





94



JEAN CALVIN

TOME V

La pensée ecclésiastique

et la pensée politique de Calvin.

LAUSANNE — IMPRIMERIES RÉUNIES S. A.

JEAN CALVIN

Les hommes et les choses de son temps

PAR

E. DOUMERGUE

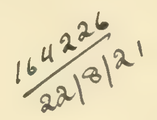
DOYEN DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

TOME CINQUIÈME

La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin.



Ouvrage couronné par l'Académie française. (Prix Guizot.)



LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1917

AUX ÉGLISES
RÉFORMÉES ÉVANGÉLIQUES DE FRANCE,
A LEUR FACULTÉ DE MONTAUBAN

Ce volume était complètement rédigé, et presque complètement imprimé avant la guerre. Ainsi les événements actuels n'ont pu en modifier ni le fond, ni la forme.

Il n'en est pas moins vrai que ces événements ont créé autour de ce volume ce que j'appellerai une atmosphère de singulière actualité. A aucune époque sa publication ne pouvait être plus opportune.

Aujourd'hui, il y a une crise de l'*Eglise catholique*. Je laisse de côté le dogme. Mais le « catholicisme », c'est-à-dire l'universalisme de la papauté, a sombré dans sa neutralité. Des Etats peuvent être neutres, c'est-à-dire peuvent avoir envie de sauvegarder par la neutralité politique (qui n'implique chez aucun de leurs citoyens la neutralité morale) leurs intérêts matériels. Mais une Eglise chrétienne ne peut pas être neutre. En renonçant à dire le Droit et le Devoir, elle renonce à sa raison d'être. Du moment que sur les questions de Droit et de Devoir les fidèles d'une Eglise sont divisés, et ont le droit d'être divisés, ils ne font pas partie de la même Eglise.

Il y a une grande crise du *Luthéranisme*. — Je n'ai pas modifié, au cours des événements actuels, mes idées sur Luther. Je l'avais jugé sur ses paroles et sur ses actes. Et comme, depuis Luther n'a rien dit, et rien fait, je n'ai aucune raison pour modifier ce jugement. — Quelques mois avant la guerre, j'avais remis à mon éditeur le manuscrit d'un volume intitulé : *Les grandes calomnies contre Luther* (faisant suite à mon volume : *Les grandes calomnies contre Calvin*). Si ce volume est publié, il le sera sans modification. J'aurais honte de moi-même comme historien, si je me laissais influencer, pour juger un homme, par des événements déroulés trois ou quatre cents ans... après sa mort. — Mais Luther n'est pas tout le Luthéranisme, et nous avons assisté à une crise du Luthéranisme actuel en Allemagne. Or mon étude montre précisément que, si Luther n'est pas responsable de cette crise, du moins il n'avait pas su prendre les précautions nécessaires pour la prévenir. Autant son génie religieux reste magnifique, autant ses capacités ecclésiastiques et politiques apparaissent ce qu'elles étaient, insuffisantes. Ce n'est point une révélation, c'est une confirmation. En n'organisant ni une Eglise ni un Etat selon son idéal, Luther a laissé la place vide et libre pour les organisations ultérieures, et ses successeurs en ont profité pour élever des édifices, que sans doute Luther, retrouvant son impétueuse génialité des premiers jours, balayerait du vent de sa colère.

Entre le néo-catholicisme et le néo-luthéranisme je ne conteste pas que les *Eglises dites réformées* ne soient, elles aussi, — surtout en France peut-être, — en pleine crise, et cette crise intérieure est fort grave. Mais ces Eglises ont un avantage immense. Aujourd'hui, le Calvinisme historique brille d'une jeunesse et d'une force, qui émerveillent la pensée d'un nombre croissant

d'historiens. Avec sa solution de la question pédagogique et de la question sociale, le Calvinisme offre la solution de tous les problèmes ecclésiastiques actuels. En particulier, il apparaît comme essentiellement œcuménique, quoique constitué en Eglises nationales : c'est-à-dire sa constitution laïque, démocratique, est à la fois si religieuse et si humaine, que tous les peuples peuvent l'adopter dans la mesure où ils sont chrétiens, et cependant chaque peuple calviniste peut ne rien sacrifier de son autonomie, de son indépendance, — et de ses responsabilités. Internationalisme et nationalisme : aucun système ne proclame à ce point la distinction et la légitimité de ces deux caractères des Eglises de Dieu sur la terre. C'est l'orientation vers l'union, par la fédération et non par l'uniformité.

Or ce qui est vrai de l'Eglise n'est pas moins vrai de *l'Etat*. Les Etats sont en crise encore plus que les Eglises. Qu'on le veuille ou non, la constitution des Etats dépend de la constitution des Eglises, ou, si l'on préfère, la constitution des Pouvoirs temporels dépend de la constitution des Pouvoirs spirituels. Et ici encore, plus encore peut-être, le Calvinisme, avec sa foi chrétienne et son génie gréco-latin, offre toutes les solutions démocratiques et conservatrices dont l'Europe a besoin pour sa reconstitution. C'est le Calvinisme qui a le plus énergiquement prêché le Droit moderne, le vrai Droit naturel, avec toute sa logique comme avec toutes ses garanties. C'est du Calvinisme qu'est en réalité issue la Révolution américaine, d'abord, puis la Révolution française, avec ses grands principes de 89. Ni le Luthéranisme (celui d'après Luther), ni le Catholicisme ne sont pour quoi que ce soit dans la mentalité des Alliés. Et, ou bien ils ne seront pas, ou bien les Etats-Unis... d'Europe seront, comme les Etats-Unis d'Amérique, constitués selon les grands et vrais principes de 89, c'est-à-dire de Duplessis-Mornay, d'Hotman, de Bèze et de Calvin. — En ce moment, quelle utilité n'y a-t-il pas à étudier ces principes ! En ce moment, quelle folie ce serait de les ignorer !

Huguenot du Languedoc, des Cévennes, c'est aux traditions de mon Eglise réformée que je dois les sentiments innés qui m'ont poussé à consacrer la plus grande partie de ma vie à étudier le Calvinisme. C'est à la vieille Faculté de Montauban, la seule survivante de nos glorieuses Académies du seizième siècle, que j'ai dû, comme élève, l'initiation aux vraies traditions ecclésiastiques, et, comme professeur, la possibilité de me livrer à leur étude et à leur défense.

Au moment où nos Eglises vont être appelées à se constituer, comme il faut qu'elles se constituent, si elles ne veulent pas disparaître et clore lamentablement leur histoire si glorieuse, dans cette crise qui est aussi grave, mais qui peut être aussi féconde que celle du seizième siècle, je leur dédie ces pages, avec leurs inoubliables enseignements.

Dieu veuille donner à la Faculté de Montauban de prendre conscience de sa « vocation », et de lui rester fidèle. — Dieu veuille donner à nos Eglises de prendre conscience de leur « vocation », et de lui rester fidèles.

Montauban, le 5 février 1917.

E. DOUMERGUE



Livre premier.

LA PENSÉE ECCLÉSIASTIQUE

CHAPITRE PREMIER

L'Eglise.

PREMIÈRE PARTIE

Calvin en 1536.

I



L y a, semble-t-il, trois choses à distinguer dans le monde : la Religion, l'Eglise et la Société (ou Etat), — comme il y a trois choses à distinguer en théologie : la *Dogmatique*, *l'Ecclésiologie* et la *Sociologie* (en particulier les rapports de l'Eglise et de l'Etat). Dans notre précédent volume nous avons exposé la pensée dogmatique de Calvin, c'est-à-dire sur la Religion ; nous allons exposer dans ce volume la pensée de Calvin en Ecclésiologie, c'est-à-dire sur l'Eglise, et en Sociologie, c'est-à-dire sur la Société et l'Etat.

Il a été et il est encore parfois de mode de ne pas se soucier des questions ecclésiastiques. Et maint penseur distingué — ou non — se défend volontiers de toute préoccupation de cet ordre. Pas d'ecclésiasticisme! cependant les théologiens les

plus célèbres, depuis Schleiermacher jusqu'à Ritschl[1], ont insisté sur la liaison infrangible qui existe entre la Dogmatique et l'Ecclésiologie, sur la nécessité de les comprendre et de les expliquer l'une par l'autre. Aussi bien les faits sont là. On a, on finit toujours par avoir l'Ecclésiologie de sa Dogmatique, ou (si l'on préfère) la Dogmatique de son Ecclésiologie. — Du reste, et pour faire bref, j'invoquerai l'autorité d'Alexandre Vinet, autorité doublement considérable en l'espèce. Il a dit : « La question de l'Eglise est la question non du jour, mais du siècle. Elle est partout, et partout au premier rang des questions de la solution desquelles la société attend sa destinée. Le monde, attardé autour de ce problème, se remettra en route, quand il sera résolu. Chaque époque a son nœud gordien : c'est ici le nœud de la nôtre[2]. » — Or ce qui était déjà vrai au dix-neuvième siècle l'est devenu plus encore, et beaucoup plus au vingtième.

Mais il faut signaler une autre face de la question. La pensée ecclésiastique sert de transition entre la pensée dogmatique et la pensée sociologique. Il ne suffit pas de dire : telle dogmatique et telle Eglise ; il faut ajouter : telle Eglise et tel Etat, telle société.

L'Eglise en effet c'est la société que chaque religion a pour idéal, essaye de réaliser. Et cette société religieuse, à son tour, agit comme un modèle, et comme une force, dans la société civile et politique ambiante. Le fait est facile à expliquer. Les hommes de la société civile et politique ne lisent pas beaucoup les dogmatiques. Ils ne fréquentent pas toujours les sermons. Mais ils voient l'Eglise qui baptise, qui marie, qui ensevelit, qui a son organisation, ses pratiques, ses conducteurs. Peu à peu l'Eglise *fait* la société. N'est-ce pas l'Eglise catholique, qui, en France, a *fait* la société française, qui a donné aux Français, même libres-penseurs, leur tempérament, leurs méthodes, leur mentalité ? Comme au seizième siècle, ce fut l'organisation de l'Eglise réformée qui agit à Genève, en Angleterre, en Hollande, en Hongrie, puis en Amérique, forma la mentalité de ces pays, et leur donna le type de leurs gouvernements ; — comme, à l'origine, ce fut l'Eglise primitive qui accomplit dans le monde, peu à peu, la révolution sociale, en tirant de l'Evangile la pratique ecclésiastique du sacerdoce universel, l'émancipation ecclésiastique des femmes et des esclaves, la constitution ecclésiastique de la démocratie, des assemblées délibérantes, etc., etc.

1. Voici quelques textes, qui nous sont fournis par Th. Werdermann, *Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, dans les *Calvinstudien* h. g. g. von der reformierten Gemeinde Elberfeld, 1909, p. 248, 249. Schleiermacher, le rénovateur de la théologie moderne, voulait déduire « la différence qui existe entre le catholicisme et le protestantisme de la différence d'importance que l'un et l'autre attribuent à l'Eglise. » (*Der Christliche Glaube.* 2e édit., 1830, § 24) ; — Heppe, le théologien calviniste, écrivait : « On ne peut comprendre complètement et justement l'idée du protestantisme évangélique que si on l'étudie dans son rapport avec l'idée de l'Eglise. » (*Geschichte des deutschen Protestantismus von 1558-1581*, vol. I, 1852, p. 3.) ; — Ritschl écrivait : « Des changements frappants dans le développement historique du protestantisme ne peuvent être exposés exactement que si on les explique par les changements concomitants dans l'idée de l'Eglise. » (*Die Entstehung der lutherischen Kirche. Ges. Aufsätze*, I, 1893, p. 170.) — 2. A. Vinet, *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, 1854, p. 612.

Ajoutons que, si la pensée ecclésiastique est une des plus importantes et des plus fécondes qui soient dans le cerveau des hommes, cette pensée n'a été nulle part plus claire, plus rationnelle, plus forte que dans le cerveau de Calvin, le Réformateur ecclésiastique par excellence. — N'a-t-on pas dit de lui : « Il fut un homme dirigé avant tout, et en fin de tout, par des préoccupations religieuses vers des buts ecclésiastiques[1] ? » N'a-t-on pas dit de lui : « Travailler pour l'Eglise de Christ, voilà ce qui donna à sa vie ce qu'on pourrait appeler une grandiose étroitesse (*grossartige Einseitigkeit*)[2]. » Dans sa dernière lettre, celle de mai 1564, à son vieil ami Farel, ne lui a-t-il pas adressé ce suprême adieu : « Si tu me survis, pense à notre intimité. *Dans la mesure où elle a été utile à l'Eglise de Dieu*, elle portera pour nous des fruits dans le ciel[3] ? » Et finalement, des quatre parties de l'*Institution* de 1559, les trois premières n'ont-elles pas pour but de décrire le salut, dont la quatrième partie, celle sur l'Eglise, expose le « moyen externe » d'appropriation ?...

En voilà assez pour faire pressentir l'importance et l'utilité — importance et utilité religieuses — de notre nouvelle étude[4].

II

1. Dans son *Institution* de 1536, Calvin expose, *ex professo*, ses idées sur l'Eglise, à propos de la quatrième *(quarta)* partie du Symbole des Apôtres : « Je crois la sainte église catholique, la communion des saints, etc.[5] »

Il commence par une définition : « D'abord nous croyons la sainte église catholique, c'est-à-dire le nombre universel des élus (*universum electorum numerum*), qu'ils soient des anges, qu'ils soient des hommes (Eph. 1. Col. 1); parmi les hommes, qu'ils soient morts, ou qu'ils vivent encore ; parmi les vivants, dans quelque pays qu'ils se trouvent, dans quelques nations qu'ils soient dispersés[6]. » Et cette « église ou société », ce « peuple de Dieu » a le « Christ, notre Seigneur, pour chef et prince (*cujus Christus Dominus noster*, *dux sit et princeps*. »

Dès le début — sur le fronton de l'édifice — voilà proclamé le grand principe de la *Christocratie*, comme s'exprime l'Ecole. Le Christ, est le seul roi de l'Eglise : « Il importe qu'ils ne reconnaissent qu'un seul roi (*unicum regem*) leur libérateur Christ, et qu'ils ne soient gouvernés que par une seule loi de Christ, c'est-à-dire par la vérité sacrée de l'Evangile[7]. »

1. Scheib, *Pradestinationlehre*, 1897, p. 77. — 2. Th. Werdermann, p. 250. — 3. *Opera*, XX, p. 302. 2 mai 1564.

4. Th. Werdermann donne une intéressante littérature du sujet. Voici quelques-uns de ses jugements : Tout en reconnaissant « sa grande pénétration », il trouve que Ritschl lit trop dans les sources ce qui est dans son propre esprit, et n'est pas juste envers elles. Les mêmes critiques sont méritées par R. Seeberg, qui, sur ces points, dépend de Ritschl. Quant à Kampschulte, c'est « le savant catholique qui ne sait pas être juste pour le Réformateur, et reproduit au contraire parfois sa pensée d'une façon très fâcheusement inexacte (*eine bedenklich schiefe Darstellung*). »

5. *Opera*, I, p. 72-78. — 6. *Ibid.*, I, p. 72. — 7. *Ibid.*, I, p. 204, 205.

Calvin s'explique, en 1540, dans les termes suivants : « Le Christ ou le pontife romain, lequel des deux doit être tenu pour le chef (*caput*) suprême de l'Eglise, le prince souverain (*summum*), la sagesse, la justice et l'espoir unique du salut : voilà le point capital (*caput*) de toutes les controverses. Car cela posé, qu'il faut rendre au Christ l'honneur que nous disons, toutes les controverses actuelles entre nous sont apaisées sans grande difficulté. Car, et c'est cela qui est uniquement demandé par les protestants, tout le monde alors se soumettra à la parole et à l'esprit du Christ, tout le monde mettra les lois du pontife et de tous les hommes après les lois de Christ, tout le monde placera sa confiance du salut dans les mérites du Christ, et non dans les œuvres des hommes ou des anges. Ceux qui sont ainsi disposés, préparés, insérés en Christ de manière à ce qu'ils vivent en lui, et lui en eux, s'efforceront avec fidélité et assiduité d'accomplir des bonnes œuvres, crucifiant la chair avec les mauvaises concupiscences, et se consacreront tout entiers, eux et ce qu'ils ont, à la gloire de Dieu et au salut de leurs frères. Ensuite, comme ils rapportent tout à Christ, ils seront facilement d'accord sur ce point, qu'il faut organiser dans les Eglises soit la doctrine soit toutes les cérémonies, de telle façon que toute confiance dans les œuvres, dans la dignité propre, soit abolie, périsse, que tout espoir soit détourné des créatures, qu'une foi vive en Christ naisse, croisse et s'affermisse. Enfin il ne sera pas difficile de restaurer une discipline ecclésiastique conforme, soit pour les ministres soit pour le peuple... Ainsi il n'y aura de difficulté ni au sujet de la doctrine, ni au sujet du véritable usage des sacrements, et des autres cérémonies, ni au sujet de la discipline..., partout où l'on sera persuadé que Christ seul doit être révéré et adoré pour le chef suprême, le prince, le gouverneur et le conservateur de l'Eglise[1]. »

L'importance de ce principe de la *Christocratie* n'a pas échappé aux historiens[2]. M. Lang montre ce principe commandant toute la lutte de Calvin contre

1. *Consilium Pauli III*, etc., 1540. *Opera*, V, p. 474.

2. Rieker dit : « Il n'y a pas d'idée qui domine la théorie ecclésiastique réformée autant que celle de la royauté de Christ, la *Headship of Christ*, comme disent les Presbytériens anglais. Nous la trouvons dans presque toutes les Confessions et toutes les Disciplines réformées. » (Karl Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, 1899, p. 105, 106.) — Zwingle : « L'Eglise ne peut avoir d'autre chef (*caput*) que Christ. » (*Ibid.*, p. 106.) — La *confessio scotica* : « *Christ the onlie Head of the Kirk* » ; le second livre de la Discipline : « *The onlie spiritual king and governor of his Kirk* » (*Ibid.*) ; — La Confession de Westminster : « *The lord Jesus King and head of his church* » (*Ibid.*) ; — En 1843, l'*assemblée générale de l'Eglise libre d'Ecosse* s'exprime ainsi : « Notre Eglise a la mission de rendre témoignage au règne de Christ,... Christ est le chef de chaque homme... Christ est le chef de l'Eglise... Christ est le régent des peuples... » (Voir Scheele, III, p. 122, 123.)

Or cette idée n'est pas luthérienne. Les luthériens appellent aussi Christ roi, et ils disent que le pape ne peut être roi de l'Eglise. Il ne peut l'être *jure divino* ; — mais on accepterait le pape, a dit Mélanchthon, dans les articles de Smalkalde, s'il voulait se contenter d'un *jus humanum*. Les hommes peuvent avoir une situation élevée, une *headship* dans l'Eglise, pourvu que ce ne soit pas au nom d'un *jus divinum*. Les princes sont les *præcipua membra ecclesiæ*. (Lib. symb., p. 439.) Christ ne gouverne pas son Eglise immédiatement (*Christus ecclesiam suam non regit immediate*). K. Rieker, *Grundsätze*, etc., p. 108.

Voilà précisément le contraire de l'idée calviniste. « Le Christ est la tête, le chef de l'Eglise ; personne ne peut l'être ; toute situation élevée d'un homme dans l'Eglise visible est incompatible avec l'honneur de

les abus de l'Eglise. « La proclamation de la Christocratie est la plus vive déclaration de guerre contre le monde, et contre tout ce qui est mondain, dans l'organisation de l'Eglise et les sentiments de ses membres[1]. »

Les théologiens de langue anglaise, spécialement, montrent que de ce principe découle toute l'attitude civile et politique du calvinisme. M. John Macleod, professeur au *Free Church College* d'Edimbourg, dit : « Le fait que l'Eglise est le royaume de Christ lui impose l'obligation de se soumettre à son chef, et dans la soumission pieuse à ses ordres royaux consiste la liberté de ses sujets. Le fait que Christ est roi dans son propre royaume fit partie des plus intimes convictions des églises calvinistes, et comme elles reconnaissent le droit du Christ de les gouverner, elles étaient préparées et disposées à laisser un libre cours parmi elles à sa parole... Les calvinistes reconnaissaient que l'Eglise de Christ est un royaume dans ce monde — et non de ce monde — un royaume qui a ses charges, ses fonctionnaires, distincts des chefs du gouvernement civil, et indépendants d'eux dans leur domaine propre[2]. »

Le Révérend Johnson, d'Amérique, ajoute : « Le premier caractère du gouvernement ecclésiastique, d'après Calvin, a été le gouvernement de l'Eglise par elle-même (*the self government*) sous la royauté (*the headship*) de Christ. Sur ce point son enseignement a été de beaucoup supérieur à celui des précédents Réformateurs... Les erreurs de son système, y compris l'union de l'Eglise et de l'Etat, et les incohérences résultant de cette erreur, doivent être corrigées par la vérité même qu'il contenait[3]. » — Enfin M. le professeur B. B. Warfield a dit : « L'applica-

Christ : la *headship* d'un homme supprime la *headship* de Christ... La *headship* de Christ n'est pas seulement spirituelle, morale, elle est politique, juridique. » (Rieker, p. 108, 109.) C'est pourquoi l'Eglise réformée est anti-papiste, anti-cléricale. Christ « seul chef, seul souverain et seul évêque universel, » dit la *Confessio gallicana;* « Christ, seul évêque universel et seul chef de l'Eglise, » dit la *Confessio belgica*.

Mais l'Eglise réformée est également anti-érastienne, c'est-à-dire opposée au gouvernement de l'Eglise par certains laïques : pas de prince évêque suprême (*summus episcopus*), comme chez les luthériens; pas de patronat; pas de hiérarchie, ni cléricale ni laïque. *Commentaires Ephésiens* IV, 15 : « La fin et le fruit de notre avancement est que Christ soit seul éminent entre nous, et que nous ne soyons forts et grands, sinon en luy. Nous voyons yci derechef qu'il n'en excepte pas un de tous les hommes, que tous ne soyent rabbaissez et rangez pour s'assujetir au chef. Qu'est-ce donc de la Papauté sinon une bosse difforme, laquelle confond toute la proportion de l'Eglise, quand un homme s'opposant et accomparant au chef, s'exempte du nombre des membres?... La somme est qu'il faut que Christ croisse seul et tous les autres soyent abbatus, à ce que l'Eglise soit bien dressée et ordonnée... que demeurans en nostre rang, nous servions a eslever le chef. »

Rieker ramène à cinq précautions tout l'effort calviniste contre la substitution de l'autorité de l'homme à l'autorité de Christ : 1° Les détenteurs des charges ecclésiastiques ne sont que les serviteurs de Christ; 2° Tous les détenteurs des charges ecclésiastiques sont foncièrement égaux entre eux ; 3° Les décisions importantes dans l'Eglise doivent être prises non point par un seul détenteur de ces charges, mais par un collège; 4° Les laïques reçoivent des charges importantes, d'anciens, de diacres; 5° Les assemblées ecclésiastiques ont la forme d'assemblées cultuelles.

Ainsi l'Eglise a toujours devant les yeux Christ son chef; son but est religieux, élevé au-dessus de tout ce qu'il y a dans le monde, et elle doit continuellement tendre à le réaliser.

1. Lang, *Johannes Calvin*, Ein Lebensbild, 1909, p. 88. — 2. John Macleod, *Calvin's Idea of the Church in its Bearing on our History*, 1909, p. 7. — 3. Rev. Th. C. Johnson, *Calvin's Contributions to Church Polity*, dans *Calvin Memorial Addresses at Savannah*. 1909. p. 79.

tion de ce principe mena Calvin très loin, et finalement donna au monde le principe de l'Eglise libre dans l'Etat libre; c'est à ce principe que l'Eglise doit son émancipation de l'Etat, et c'est de lui que procède la parole de combat qui depuis lors a enflammé les cœurs de beaucoup de saints, au milieu de beaucoup de crises dans beaucoup de pays: les droits de la couronne de Jésus, roi dans son Eglise[1]. »

Ainsi nous avons à peine commencé notre étude, et nous serions presque tenté de dire que nous sommes au bout. En tout cas nous voilà en plein dans ce qui constitue la lutte, les triomphes du calvinisme, du calvinisme à la fois le plus authentique et le plus moderne[2].

2. Du grand principe de la Christocratie découle l'unité de l'Eglise. Une tête n'a qu'un corps. Christ est la tête, le chef (*caput*) de l'Eglise. Il n'y a donc pas « deux ou trois » Eglises. L'Eglise est « catholique », c'est-à-dire universelle, (*unam esse ecclesiam ac societatem, et unum Dei populum*)[3].

Cette société échappe au regard, puisqu'elle compte des hommes qui ne sont plus sur la terre et des anges. On peut même tout de suite ajouter qu'elle est invisible pour une autre raison, que nous verrons tout à l'heure, car des élus tous vivants peuvent être hors l'église, et dans l'église il peut y avoir des non élus, sans qu'on connaisse ni les uns ni les autres.

Après avoir ajouté: nous croyons de même à la « communion des saints »; après avoir expliqué : « c'est-à-dire que, dans l'Eglise catholique, tous les élus qui servent Dieu d'une foi divine ont une mutuelle communication et participation de tous les biens[4], » explication par laquelle évidemment il embrasse les élus sur la terre et dans le ciel, Calvin conclut : « Voilà l'Eglise catholique qui est le corps *mystique* de Christ (*corpus mysticum Christi*)[5]. »

3. Cette Eglise, « corps mystique » de Christ, universelle, est sainte (*sancta*), parce que « Dieu sanctifie tous ceux qu'il a choisis (*electi sunt*) par son éternelle providence, pour former, par leur union, les membres de l'Eglise[6]. »

Mais il faut tout de suite faire attention à la sainteté dont parle Calvin. Il s'agit « de ce que Christ opère de jour en jour, plutôt que de ce qu'il a déjà accompli... Si Dieu sanctifie, nettoie, perfectionne, purifie, il est bien certain

1. B. B. Warfield, *John Calvin, the Man and his Work*, 1909, p. 15. — 2. Il suffit de penser à la devise : « Faire le Christ roi », si à la mode aujourd'hui parmi les hommes de « Réveil », les « Revivalistes. » — 3. *Opera*, I, p. 72. — 4. *Ibid.*, I, p. 77.

5. *Ibid.*, I, p. 78. — Le Catéchisme de 1537 fait une seule et même question des deux articles : « *Je croy la saincte Eglise universelle, la communion des sainctz* », et les sépare de ceux qui suivent. A propos de l'*addition* « communion des sainctz », Calvin dit: « La dernière particule [petite partie] explique encores plus clairement quelle est ceste église. » (*Le Catéchisme français*, 1878, p. 58, 59.) — Cette disposition est introduite dans l'*Institution* de 1539. Calvin s'exprime ainsi : « L'article qui s'ensuyt de la communion des sainctz a esté communément délaissé derrière des anciens, lequel touteffois n'est pas à mespriser, car comme il nous est nécessaire de croyre l'Eglise, aussi n'est-ce pas chose superflue, de sçavoir quelle nous la croyons. Pourtant j'estime que cette particule est déclaration de l'Eglise, laquelle nous signifie, quelle est sa nature et propriété, c'est à sçavoir que la conjonction, en laquelle Jésus-Christ unit les fidèles, est de telle importance, qu'ils communiquent ensemble à tous biens. » (Bf, 1541, p. 168.) — 6. *Ibid.*, I, p. 73.

que les fidèles sont encore souillés de quelques taches et rides, et qu'il manque quelque chose à leur sanctification. Combien est-il vain et ridicule (*inane ac fabulosum*) de penser que l'Eglise est déjà sainte, immaculée, elle dont les membres sont souillés et impurs (*maculosa et nonnihil impura*). » « Il s'agit donc du commencement de la sanctification. La fin, l'achèvement complet apparaîtra quand Christ, le Saint des saints, la remplira vraiment et complètement de sa sainteté [1]. »

4. Tout cela est dit des *élus* sur cette terre : lesquels seuls forment le « corps mystique » de Christ. Et voilà à quel propos, dans sa première édition de l'*Institution*, Calvin parle incidemment de la prédestination. Il veut donner aux fidèles l'assurance de leur salut. « L'Eglise étant le peuple des élus (*populus electorum*) de Dieu, il ne peut se faire que ceux qui en sont vraiment les membres, finissent par périr [2]. » « Toute la machine du monde serait esbranlée, nostre salut demeureroit ferme et immuable [3]. » « Les élus peuvent tituber, chanceler, ils peuvent même tomber, mais ils ne se brisent pas... Ils peuvent errer, commettre une chute, ils ne peuvent être perdus [4]. »

Ainsi, « l'idée de la prédestination, dit Scheibe, est constitutive de l'idée de l'Eglise [5]. » « Les idées de Calvin, dit Lang, sur l'Eglise et sa vraie constitution dépendent étroitement de sa doctrine de la prédestination [6]. »

Mais de quel genre de dépendance s'agit-il ? D'une dépendance religieuse. « La prédestination, explique Lang, est ici, tout à fait comme chez Bucer, le moyen de conserver à l'Eglise, en face des prétentions donatistes, son caractère d'Eglise de multitude (*Volkskirche*). D'autant plus clair est-il que, aussi pour Calvin, au début, les idées d'« élus » et de « rejetés » ont entre elles le même rapport que chez les anabaptistes les idées de « saints » et d' « enfants du monde », ou plus tard, chez les piétistes, de « convertis » et d' « inconvertis ». Dans ce domaine religieux, la question : es-tu élu ? a le même sens que chez les piétistes la question : es-tu sauvé ? En conséquence, la prédestination a individuellement une valeur pratique, morale, pour juger de l'état religieux (*Heilsstand*) de chaque chrétien, et de la communauté. Et en cela gît la force que cette idée de la prédestination entretint pendant des siècles, chez les disciples de Calvin, tandis qu'elle disparaissait rapidement du reste du protestantisme [7]. »

5. Cette valeur religieuse de la prédestination, qui sert de base à l'Eglise, amène immédiatement, comme conséquence, le rôle de la foi. Il s'agit toujours du corps « mystique » de Christ. Et le mysticisme continue à s'attester. C'est la foi qui fait de nous les membres de ce corps, le corps mystique de Christ. Il faut que Christ, à lui tout seul, nous soit tout (*satis superque*) ; il faut qu'il soit nôtre, (*noster*) ; que nous nous reposions en lui par une foi certaine (*certa fide in ipsum recumbimus*), que nous le recevions par la foi (*fide accipiamus*) ; que nous soyons

1. *Opera*, I, p. 214. — 2. *Ibid.*, I, p. 73. — 3. *Ibid.*, I, p. 73 ; Br. 1541, p. 200 [illegible]
5. Scheibe, p. 9. — 6. Lang, *Johannes Calvin*, 1909, p. 83. — 7. Lang, *Ibid.*, p. 81.

en communication avec lui (*communicamus*) ; que nous possédions (*possidemus*) Christ, et tout ce qui lui appartient par la foi. C'est précisément par cette foi que nous sommes sûrs de notre élection[1].

6. Et finalement cette élection, qui, loin de nous dispenser de la foi, nous y provoque, nous conduit à la charité.

En effet, l'élection est certaine pour nous, personnellement. « Si par la foi nous possédons le Christ et ce qui est du Christ, nous devons conclure avec certitude (*certo statuendum*),... nous sommes certains (*ob id certi sumus*),... que nous sommes du nombre de ceux que le Seigneur a élus de toute éternité[2]. »

Mais pour les autres ? « Pour les autres, savoir avec certitude, s'ils sont de l'Eglise ou non, discerner entre les élus et les réprouvés, ce n'est pas notre affaire[3]. » « Bien est vray que ce privilège appartient à luy seul, de sçavoir les quelz sont les siens comme dict S. Paul. Et de faict, à fin que la témérité des hommes ne s'advanceast jusques là, il y a mis bon ordre, nous advertissant journellement, par expérience, combien ses jugemens secretz surmontent nostre sens. Car d'une part, ceulx qui sembloient advis du tout perduz, et qu'on tenoit pour désesperez, sont reduictz au droict chemyn. D'autre costé, ceulx qui sembloient advis estre bien fermes, tresbuchent, et n'y a que Dieu qui voit[4]... »

Même la puissance des clefs, le pouvoir qu'a l'Eglise de lier et de délier, ne saurait nous aider « à discerner les quelz sont de son Eglise, ou n'en sont point[5]. »

D'autant plus que l'Ecriture, s'accommodant à notre sens, « compte souvent au nombre du peuple de Dieu ceux dans lesquels Dieu opère ses vertus, quoi qu'ils ne soient pas élus ; et d'un autre côté, elle ne compte pas au nombre du peuple de Dieu ceux qui sont vraiment élus, parce qu'ils ne sont encore déclarés tels[6]. » Et alors vient le grand passage : « Touteffois, pour ce que le Seigneur voyoit estre expédient, de sçavoir les quelz nous debvons avoir pour ses enfans, il s'est accommodé, à cest endroict, à nostre capacité. *Et d'autant qu'il n'estoit ja besoing en cela de certitude de Foy*, *il a mis au lieu un jugement de charité*, selon lequel nous debvons recongnoistre pour membres de l'Eglise, tous ceux qui par confession de foy, par bon exemple de vie, et participation des sacremens advouent un mesme Dieu et un mesme Christ avec nous[7]. »

1. *Opera*, I, p. 74. — 2. *Ibid.*, I, p. 74. — 3. *Ibid.*, I, p. 75. — 4. *Ibid.*, I, p. 75. — B^F, 1541, p. 270. — 5. *Ibid.*, I, p. 75. — B^F, 1541, p. 278. — 6. *Ibid.*, I, p. 73.

7. *Ibid.*, I, p. 75. — B^F, 1541, p. 270. — Voir IV, I, 8. — Ritschl, dans sa partialité anti-calviniste, non seulement ne trouve rien à louer dans ce passage, mais sa subtilité dialectique, ratiocinante, se fait un jeu de transformer une très belle affirmation, en une affirmation très regrettable. « Dans la suite de l'exposition, Calvin distingue entre le jugement privé sur la dignité ou l'indignité des individus et le jugement public de l'Eglise. Celui-ci ne peut toujours exclure les hypocrites de l'Eglise, et ceux-ci doivent être traités en frères par chacun, et être considérés comme croyants. Mais il est réservé au jugement privé de se rendre compte de l'indignité des faux membres de l'Eglise et par conséquent, *vice versa*, de décider sur les vrais chrétiens. » Calvin a nettement déclaré le contraire, dans les passages déjà cités et dans les passages cités plus loin ; c'est contraire à toute sa conception. N'importe ! notre théologien continue son subtil raisonnement : « Nous ne voulons pas insister sur cette dangereuse usurpation du jugement privé relatif à l'état de grâce de chacun, jugement qui d'après l'aveu [ce n'est pas un *aveu*, c'est une *déclaration* fondamentale] même de Calvin est trop incertain, et qui court le danger de se transformer d'un jugement de

Ce passage capital restera identique dans toutes les éditions, depuis la première jusqu'à la dernière. Et c'est une première conclusion. Par sa conception « mystique » de l'Eglise, dont les vrais membres sont les seuls « élus, » en dépit du paradoxe, Calvin fait de son église une église de multitude, dont le double effort est un effort de foi et un effort de charité.

III

Si du chapitre sur le Symbole des Apôtres nous passons aux chapitres V (Des sacrements) et VI (De la liberté chrétienne, etc.), nous constatons un certain changement.

1. Ici l'Eglise n'est plus définie l'*universus prædestinatorum numerus*, l'ensemble des prédestinés, mais le cercle des fidèles, *cœtus fidelium*[1], ou *cœtus fidelis populi*[2], ou *fidelium ecclesia*[3].

Tout à l'heure les *élus;* maintenant les *fidèles*.

De plus, au lieu de l'Eglise, il est souvent question des églises[4], des églises constituées dans divers lieux et provinces[5], de l'Eglise de Rome, de l'Eglise de Constantinople[6], de l'Eglise orientale, de l'Eglise occidentale[7].

Et tandis que le nombre des élus forme un « corps mystique[8] », l'assemblée des fidèles constitue une « *chose charnelle*, soumise à nos sens, circonscrite en un certain espace, établie en un siège quelconque (*res carnalis quæ sensibus nostris subjici, aut certo spatio circumscribi, aut in sede aliqua figi debeat*)[9]. »

2. Toutefois, il faudrait se garder de croire que ce « corps mystique » et cette « chose charnelle » sont deux choses absolument distinctes. Nous ne voulons pour preuve du contraire que ce fait (on pourrait en citer beaucoup d'autres) : c'est à propos de la quatrième partie du Symbole que Calvin parle de l'excommunication des fidèles « lesquels faisant confession de foi des lèvres, mais reniant cette foi par leur cœur, montrent qu'ils ne sont pas « pour le moment (*ad præsens*) membres de l'Eglise[10] ». — « Par les excommunications, ceux qui prétendent faulsement la foy de Christ et cependant par vie deshoneste et meschante, scandalisent son nom, doibvent estre exterminez et chassez (*abdicarentur atque expellerentur*) d'entre le peuple de Dieu, veu qu'ilz ne sont pas dignes de se glorifier du nom de Christ[11]. »

charité (*Liebe*) en un jugement d'absence de charité (*Lieblosigkeit*). Mais, en ce qui concerne notre sujet, nous devons ici constater dans quelles contradictions Calvin se met par cette affirmation et celles qui suivent. ..... La contradiction entre la pensée de Zwingle et celle de Luther subsiste. Calvin les a placées à côté l'une de l'autre, sans voir leur contradiction, et sans la résoudre. » (*Studien und Kritiken*, 1859. *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, p. 152, 216.)

1. *Opera*, I, p. 135, « où est célébrée la vraie cène ; » p. 208, « où est prêchée la vraie parole. » — 2. *Ibid.*, I, p. 139, à propos du baptême; p. 229. — 3. *Ibid.*, I, p. 163, à propos de l'excommunication. — 4. *Ibid.*, I, p. 185, *regendis ecclesiis præesse*; p. 225, *in ecclesiis observandum*. — 5. *Ibid.*, I, p. 163, *in singulis locis aut provinciis constitui ecclesiæ possunt*. — 6. *Ibid.*, I, p. 155. — 7. *Ibid.*, I, p. 218 ; voir Th. Werdermann, p. 264. — 8. *Ibid.*, I, p. 78. — 9. *Ibid.*, I, p. 77. — 10. *Ibid.*, I, p. 75. — 11. *Ibid.*, I, p. 75, 76. — Bf p. 276.

Les trois buts de l'excommunication sont : 1° « qu'avec grand opprobre de Dieu, ilz [ceux que l'on excommunie] ne soyent comptez au nombre des chrétiens comme si l'Eglise estoit un receptacle de meschans et mal vivans ; 2° que les bons ne soyent corrompus par la conversation des mauvais ; 3° que, estant confus de leur honte, se repentent et par telle repentance viennent à amendement[1]. »

Mais les excommuniés ne le sont que « pour un temps ». Ils ne doivent pas être réduits au désespoir. « Nous ne debvons point donc effacer du nombre des esleuz les excommuniez, ou en désespérer, comme s'ils estoient déjà perduz[2]. » — A moins qu'il ne s'agisse de ceux qui « oppriment l'Evangile... et résistent au Saint-Esprit. » Et encore ! « Nous pouvons rarement en avoir conscience (si nous pouvons jamais l'avoir), de sorte qu'il est plus sage d'attendre le jour de la révélation, et de ne pas devancer témérairement le jugement de Dieu[3]. » — Tout au contraire, « il vaut mieux s'efforcer d'user vis-à-vis les uns des autres d'une mutuelle candeur, d'avoir aussi bon sentiment que possible, de prendre en meilleure part possible paroles et actes[4]... » Ceux qui sont tellement mauvais que nous ne pouvons avoir d'eux bonne opinion, « si les devons nous encores remettre en la main de Dieu et recommander à sa bonté, esperans mieux pour le futur, que nous n'y voyons de présent. Et pour plus brievement parler, il ne nous fault point condamner à mort la *personne*, qui est en la main d'un seul Dieu, mais nous debrons estimer par la loy de Dieu quelles sont les *œuvres* d'un chacun[5]. » — Voilà comment doivent être comprises les excommunications. Et, en conséquence, bien que la discipline interdise de vivre familièrement avec les excommuniés, il faut tâcher de les ramener « soit par exhortation et doctrine, soit par clémence et douceur (*sive clementia et mansuetudine*), soit par nos prières envers Dieu[6]. » Et ce ne sont pas seulement les excommuniés que nous devons traiter ainsi ; mais les Turcs, les Sarrasins et les autres ennemis de la vraie religion (*cæterique verae religionis hostes*). « Tant s'en faut, continue Calvin, qu'il faille approuver les moyens, par lesquels beaucoup jusqu'ici se sont efforcés de les amener (*adigere*) à notre foi, leur interdisant l'eau et le feu, et les éléments usuels, leur refusant tous les services d'humanité, les persécutant avec le fer et les armes[7]. » — Déclaration qui doit être notée.

3. Voici donc un nouveau fait capital, trop méconnu, — trop incompris — et auquel il faut arriver. On s'étonne de ne pas voir très bien comment Calvin passe d'une église à l'autre ; de ne pas découvrir la limite précise entre les deux. Maint historien se trouble, hésite, et se laisser aller aux explications confuses et fausses. Le fait est qu'il n'y a pas de limite, entre les deux Eglises, parce qu'il n'y a pas deux Eglises. Il n'y a qu'une seule Eglise, considérée de deux points de vue différents. Mais en changeant de point de vue on ne change pas le paysage, ce qui était au premier plan peut passer au second ou au dernier et *vice versa*, voilà tout. Le paysage reste entier. On peut presque dire qu'il y a toujours quelque

1. *Opera*, I, p. 76. — Bf p. 277. — 2. *Ibid.*, I, p. 76. — Bf p. 277. — 3. *Ibid.*, I, p. 76. — 4. *Ibid.*, I, p. 76. — 5. *Ibid.*, I, p. 76. — Bf, 1541, p. 278. — 6. *Ibid.*, p. 279. — 7. *Ibid.*, I, p. 77.

chose de « charnel » dans l'Eglise « mystique » et qu'il y a toujours quelque chose de « mystique » dans l'Eglise « charnelle ».

Voici un très beau passage : « Qu'il nous souvienne que l'estat extérieur de l'Eglise est tellement contemptible que sa beauté luit au dedans ; et qu'elle est tellement flottante en terre, qu'elle a son siège ferme et bien establi au ciel ; qu'elle est tellement deschirée et dissipée quant au monde, non abattue, que néantmoins elle se tient entière et debout devant Dieu et les anges ; en somme qu'elle est tellement misérable selon sa chair, que sa félicité spirituelle luy demeure [1]. » Et la suite, qui est d'une éloquence poétique.

1. *De Scandalis. Opera*, VIII, p. 29.



SECONDE PARTIE

Avant Calvin.

I



OUR comprendre et apprécier vraiment la pensée de Calvin, en 1536, il faut tout de suite la comparer aux pensées des adversaires qu'il combattait, et des Réformateurs qui l'avaient déjà précédé dans le combat.

Dans le domaine ecclésiastique, comme dans tous les autres domaines de la doctrine et de la piété, Calvin se trouvait d'abord en face de l'erreur catholico-romaine.

On peut dire que cette erreur avait été formulée par Cyprien. Chez saint Augustin, on trouvait encore les éléments proprement évangéliques à côté des éléments proprement romains. Puis la théorie romaine, élaborée pendant tout le cours du treizième siècle, fut fixée par saint Thomas. Mais il suffira à notre but de citer la définition célèbre de Bellarmin, qui a eu l'honneur de formuler la pensée romaine avec une clarté, on pourrait presque dire avec une brutalité parfaite : « Ce qui distingue notre opinion de toutes les autres, c'est que toutes les autres requièrent des qualités internes (*internas virtutes*) pour admettre quelqu'un dans l'église, et font ainsi la vraie Eglise invisible. Nous au contraire, nous croyons que dans l'Eglise se trouvent toutes les vertus, la foi, l'espérance, la charité et les autres; et cependant pour que quelqu'un puisse en quelque manière être dit partie de la vraie Eglise, dont les écritures parlent, nous ne pensons pas qu'il y ait lieu d'exiger de lui *aucune qualité interne* (*ullam internam virtutem*) : il suffit d'une profession externe de la foi, et de la communion aux sacrements, ce qui tombe sous les sens. L'Eglise en effet est une assemblée d'hommes (*cœtus hominum*) aussi visible et palpable qu'est l'assemblée du peuple romain, ou le royaume de France, ou la république de Venise[1]. » — De cette matérialisation et de cette extériorisation qui exclut de l'idée de l'Eglise tout élément subjectif, intime, personnel, découlent tous les abus, tous les excès du catholicisme romain[2].

1. Cité par K. Müller, *Symbolik*, 1896, p. 90, 91.

2. Dans son célèbre *Antidote* (Antidotum contra articulos parisienses, 1544), — que les éditeurs des

Telle idée de l'Eglise et telle idée du sacrement, nous le verrons[1]. L'une confirme l'autre, est confirmée par l'autre. L'Eglise catholico-romaine exclura de la notion du sacrement tout ce qui est personnel, individuel, spiritualiste et, en fin de compte religieux,... comme elle l'a exclu de sa définition de l'Eglise. C'est la foi qui est menacée et risque d'être remplacée par la hiérarchie sacerdotale et magique.

Opera déclarent ne pouvoir être comparé pour la verve railleuse qu'aux fameuses *Lettres des hommes obscurs* (*Opera*, VII, Prol., p. 21), — Calvin cite l'article 28 des *Articles de Paris* (1543) rédigés par l'Université, approuvés par la Sorbonne, publiés par le gouvernement. Cet article déclare qu'il y a « une Eglise universelle, visible ». Calvin le fait justifier en ces termes : « Que l'Eglise se puisse voir, je le prouve. Car la hiérarchie en est un signe infaillible. Or icelle hiérarchie est visible en tout temps. L'Eglise donc se peut toujours voir. Or que l'Eglise ne se puisse séparer de la hiérarchie, je le présuppose, comme un article de foy indubitable... » Et il répond : « Qu'il y ait une Eglise universelle dès les commencements du monde et qu'elle doyve durer jusques en la fin, nous le confessons tous.... Nous disons que sa marque est la Parole de Dieu, ou bien, si quelqu'un l'aime mieux ainsi, puisque Jésus-Christ est le chef d'icelle, comme on cognoit un homme par la face, ainsi disons-nous qu'il la faut contempler en Jésus-Christ.... Or comme ainsi soit, qu'il n'y ait pas toujours pure prédication de la Parole, et que la face de Christ n'apparaisse point tousjours, nous disons, que semblablement l'Eglise n'est pas tousjours exposée à la veue du monde, etc. » (*Opera*, VII, p. 29, 30. *Opuscules*, p. 492, 493).— On a dit, il est vrai, que la doctrine protestante sur l'Eglise invisible avait son analogie dans la doctrine catholique sur l'âme de l'Eglise. D'après cette doctrine, il faut distinguer entre le *corps* et l'*âme* de l'Eglise. « Le corps, ou la partie visible de l'Eglise c'est l'ensemble de ses membres unis entre eux par la profession des mêmes vérités révélées, la participation aux mêmes sacrements, et l'obéissance aux mêmes pasteurs; de ceux qui sont inscrits officiellemeut dans ses rangs par le baptême » (Le P. W. Deviviers, S. J. *Cours d'apologétique chrétienne*, dix-neuvième édition, revue et augmentée, 1907, p. 494). Voilà la vraie Eglise. — L'âme « c'est la partie invisible ». Et « pour appartenir à l'*âme* de l'Eglise, et pour se *sauver*, il suffit d'être en état de grâce, qu'on fasse d'ailleurs ou qu'on ne fasse point partie de son corps. » (*Ibid.*, p. 494.) Qu'est-ce que cet état de grâce? Il peut être celui « des hérétiques, des schismatiques, et même des infidèles. Ils peuvent posséder la grâce sanctifiante et *arriver au ciel* » [c'est l'auteur qui souligne]. — Encore une fois qu'est-ce que cet état de grâce? l'état de ceux (hérétiques, schismatiques ou infidèles) qui ont « *le baptême du désir* », qui ont le « désir implicitement et suffisamment contenu dans la volonté générale d'user des moyens de salut accordés aux hommes, par la divine providence. » (*Ibid.*, p. 493.) Ils ne connaissent pas leur mère Eglise; mais ils sont en telle disposition, que, s'ils la connaissaient, ils se jetteraient dans ses bras. — Ils sont dans une « ignorance invincible », mais pas volontaire; c'est une « infidélité négative ». — D'après cette doctrine on voit deux choses : la première, que pour les protestants l'Eglise vraie, c'est l'Eglise invisible; tandis que pour les catholiques l'Eglise vraie, c'est l'Eglise visible; — la seconde, que, pour les protestants, dans l'Eglise invisible se trouvent tous les vrais chrétiens, les saints, les anges; tandis que, pour les catholiques, ceux qui se trouvent dans cette chose invisible (qui s'appelle bien l'*âme*, mais qui, en réalité, est bien inférieure au *corps*), ce sont des hérétiques, des schismatiques, des infidèles c'est-à-dire des non-chrétiens. — Toutes ces expressions scolastiques de « baptême du désir », « d'ignorance invincible », « d'infidélité négative », sont fort subtiles, et permettent évidemment aux apologistes romains d'adoucir le sens romain de la doctrine : hors de l'Eglise pas de salut. Elles semblent en définitive indiquer que la sincérité, une certaine sincérité, suffit pour être sauvé. — C'est une question que nous n'avons pas à discuter en ce moment. — En tout cas, si l'on voulait chercher une analogie entre la doctrine catholique sur l'âme de l'Eglise, et une doctrine protestante, il ne faudrait pas penser à la doctrine des Réformateurs sur l'Eglise invisible, mais plutôt à la doctrine de certains ultra-protestants, sur le salut par la foi indépendamment des croyances.

1. Voir dans le chapitre sur les sacremeats.

II

En face des catholiques romains se dressaient les Anabaptistes, ces fils ressuscités (ils n'avaient jamais été morts en réalité) du Donatisme. Le Donatisme et l'Anabaptisme avaient compté et comptaient parmi eux des saints, et des brigands comme les circoncellions et les bandes de Münster. C'était la conséquence de leur ultra-spiritualisme, de leur ultra-individualisme, de leur ultra-subjectivisme. L'Esprit! L'Esprit! tel était leur grand mot d'ordre.

L'Eglise est la sainte fiancée de Christ, sans tache, sans ride, qui exige la sainteté de ses fidèles et de ses ministres. Les sacrements administrés par des pasteurs non saints sont nuls. Pas de rapport avec l'Etat, ses charges, etc. — Tandis que le système romain rattachait toutes les générations aux grâces de l'Eglise par des liens indissolubles, le système sectaire repoussait le joug de toute autorité extérieure, les grâces magiques et les sacrements, et semblait jeter un défi à toutes les lois constitutives de l'histoire et de la nature[1]. Et cependant — comme les extrêmes se touchent toujours — il y avait entre le Romanisme et l'Anabaptisme plus d'une analogie. C'est ce que Calvin fit observer au cardinal Sadolet. « Nous sommes oppugnez de deux sectes, lui écrit-il, qui semblent estre moult différentes. Car en quoy conviennent le pape et les anabaptistes? Et toutes fois (à fin que tu cognoisses Satan n'estre jamais si couvert, que de quelque costé il n'apparoisse) tous deux ont un mesme moyen, duquel ils tâchent à nous opprimer. Car quand ils se vantent ainsi arrogamment de l'Esprit[2], ils ne tendent certes à autre chose (la parole de Dieu opprimée et ensevelie) sinon à donner lieu à leurs mensonges. Et toy, Sadolet, choppant du premier pas au seuil de l'huis as esté puni de l'injure que tu as faite au Saint-Esprit, le séparant et divisant de la Parolle... La Parolle est comme la touche, où l'on esprouve l'or, etc. Apprens donc par ta faute, qu'il n'est point moins insupportable, de se vanter de l'Esprit sans la Parolle, qu'il est maussade de mettre en avant la Parolle sans l'Esprit[3]. » — Dogmatiquement, Romanistes et Anabaptistes rabaissaient l'autorité de la Parole; ecclésiastiquement, ils étaient opposés à la distinction entre l'église invisible et l'église visible.

III

Dès le premier jour, Luther avait protesté énergiquement contre les Romanistes et les Anabaptistes : « Il est clair, dit-il, que la sainte Eglise n'est pas attachée à Rome; mais, par tout le monde, elle est rassemblée par la foi, spirituellement et non corporellement... L'Eglise catholique extérieure, nous la voyons tous ; donc elle ne peut pas être la vraie église, qui est crue, qui est une communauté et une réunion des saints dans la foi; mais personne ne voit, si ce

1. J. A. Dorner, *Histoire de la théologie protestante* (trad. Alb. Paumier), 1870, p. 110. — 2. Voir plus loin l'habile définition de l'Eglise donnée par le cardinal. — 3. *Opera*, V, p. 393. — *Opuscules*, p. 152.

n'est celui qui est saint et croyant. Les signes par lesquels on peut constater où, dans le monde, est cette Eglise, sont le baptême, les sacrements, et l'Evangile, et non pas Rome, ni ce lieu, ni un autre. Car là où il y a le baptême et l'Evangile, personne ne doit douter que là il y ait des saints [1]. »

Luther reconnaît que l'usage fait appeler aussi Eglise le système constitué par une hiérarchie de personnes chargées de certains actes de culte et d'une certaine juridiction. Mais cet usage n'a pas été « sans induire en graves erreurs beaucoup d'âmes », et pas un mot, dans les Ecritures, ne dit que cette hiérarchie soit voulue de Dieu.

Ces deux églises, Luther les désigne par des mots différents. « L'une qui naturellement est fondamentale, essentielle, vraie, nous voulons l'appeler la chrétienté spirituelle, intérieure. L'autre qui est faite et extérieure nous voulons l'appeler corporelle, extérieure. Non pas que nous voulions séparer l'une de l'autre, pas plus que quand je parle d'un homme, et que, quant à son âme, je le nomme homme spirituel, et que, quant à son corps, je le nomme homme corporel [2]. » — On serait tenté de croire que Bellarmin avait le traité de Luther devant les yeux, tant sa définition est la contradiction de celle du Réformateur allemand.

D'autre part, Luther ne s'oppose pas avec moins de vigueur aux anabaptistes : « Si nous ne voulons supporter aucune mauvaise herbe, il n'y aura aucune église. Et les fanatiques qui ne veulent avoir entre eux aucune mauvaise herbe, indiquent seulement par là qu'il n'y a point parmi eux de bon grain ; c'est-à-dire qu'en voulant être seulement du bon grain et une église pure, avec leur trop grande sainteté, ils font seulement qu'ils ne sont pas une église, mais une simple secte du diable [3]. »

Il est inutile de montrer l'accord fondamental entre Luther et Calvin : il y a parfois identité d'expressions : Qu'est-ce que la « chrétienté spirituelle, intérieure », sinon le « corps mystique » ? et qu'est-ce que l'Eglise « corporelle, extérieure », sinon la « chose corporelle, » dont parle Calvin ? sans qu'un Réformateur plus que l'autre veuille séparer ce qui est inséparable.

Malheureusement, si Luther et Calvin partent du même point, ils ne suivent pas tout à fait la même direction. La confession de foi d'Augsbourg (art. VII et art. VIII) définit l'Eglise : « l'assemblée des saints (*congregatio sanctorum*), dans laquelle l'Evangile est enseigné correctement (*recte*), et où les sacrements sont administrés correctement (*recte*). Car il suffit (*satis est*) pour la vraie unité de l'Eglise qu'on s'accorde sur la doctrine de l'Evangile et l'administration des sacrements... Quoique l'Eglise soit proprement l'assemblée des saints (*congregatio sanctorum*), et vraiment croyants, il se trouve dans cette vie, parmi les fidèles, beaucoup d'hypocrites et de méchants ; il est permis d'user des sacrements qui sont administrés par les méchants... Les sacrements et la parole, à cause de l'or-

1. Luther, *Vom Papsttum zu Rom wider den hochberuhmten Romanisten zu Leipzig*, 1530 (éd. Weimar VI, p. 301. — 2. *Ibid.*, p. 296, 297. — 3. Luther, *Anmerkungen über den Evangelisten Mathäus*, 1538, chap. XIII, vers. 37 (édit. Walch, VII, p. 304).

dination et du mandat de Christ, sont efficaces quoiqu'ils soient présentés (*exhibeantur*) par les méchants.... C'est pourquoi l'on condamne les Donatistes et semblables[1]. »

Or il est impossible de ne pas être frappé du fait que la Confession d'Augsbourg juxtapose le terme caractéristique de l'anabaptisme : congrégation des saints (*congregatio sanctorum*), et l'une des pensées caractéristiques du romanisme : la correction (*recte*) de la parole et des sacrements. Une juxtaposition des deux éléments, présentés sous leur forme exagérée, peut-on dire, n'est pas une conciliation ; elle est même, semble-t-il, un indice du contraire[2]. Et en effet, Luther, entre une idée trop individualiste, trop piétiste de l'Eglise, à gauche, et une idée trop multitudiniste, trop hiérarchique, à droite, oscille jusqu'à ce que trois faits fassent tomber le luthéranisme à droite[3]. Le premier fait, c'est la conception du sacrement qui est, en définitive, un don de Dieu administré par le moyen de l'Eglise. Et cette conception mènera à l'Eglise des pasteurs[4] (*Pastorenkirche* ou Eglise hiérarchique). Le second fait, c'est le découragement de Luther en face de la nouvelle chrétienté. Il n'a pas d'hommes pour atteindre son idéal, pour réaliser son programme primitif : il abandonne tout aux princes, à l'Etat, pour qu'ils constituent une église-école. Voici le fameux passage : « Si on avait les gens et les personnes qui désirassent sérieusement être chrétiens, les règlements et l'organisation seraient bientôt trouvés. Mais je ne puis et ne veux pas encore (*ich kan und mag noch nicht*) organiser et édifier une telle paroisse et assemblée, par ce que je n'ai pas encore les gens et personnes pour cela (*Ich habe noch nicht Leute und Personen dazu*). Je n'en vois pas beaucoup qui y poussent (*dazu dringen*). S'il advient que je doive le faire et y sois poussé (*dazu gedrungen*), que je ne puisse pas faire autrement en bonne conscience, je ferai volontiers ce qui me concerne, du mieux possible[5]. » Le troisième fait, c'est le manque de sens pratique chez Luther, le manque de ces dons d'organisation que devait posséder à un si rare degré Calvin[6].

1. *Ph. Melanchtonis Opera*, XXVI, p. 276, 277. — 2. Voir plus loin. — 3. Werdermann, p. 278.

4. Il est à remarquer que la Confession de foi d'Augsbourg avait dit : d'abord la Parole de Dieu, puis les sacrements. Mais Luther, dans le passage cité plus haut, avait deux fois dit : le baptême, les sacrements et l'Evangile ; et : le baptême et l'Evangile. — Ce caractère de l'Eglise luthérienne d'être l'Eglise des pasteurs se trahit dans les subtils développements de Ritschl : « Enfin, comme moyen nécessaire à l'existence de l'Eglise en tant que société morale, douée des signes de la tradition et des mœurs, et pour la réalisation de son but supérieur par la propagation de la Parole de Dieu, et l'administration des sacrements, il faut considérer la distinction entre le corps des fonctionnaires (*Beamtenstand*) que sont les ministres de la Parole divine, et les autres fidèles (*Bekennern*). Le ministre de la Parole constitue le signe politico-juridique de l'Eglise. Sans parler de la famille, dans laquelle le père est le porteur naturel de l'autorité, toute communion morale s'accomplit seulement par l'opposition juridique (*rechtliche*) des directeurs et des dirigés. » Ritschl, *Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche*, dans *Stud. u. Kritik.*, 1859, p. 189 et ss., p. 219.

5. 1526, *Deutsche Messe*, *D. M. Luthers Werke* (édit. Weimar) XIX, p. 75.

6. « La cause de ce développement insuffisant, au point de vue pratique, de l'Eglise, réside dans la personnalité de Luther, dans ce qui, en un sens, fait sa grandeur, dans son idéalisme absolu, auquel l'idée suffit, qui espère tout de l'idée, et auquel manque le sens de l'organisation, de l'arrangement pratique. « Le manque de sens organisateur, dit J. Köstlin, ne provenait pas seulement de sa conception religieuse,

A cause de ces trois faits, pour ces trois raisons, l'Eglise luthérienne alla à la dérive, et abandonnant l'idéal presque ultraprotestant qu'avait au début évoqué Luther, elle revint avec Mélanchthon déjà, avec Mélanchthon lui-même, à une conception trop inférieure, à la conception catholique. C'est dans les *Loci* de 1559 que nous constatons cette chute. — Il n'y a plus de distinction entre l'Eglise invisible et l'Eglise visible, ou plutôt celle-ci seule reste. « Toutes les fois que nous pensons à l'Eglise, ayons devant les yeux l'assemblée des *appelés* (*cœtum vocatorum*) qui est l'Eglise visible, et ne rêvons pas (*somniemus*) qu'il y ait ailleurs des *élus*, si ce n'est pas dans cette assemblée visible (*in hoc ipso cœtu visibili*)... Et Dieu ne se montre pas ailleurs que dans l'Eglise visible, dans laquelle retentit l'Evangile. Et ne nous imaginons pas (*nec fingamus*) une autre Eglise invisible et muette d'hommes vivant cependant dans cette vie; mais que nos yeux et notre esprit se fixent sur l'assemblée des *appelés*, c'est-à-dire des professant l'Evangile de Dieu. » — Ces étranges, ces incroyables déclarations [1], nous le répétons, sont de Mélanchthon lui-même, de 1559, au début du chapitre XII sur l'Eglise. C'est à ce point qu'il ne reste plus qu'une Eglise école, constituée par ces trois choses: la connaissance de Christ, la doctrine et le ministère des docteurs, — avec deux catégories de membres, les enseignants et les enseignés (*est discrimen inter discentes et auditores* [2]). — Bellarmin pourrait être content.

Pour achever de fixer à peu près nos idées sur la conception ecclésiastique de Luther, il va nous suffire de reproduire deux ou trois jugements.

M. le professeur Müller montre que, pour Luther, l'Eglise est la congrégation des saints, dans laquelle l'Evangile est enseigné correctement (*recte*), les sacrements sont distribués correctement (*recte*). Cela suffit (*satis est*). Peu importent les traditions humaines, les cérémonies instituées par les hommes, les rites.

mais provenait de toute sa mentalité, de son éducation, et pas seulement de la grandeur de son esprit, mais aussi de ses lacunes. Il avait la vue très claire, très nette des grandes questions; il avait le courage hardi pour combattre les grandes oppositions. Mais il n'était pas doué de façon à prendre des précautions, à trouver des transitions, à faire les essais de conciliation que nécessitent les situations concrètes, les besoins de la vie commune. » Luther n'est jamais intervenu, de son propre mouvement, dans les formes extérieures de l'Eglise, pour les transformer d'une façon créatrice. Il attendait, plein d'espoir, que tout se fît tout seul. « Dans les sermons de Luther, dit encore J. Köstlin, on ne trouve à ces questions et à ces problèmes, ni solution, ni réponse; il ne s'en occupe même pas. Il exprime hardiment son espoir, et laisse le reste à Dieu. » « Pour la Réforme allemande, l'Eglise invisible est au fond toujours restée la seule Eglise. Et c'est avec peu de préoccupation, avec peu de plaisir que Luther vit l'évolution des événements. Presque toujours même en Saxe, il laissa aux autres la question d'organisation. Il est vrai que souvent il le sentit: les choses auraient dû aller autrement.... Mais il n'en vint jamais à une intervention énergique. L'Eglise est essentiellement restée ce que Luther en avait fait, en théorie : une administration de la Parole et des sacrements sans communauté. » (Wilhelm Hönig, *Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff, in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, 1894, p. 60, 61.)

1. En voici le texte original : « Quotiescumque de ecclesia cogitamus, intueamur cœtum vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso cœtu visibili... nec alibi se patefecit Deus, nisi in Ecclesia visibili, in qua sonat vox evangelii... nec etiam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens cœtum vocatorum, id est profitentum evangelium Dei intueantur. » (*Ph. Melanthonis, Opera*, XXI, p. 826.)

2. Voir Wilhelm Hönig, *Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff*, 1894, p. 73-75.

La question : qu'est-ce qui est nécessaire à l'organisation de cette société ? ne se pose même pas. Tout ce qui est affirmé, c'est que le mélange du bien et du mal dans l'Eglise ne compromet pas, pour le croyant, l'efficacité de la Parole et des Sacrements (... *sunt efficacia, etiam si per malos exhibeantur*). « Le besoin de certitude personnelle du salut est affirmé d'une façon si isolée, si exclusive, que l'on ne voit pas comment on arriverait à constituer une véritable Eglise et, en fait, on y arrive seulement en acceptant ce qui est de tradition, et en le revisant simplement, sans aucun nouveau principe générateur. » Plusieurs commentateurs luthériens félicitent Luther de n'avoir pas compromis l'unité des deux conceptions de l'Eglise. « Mais ce résultat n'est guère obtenu qu'au détriment de l'Eglise visible » : elle est négligée. « La passivité de l'esprit luthérien domine la théorie et encore plus la pratique [1]. » — M. le professeur Lang dit : « Si l'on prend les traits généraux, et si l'on néglige maintes hésitations et modifications, l'Eglise de Luther paraît être, en première ligne, une organisation objective et un don d'en haut, une institution publique, une fondation qui a pour but d'annoncer l'évangile de Christ et d'élever les peuples dans un esprit chrétien... »

« Pour Calvin, l'Eglise n'est pas seulement un établissement de sanctification (*Heiligungsanstalt*), mais en même temps un établissement de salut (*Heilsanstalt*) dans lequel, par la parole et l'esprit de Dieu, l'élu s'approprie son salut. L'idée de la prédestination n'empêche pas l'Eglise d'être un établissement, mais elle n'est pas seulement établissement, elle est aussi société, association (*Gemeinschaft, sociale Genossenschaft*). L'élément subjectif ne disparaît pas sous l'élément objectif. Plutôt, dans la mesure où l'Eglise est institution, dans la même mesure elle est en même temps, pour Calvin, société. C'est en cela que consiste le progrès accompli par Calvin sur Luther. Il n'y a pas contradiction entre l'idée d'Institution et l'idée de Société. Toutes deux sont contenues dans l'idée d'élection, et elles se pénètrent réciproquement pour former l'idée de l'Eglise. Depuis les temps primitifs, Calvin a le premier (*allererst*) rendu son importance à l'idée de la communauté [2]. »

Et c'est précisément le fait que souligne M. Loofs (si Müller et Lang sont réformés, Loofs est luthérien). « Tout d'abord, dit-il, il faut signaler le fait que le calvinisme donna à la communauté évangélique, aux communautés évangéliques, une tout autre importance que l'Eglise d'Etat luthérienne (*Das lutherische Landeskirchentum*) [3]. »

Nous ne voudrions pas donner à notre exposé — incomplet — une apparence trop absolue. Et nous concluerons en présentant la question sous un autre aspect. Les ressemblances entre Luther et Calvin sont très visibles, mais surtout entre Calvin et le Luther primitif. Voici en effet ce qui est arrivé. Tandis que Luther, après avoir exprimé certaines idées, les a, en pratique, abandonnées, Calvin les a conservées, précisées, corrigées et fortifiées. De nouveau nous rencontrons ce fait curieux : Calvin semble avoir mieux compris Luther que beaucoup de luthé-

1. K. Müller, *Symbolik*, p. 322-328. — 2. Lang, *Johannes Calvin*, p. 86, 87. — 3. Loofs, *Zum Gedächtniss Calvins*, p. 134; dans *Stud. u. Krit.*, 1910.

riens, que les successeurs immédiats de Luther. Calvin a sauvé quelques-unes des idées premières de la Réformation luthérienne, et comme on l'a dit : le Luther logique, c'est Calvin [1]. — Et de cette première conclusion voici une seconde, qui est inséparable. Par sa fermeté et par sa logique, Calvin a sauvé le protestantisme d'un retour au catholicisme qui l'aurait recouvert et anéanti. Que serait-il advenu du protestantisme de Luther, s'il avait été livré à Mélanchthon, s'il n'avait pas été repris et continué par Calvin ? — L'histoire de la théorie de l'Eglise est une indication : il y en a d'autres [2].

1. *Jean Calvin*, IV, p. 423. — Th. Werdermann, p. 279.

2. Une discussion s'est élevée sur les idées ecclésiastiques de Luther. A cette discussion ont pris part Paul Drews, professeur à Halle, dans un supplément (*Ergänzungsheft*) de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1908 : « Est-ce que l'Eglise d'Etat (*das Staatskirchentum*) correspondait à l'idéal de Luther ? » H. Hermelink, privat-docent à Leipzig, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. XXIX, (1908), p. 268-322 : « A propos des idées de Luther sur la communauté idéale (*Idealgemeinde*) et l'autorité civile », et p. 479-489, « Encore un mot (*Ein Nachwort*) ; » Karl Müller, professeur à Tubingue : « L'Eglise, la communauté, et l'autorité civile, d'après Luther », 1909 ; le professeur Karl Holl, de Berlin, dans un supplément de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1911 : « Luther et le gouvernement de l'Eglise par l'autorité civile », (*das landesherrliche Kirchenregiment*). — J'ajoute que ces études ont été résumées et appréciées par le professeur Kattenbusch, de Halle, dans le numéro du 12 novembre 1911, de la revue hebdomadaire *Preussische Kirchenzeitung*.

Nous résumons aussi brièvement que possible. Depuis l'ouvrage de Rieker (*Die rechtliche Stellung*, etc.), paru en 1893, tout le monde, sauf d'assez rares exceptions, a admis que le développement des rapports entre l'Etat et l'Eglise, c'est-à-dire, le développement de l'Eglise d'Etat (*das Landeskirchentum*) avait son origine dans les conceptions fondamentales des Réformateurs, tout particulièrement de Luther. Ces idées venaient du moyen âge. Le pape n'avait-il pas confié certaines provinces à certains princes ? et du moment que le sacerdoce était universel, le rôle des laïques n'était-il pas plus facile encore à justifier ? etc.

La vraie question est celle-ci : Est-ce que l'idéal, que décrit Luther dans la *Messe allemande* (1526), n'a pas constitué sa véritable idée ecclésiastique, conservée par lui longtemps, jusqu'à sa fin ? Rieker estime que ce fut une idée passagère. Drews pense que ce fut l'idée la plus profonde, l'idée qui domine les désirs et les espérances de Luther. D'abord Luther crut naïvement au christianisme des princes qui adoptèrent la Réformation. Dans sa lettre à la Noblesse de la nation allemande (1520) il désire voir ces princes chrétiens opérer la Réformation. — L'expérience le désenchante. Il écrit alors son traité. « De l'autorité civile, jusqu'à quel point on doit lui obéir » (1523). Et avec sa naïveté habituelle, il place sa confiance dans les communautés. Mais la déception se produit encore (guerre des paysans, etc.). Et alors Luther en arrive à l'idée qu'il faut se contenter de ce qui existe, pourvu que le droit de l'Evangile et des vrais chrétiens soit reconnu. Seulement il ne renonce pas à son idéal. Il aide, il est vrai, l'autorité civile à prendre en main le gouvernement de l'Eglise. (La visitation en Saxe, 1527.) Mais enfin l'Eglise d'Etat restait, à ses yeux, un expédient, pour créer une organisation quelconque, et éviter l'anarchie. — Au même moment, et ignorant le travail de Drews, Hermelink, étudiant le même sujet, loin de combattre la thèse de Rieker, la poussait à l'extrême. Ce prétendu idéal dont Luther parle dans la *Messe allemande*, n'a pas d'importance ; il est le produit momentané de préoccupations eschatologiques, et doit être jugé d'un point de vue apocalyptique... Luther n'a pas eu sérieusement de telles idées. Luther a parfaitement estimé que l'autorité civile, qui est représentée par des chrétiens baptisés, a été instituée par Dieu tout au moins pour aider à l'organisation de l'Eglise. — Karl Müller ne partage complètement ni les idées de Drews, ni les idées d'Hermelink. Il les combine, peut-on dire, et donne au développement de Luther plus d'unité. Luther n'a jamais accordé aux règles ecclésiastiques qu'une importance relative ; même sans ordre extérieur, la prédication de l'Evangile peut avoir lieu. L'important est donc d'écarter les obstacles, en particulier les papistes qui tyrannisent les consciences ; et comme cela ne peut se faire sans contrainte (*Gewaltmassregel*), Luther appelle à son aide l'autorité civile. Mais d'après Müller, en 1520, Luther a plutôt parlé du *devoir* de l'autorité civile que de son *droit*. Et puis, toujours, Luther a refusé de déduire de l'Evangile des règles pour l'Eglise. Et si Müller accorde que l'idéal de Luther était sérieux, il estime que Luther ne pensa jamais à

IV

En 1526, dans son *Commentarius de vera et falsa religione*, dédié au roi de France, François Ier, Zwingle avait nettement distingué deux genres (*genera*) d'Eglise, deux sens de ce mot[1]. En un sens, l'Eglise est la réunion des fidèles et des infidèles qui simulent la foi[2]. » En un autre sens, l'Eglise, c'est la colombe de Christ, « la communion des saints, de tous les fidèles[3]. » Cette vraie « épouse de Christ » (*Hausfrau Christi*) est « inconnue aux hommes[4]. » — En 1530, Zwingle rédigea sa *Fidei christianæ expositio*, la dédia de nouveau au roi de France, et la lui fit parvenir. Elle fut publiée en février 1536[5]. Ici tout est plus nettement précisé. « Nous croyons une sainte Eglise catholique, c'est-à-dire universelle, qui est ou visible ou invisible. Elle est invisible, comme Paul l'enseigne, celle qui descend du ciel, qui, sous l'illumination de l'esprit de Dieu, connaît Dieu et l'embrasse. De cette Eglise font partie tous ceux qui, dans l'univers, croient. Elle est appelée invisible, non point parce que ceux qui croient sont invisibles, mais parce qu'il n'est pas évident aux yeux humains qu'ils croient : les fidèles ne sont connus (*perspecti*) que de Dieu et d'eux-mêmes. L'Eglise visible n'est pas le pontife romain avec ceux qui portent thyare, mais tous ceux qui dans l'univers ont donné leur nom à Christ. Parmi eux il y en a qui sont à tort appelés chrétiens, alors qu'intérieurement ils n'ont pas la foi. Il y en a donc dans l'Eglise visible qui ne sont pas membres de l'Eglise élue et invisible[6]. »

Les trois Réformateurs sont parfaitement d'accord sur le point essentiel : la distinction des deux Eglises. Mais il y a lieu de remarquer qu'en rédigeant sa première édition de l'*Institution* (de 1536), Calvin ne pouvait avoir entre les

régulariser cet idéal, et à en déduire des règles. — L'autorité doit écarter les obstacles à la prédication. Sans doute il vaudrait mieux que les communautés se constituassent elles-mêmes, mais elles n'en sont pas capables. Le droit de l'autorité est clair. — Enfin M. Holl, tout en approuvant Müller, tout en reprochant à Drews d'avoir trop fait de Luther un sanguin, qui change d'idées sous l'influence des événements, se rapproche beaucoup, dans la conclusion, de Drews. Finalement ses efforts n'ont servi de rien. La puissance des faits fut plus forte que sa théorie. Une fois la Visitation faite au nom de l'Electeur, celui-ci parut, en dépit de tout ce qu'on peut dire, comme celui auquel étaient confiées les affaires ecclésiastiques. « Mais d'autre part, tous les efforts actuels pour assurer à l'Eglise plus d'autonomie et plus de liberté, peuvent légitimement se mettre sous l'autorité de Luther. »

On voit qu'en définitive il s'agit ici de *nuances* et que des savants également bien informés, également impartiaux, usant des meilleures méthodes de la critique, arrivent, sur ces nuances, à des conclusions opposées. Je dis nuances, non pas en ce sens que les divergences portent sur des points insignifiants, mais en ce sens que ces divergences se meuvent entre certaines limites très fixes. Luther a eu deux idées : une idéaliste, l'autre pratique, et Luther a fini par laisser toute la place à l'idée réaliste. Sur ce résultat tout le monde est d'accord. — C'est à ce résultat que nous sommes nous-même arrivé. Nous n'avons donc rien à modifier. Ce sur quoi l'on discute, c'est uniquement sur le rapport purement théorique de ces deux idées. « Il est très difficile, dit Kattenbusch, de dérober aux sources leur secret, d'une manière tout à fait certaine L'opinion que l'on a de la personnalité de Luther joue naturellement son rôle... »

1. *Huldrici Zwinglii Opera*, 1832, IV, p. 228. — 2. *Ibid.*, p. 126. — 3. *Ibid.*, p. 131. — 4. *Ibid.*, p. 130. Voir R. Stæhelin, *H. Zwingli*, 1897, II, p. 207. — 5. *H. Zwinglii Opera*, V, p. 42. — 6. *Ibid.*, V, p. 58.

mains que le premier traité de Zwingle, où il n'y a pas les mots visible et invisible. C'est seulement en rédigeant sa seconde édition (de 1539) que Calvin put avoir en main le second traité de Zwingle. On comprend que Ritschl ait écrit : « Le premier chez qui se trouve la distinction est Zwingle. Dans son *Expositio christianæ fidei*, à François I[er], il explique que l'Eglise universelle, qui est l'objet de la foi, est ou visible ou invisible[1]. »

V

Toutefois le Réformateur qui a exercé une véritable influence sur Calvin, ce n'est pas Zwingle, c'est Bucer[2]. Laissons parler un des savants qui l'ont le plus étudié, et avec le plus de sympathie : « Sous l'influence des communautés anabaptistes de saints, Bucer n'avait pas placé, à titre d'élément constitutif de l'Eglise, comme Luther et la Confession d'Augsbourg, en première ligne, les dons objectifs de Dieu, la parole et les sacrements; mais il avait placé, subjectivement, au premier plan les individus qui forment l'Eglise. Bucer ne doute pas cependant, comme les anabaptistes, que les vrais chrétiens ne se laissent très bien distinguer des impies, parce qu'ils sont absolument sûrs de leur foi, et sont inébranlablement fondés dans leur état de salut. Pour exprimer cette conception

1. *Stud. u. Krit.*, 1859, p. 196. — Nous devons rappeler la doctrine romaine sur l'*âme* et le *corps* de l'Eglise, dont nous avons parlé plus haut. Cette doctrine n'est pas très facile à saisir, et les apologistes catholiques s'en servent parfois pour donner à l'autre doctrine : « hors l'Eglise, point de salut », une restriction telle qu'on se demande ce qu'il en reste. Reste-t-il tout ? ne reste-t-il rien? On hésite. Ainsi le Père Monsabré : « Messieurs, *nous n'adoucirons rien ; nous expliquerons*. La formule : « hors l'Eglise, point de salut, » si brutale en apparence, n'a besoin que d'une sage interprétation, pour braver l'indignation et narguer les faux attendrissements de ceux qui nous la reprochent. » Et l'*âme* de l'Eglise devient une Eglise invisible dont on n'aperçoit nulle part les limites. « Ce n'est pas la mesure du corps de l'Eglise qu'il faut appliquer à son âme, on n'en peut bien connaître les véritables dimensions que par les opérations d'une statistique mystérieuse, dont le résultat est su de Dieu seul. » Et alors, dans cette « invisible société des *justes* auxquels le Christ a appliqué les effets de la rédemption », nous trouvons les *excommuniés*, frappés par erreur et qui portent patiemment leur peine, les *apostats* chez qui la foi se réveille; les *hérétiques* et les *schismatiques*.... Ah! ici c'est un peu plus obscur. « Les hérétiques et les schismatiques sont hors de l'Eglise visible. Mais leurs enfants, régénérés par le baptême et moissonnés par la mort, avant, etc. » Alors, les *enfants* des hérétiques et des schismatiques, et pas les hérétiques et les schismatiques? Ce n'est pas encore cela : car « en pleine hérésie et en plein schisme, il y a des milliers d'âmes simples » auxquels Dieu accorde ses grâces « par égard pour leur bonne foi et leurs religieuses aspirations. » — Enfin les *infidèles*. Il y a ceux qui « obéissent à la loi de justice et de rectitude imprimée dans la conscience humaine. » Et alors, « même au sein des ténèbres et de la corruption des Gentils, le Christ rédempteur a trouvé en tout temps et trouve encore le moyen de dilater l'âme de son Eglise ; et cela suffit pour me préserver de toute investigation téméraire sur les retards qu'il a apportés à incorporer les nations infidèles dans la société extérieure et visible qu'il a fondée. » — Ainsi l'Eglise « ne condamne que ceux qui par négligence coupable, mauvaise volonté notoire, entêtement criminel, n'entreront ni dans le corps ni dans l'âme de l'Eglise. » (P. Monsabré. *Exposition du dogme catholique*, Carême, 1881. Conférences de Notre-Dame de Paris, septième édition, 1900, p. 122-134.) — Nous avons cru devoir, par impartialité, signaler ces explications de l'Eglise catholique. Nous ne saurions les discuter. Faudrait-il conclure : L'Eglise catholique serait la plus tolérante des Eglises, si elle n'était la plus intolérante? ou bien : L'Eglise catholique serait la plus intolérante des Eglises, si elle n'était la plus tolérante ? Que d'idées et que de textes il serait facile de citer.

2. Il ne faut pas oublier les explications que nous avons données relativement à l'influence de Bucer sur Calvin dans l'Appendice de notre précédent volume.

religieuse il se sert de la définition traditionnelle de l'Eglise, *numerus electorum*, la totalité des élus. Cette définition lui donne la possibilité de repousser l'idéal donatiste des anabaptistes qui détruisent toute église de multitude (*Volkskirche*), comme si, dans les communautés chrétiennes, il ne pouvait y avoir que de vrais saints : car Dieu seul sait, en vertu de son élection, qui appartient vraiment à la communauté des croyants[1]. »

Ainsi chez Bucer nous trouvons : 1° l'élément objectif sur lequel insiste le Luthéranisme : partout où il y a la Parole de Dieu et la foi il y a Eglise; 2° l'élément subjectif : l'Eglise est composée par les élus, *numerus electorum*[2].

Toutefois si, chez Luther, on note bientôt une tendance à exagérer l'élément objectif, d'où sort l'Eglise-hiérarchie, chez Bucer, on note bientôt une tendance à exagérer l'élément subjectif, d'où sort la conception anabaptiste. « Quand nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur la conception de Bucer, nous ne pouvons pas ne pas y reconnaître des analogies évidentes avec la conception anabaptiste[3]. »

Et cependant il y a un point — et il est capital — sur lequel les deux conceptions diffèrent. Bucer parle toujours des *élus* et jamais des *saints*. Par là il sauve l'idée de l'Eglise de multitude (*Volkskirche*) et maintient le baptême[4].

Une fois de plus, nous arrivons au résultat signalé dans nos précédentes études. — Les prédécesseurs de Calvin avaient déjà été amenés à indiquer presque tous les éléments d'une vraie dogmatique et d'une vraie ecclésiologie évangéliques. Calvin a connu les idées de ses prédécesseurs; Calvin a pris son bien où il l'a trouvé, et on peut noter toute une série d'expressions et d'idées qu'il n'a pas inventées, qu'il s'est appropriées; mais il se les est appropriées en les combinant, en les plaçant dans un milieu différent, le milieu de sa personnalité, dirais-je, le milieu de sa propre piété et de sa pensée : de telle sorte que le débat reste interminable, si l'on s'en tient à des textes isolés. — L'influence de Luther et celle de Bucer sur Calvin sont indéniables, comme est indéniable l'originalité de Calvin, qui a classifié, élagué, combiné, et produit cet organisme original, vivant d'une vie propre, qui s'appelle le calvinisme, l'originalité de Calvin qui en particulier a fait de lui le créateur et l'organisateur non pas d'une Eglise calviniste, mais de l'*Eglise protestante*[5].

1. Lang, *Die Reformation*, 5 octobre 1902, p. 47. — 2. Lang, *Das Evangelien Kommentar Martin Butzers*, 1900, p. 176, 177. — 3. *Ibid.*, p. 187. — 4. *Ibid.*, p. 188, 189.

5. C'est surtout en ecclésiologie que se trouve vraie la remarque de Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche*, 1876, p. 42 (citée par Werdermann, p. 249, n. 3) : « Calvin dépend dogmatiquement des trois Réformateurs plus anciens. Mais il est supérieur aux trois, sinon par l'originalité de ses idées, du moins par son talent dogmatique. » Kampschulte : « La doctrine de l'Eglise est une des plus importantes et qui a eu le plus de conséquences dans le système de Calvin. » (*J. Calvin*, I, p. 265.) — Warfield : « Par ce programme, Calvin n'est devenu rien de moins que le créateur de l'Eglise protestante. » (*John Calvin, the Man and his Work*, 1909, p. 17.) — Lang : « L'organisation ecclésiastique de Calvin reste un des plus grands titres d'honneur de la Réformation. Et en même temps nous avons vu que son organisation est sortie de sa piété. C'est son caractère religieux qui a fait de lui l'organisateur de l'Eglise. » (*Johannes Calvin*, p. 88.)

TROISIÈME PARTIE

Calvin après 1536.

I



E 1536 à 1543, sept ans s'écoulèrent; sept ans, pendant lesquels Calvin fait des expériences, et des réflexions. Le théoricien dans son cabinet devient un praticien dans la ville, et quelquefois dans la rue. Il se livre à des essais, d'abord dans son premier séjour à Genève, où il échoue, ensuite dans sa petite église de Strasbourg, où il réussit. Enfin de retour à Genève, il se met définitivement à l'œuvre. En même temps par la parole et la plume, dans ses traités et ses lettres, il expose, précise, clarifie et fortifie son idée. C'est de ce développement que nous avons maintenant à noter les documents et les étapes.

Calvin, retenu malgré lui à Genève par Farel[1], fut subitement appelé à mettre en pratique la théorie qu'il venait d'exposer au monde chrétien. Trois documents nous renseignent sur ce premier essai d'organisation, trois documents qui forment un seul et même bloc, et à l'ensemble desquels, pour ce motif, nous appliquerons ce que le professeur Warfield dit de l'un d'eux, des *Articles :* « C'est la *Grande charte* des libertés de l'Eglise; elle l'est, aussi certainement que la *Magna charta* est la charte des droits de l'Angleterre[2]. »

Ces trois documents sont les *Articles* de 1537, déposés le 10 novembre 1536 et acceptés en janvier 1537; « *l'Instruction et confession de foy* dont on use en l'Eglise de Genève », ou le *Catéchisme;* la « *Confession de la foy*, laquelle tous bourgeois et habitans de Genève et subjectz du pays doibvent jurer de garder et tenir, extraicte de l'instruction dont on use en l'Eglise de la dite ville[3]. » Ces deux derniers documents ont été rédigés entre le dépôt et l'acceptation des *Articles*[4]. Telle est la *Magna charta* de 1537.

Calvin, selon le programme de son *Institution*, organise l'Eglise sur le triple fondement de la foi, des sacrements, et de la discipline. « Nous entendons que la

1. Voir *Jean Calvin*, II, p. 236. — 2. B. B. Warfield, *J. Calvin, The man and the work*, p. 16. — 3. *Le Catéchisme français*, de Calvin, publié en 1537, avec deux notices par Albert Rilliet et Théophile Dufour, 1878, p. XVIII. — Voir *Opera* XXII. — 4. *Ibid.*, Xa, p. 5-14.

droicte marque pour bien discerner l'Eglise de Jesuchrist est quant son sainct evangille y est purement et fidèlement presché, annoncé, *escouté et gardé;* quant les sacremens sont droictement administrez, encores qu'il y ayt quelques imperfections et faultes, comme toujours il y en aura entre les hommes... Toutesfois pource qu'il y a toujours des contempteurs de Dieu et de la sacrée Parolle... nous tenons la discipline d'excommunication estre une chose saincte et salutaire entre les fidèles, comme véritablement elle a esté instituée de nostre Seigneur pour bonne raison [1]. »

En conséquence, Calvin commence par demander que tout habitant de Genève prête serment à la Confession de foi. « Il y a, dit-il, des supersticions contrepétantes contra la parolle de Dieu. » « Pour le droict commencement de l'Eglise, » que chacun donc se décide à « fère confession et rendre rayson de sa foy [2]. »

Puis, dans cette Eglise, dont les membres sont ainsi connus, Calvin organise des charges. La première est celle du pasteur : « Les ministres de la Parolle, desquelz proprement l'office est d'administrer tout ce que apartient aux mistères de Dieu [3]. » Un article du Catéchisme (résumé dans la Confession) est consacré aux « pasteurs de l'Eglise et leur puissance. » « Puisque le Seigneur a voulu que tant sa Parolle que ses sacremens soyent dispensez par le ministère des hommes, il est nécessaire qu'il y ait des pasteurs ordonnez aux Eglises, lesquelz enseignent le peuple, et en publiq et en privé, de pure doctrine et administrent les sacremens et, par bon exemple, instruissent tous à saincteté et pureté de vie [4]. » — « Les vrays ministres de la Parolle de Dieu sont messagiers et ambassadeurs de Dieu, lesquelz il fault escouter comme luy-mesme [5]. » — Et alors vient le célèbre portrait du pasteur, portrait auquel Calvin n'aura jamais plus rien à ajouter : « Pourtant qu'ilz osent hardiment toutes choses par la parolle de Dieu, de laquelle ilz sont constituez dispensateurs; qu'ilz contraignent toute la vertu, gloire et haultesse du monde donner lieu et obeir à la majesté d'icelle Parolle; qu'ilz commandent par icelle à tous despuis le plus grand jusques au plus petit; qu'ilz édifient la mayson de Christ; qu'ilz démolissent le règne de Sathan; qu'ilz paissent les brebis, tuent les loups, intruysent et exhortent les dociles, arguent, reprenent, tensent et convainquent les rebelles, mais tout en la parolle de Dieu [6]. »

A côté des pasteurs il faut placer des « personnes de bonne vie,... ayant l'oil sus la vie et gouvernement d'ung chascun. » Ces personnes ne portent pas encore le nom d'anciens ; mais, en attendant le titre, la charge est créée [7].

1. *Confession de la foy*, éd. Rilliet, 118, 119. — *Articles* X[1], p. 9-11, *Catéchisme*, 94, 95. — 2. *Articles*, p. 11, 12. — *Opera* X[1]. — 3. *Articles*, X[1], p. 8. — 4. *Catéchisme*, éd. Rilliet, p. 90. — 5. *Confession*, p. 120. — 6. *Catéchisme*, p. 92. — 7. *Articles*, p. 10. — On peut encore, si l'on veut, noter ici les *Articles de Zurich*, d'avril 1538, et qui appartiennent à la même période. (Voir *Jean Calvin*, II, p. 285.) L'article X s'occupe des pasteurs : « Qu'un ordre légitime de vocation des pasteurs soit conservé... avec l'imposition des mains « réservée aux ministres (*penes ministros*) » — et l'article IX s'occupe des Anciens : « que des hommes probes et de cœur (*probi et cordati*) soient élus dans les différents quartiers de la ville, et s'occupent de la discipline avec les pasteurs (*nobiscum*). — *Opera* X[1], p. 192.

Notons enfin ce qui est dit des enfants et du Catéchisme : « Le troisième article est de l'instruction des enfans, lesqueulx sans doubte doibvent à l'esglise une confession de leur foy. Pour ceste cause anciennement on avoyt certain catéchisme pour instituer ung chascun aux fondemens de la religion crestienne[1]... » A côté de la charge des pasteurs et de la charge des anciens, nous avons là au moins l'indication de ce qui sera dans les Ordonnances de 1541 « l'ordre que nous avons nommé de docteurs : L'office propre de docteurs est d'enseigner les fidelles en saine doctrine, affin que la pureté de l'Evangile ne soit corrompue ou par ignorance ou par maulvaises opinions »[2] : ordre qui devint plus tard « l'ordre des escolles. »

En réalité il ne manque que l'ordre des diacres.

Ainsi Calvin est passé de la théorie à la pratique, et c'est là, évidemment, un changement d'attitude ; et ce changement ne peut pas ne pas être visible. Mais Calvin s'est efforcé de mettre sa théorie aussi exactement que possible en pratique. « Nous ne pouvons apercevoir, a-t-on dit avec raison, aucune différence (*abweichen*[3]). »

II

Mais précisément parce que Calvin avait voulu appliquer ses théories avec cette logique stricte, il avait échoué. Lui et Farel furent obligés de quitter Genève. Et voici une nouvelle période qui va de ce que nous avons appelé la *Magna charta* jusqu'à la seconde édition de l'*Institution*, celle de 1539.

1. Dans l'accord avec Caroli, signé à Strasbourg (octobre 1539) par Caroli, Calvin, les pasteurs de Strasbourg et Jean Sturm, il est dit « que la société et unité des Eglises entre elles repose sur la foi et confession de Christ et la profession de la doctrine, sur le vrai usage des sacrements, sur l'accord de la discipline et non pas sur la conformité des autres rites et cérémonies[4]. »

Mais un fait et un traité attirent surtout notre attention.

2. Le fait : c'est le grand effort, auquel Calvin se livre, pour éviter un schisme dans son ancienne Eglise. D'après lui, ses successeurs sont de « faux bergers ». Cependant il ne faut pas s'en séparer, parce qu'ils conservent la doctrine et les sacrements : « Je dis que là il y a Eglise, où est prêchée la doctrine qui, comme un fondement, la soutient. Et même, si la prédication est souillée de quelques taches (*nævis aspersa*), il me suffit que la doctrine fondamentale (*fundamentalem doctrinam*) soit sauve et entière (*salvam et illibatam*), pour que le nom d'Eglise soit maintenu[5]. » — Là où « les principales doctrines de la religion chrétiennes (*præcipua capita*) » sont prêchées et les sacrements administrés, « là se trouve (*viget*) la substance du ministère ordonné par le Seigneur Jésus-Christ, et, à ce ministère, il faut accorder la dignité légitime et le respect[6]. »

1. *Articles*, Xa, p. 12. — 2. *Opera* Xa, p. 21. — 3. Werdermann, p. 194. — 4. *Opera* Xa, p. [illegible]. 5. *Opera* Xb, p. 309. 5 janvier 1539 à Pignée. — 6. *Ibid.*, Xb, p. 354. Calvin à l'Eglise de Genève 25 juin 1539.

Voici apparaître la théorie qui distingue entre les points fondamentaux et les points secondaires. Et si l'on disait : doctrines fondamentales, soit. Mais Calvin ne dit jamais quelles sont, pour lui, les doctrines fondamentales, et tout reste, en fait, fondamental pour lui : nous répondrions en citant ce que notre Réformateur dira plus tard de l'Eglise corrompue et troublée de Corinthe : « Pour ce qu'ils retenoyent la *doctrine fondamentale* (*fundamentalem doctrinam*), qu'un Dieu estoit adoré entr'eux tous, et invoqué au nom de Christ, et qu'ils mettoyent en Christ fiance de salut, qu'ils avoyent aussi le ministère qui n'étoist point du tout (*non penitus*, pas complètement) corrompu ; pour ces raisons il y avait encor Eglise entr'eux. Parquoy, en quelque lieu que Dieu sera purement servi, et que ceste doctrine fondamentale (*illa fundamentalis doctrina quam dixi*) dont je parle, demeurera en son entier, faisons résolution sans difficulté, que là il y a Eglise [1]. » Même Calvin va plus loin et ramène les trois points fondamentaux à un seul : le Christ : « Christ est le fondement unique de l'Eglise... La somme est qu'il ne faut point que l'Eglise soit fondée que sur Jésus-Christ seul... La doctrine fondamentale, laquelle il n'est aucunement licite de corrompre, est que nous apprenons Christ [2]. »

Et c'est précisément cette grande théorie des points fondamentaux, qui permet à Calvin la « grande et intime horreur (*magnus et intimus horror*) de tout schisme (*aliquod in ecclesia schisma*) [3]. »

Points fondamentaux, horreur du schisme : notons ces deux traits de la physionomie ecclésiastique de Calvin.

Voici quelques autres protestations, non moins significatives contre les schismes qui ne sont pas nécessaires : « Dieu estime tant de la communion de son Eglise qu'il tient pour un traistre [4] de la chretiensté celuy qui s'estrange de quelque compagnie chrestienne en la quelle il y a le ministère de sa parolle et de ses sacrements [5]. » Ainsi parle le Réformateur dès 1539, et, après avoir reproduit ce passage en 1559, il ajoute : « Il n'y a nul crime plus détestable que de violer par notre déloyauté le sainct mariage que le Fils unique de Dieu a bien daigné contracter avec nous [6]. » — Et enfin dans le Commentaire sur Esaïe, chap. XXXIII, vers. 24, il s'écrie : « Les étrangers qui se séparent de l'Eglise, il ne leur reste qu'à pourrir dans sa malédiction (*nisi ut in sua maledictione putrescant*). C'est pourquoi la séparation de l'Eglise est la renonciation ouverte au salut éternel [7]. » Il est vrai qu'il faut tenir compte des explications qui vont suivre sur la maxime : « Hors de l'Eglise pas de salut. »

3. Nous arrivons à la célèbre réponse au cardinal Sadolet (1539). Celui-ci avait habilement parlé de l'Esprit de Christ, dans sa définition de l'Eglise, laquelle, avait-il dit, « consent en un esprit de Christ ». Calvin réplique : « Où est ici la parolle de Dieu, icelle tant claire marque de l'Eglise (*maxima perspicua*

1. *Commentaires*, 1 Corinthiens I, 2; III, 11. — 2. *Ibid.*, III, 11. — 3. *Opera* X[b], p. 351. — 4. Le texte de 1539 ajoutait: *et apostat:* ce terme supprimé en 1541 se retrouve en 1559. — 5. B[F], p. 271, 272. IV, I, 10. — 6. 1559, IV, I, 10. — 7. *Opera* XXXVI, p. 578.

illæ nota)[1] ? » Et il ajoute : « La santé et la fermeté de l'Eglise consiste principalement, et est ornée de trois choses : savoir est de doctrine, de discipline et de sacremens : viennent les cérémonies au quart lieu[2]. »

Et voilà les signes de l'Eglise qui apparaissent : au nombre de *trois*, dont le premier est la Parole de Dieu, la prédication de la Parole.

III

1. Mais déjà était rédigée la seconde édition de l'*Institution* (1er août 1539), dont M. Lang dit : « Ici Calvin n'a apporté à sa théorie que des modifications relativement insignifiantes, sans importance particulière pour l'application pratique[3]. » Mais à défaut de modifications, nous trouvons d'abord des précisions, et ensuite des développements.

Calvin précise le rôle et l'importance de l'Eglise... Il vient d'exposer, dit-il, « la matière (*materia*), le fondement et la cause de notre salut. » Maintenant, avec l'Eglise, « l'effect (*effectus*) s'ensuyt ». On « ne voit point encores comment le salut est accomply aux hommes, sinon qu'on descende à l'Eglise, à la rémission des péchez et à la vie éternelle[4]. » L'Eglise est le moyen d'appropriation du salut.

Calvin introduit les termes de *visible* et d'*invisible*. « Il ne nous la fault point moins recongnoistre, quand elle nous est *invisible*, que si nous la voyons évidemment... Maintenant il est temps de parler de l'Eglise *visible*[5]. »

2. Il introduit le terme « enseignes » (*notæ, symbola*) de l'Eglise. Mais cette introduction, comme la précédente, est simple affaire de mot et non de chose... « Nous debvons recongnoistre, — a déjà dit l'*Institution* de 1536, — pour membres de l'Eglise, tous ceux qui par confession de foy, *par bon exemple de vie*, et participation des sacremens, advouent un mesme Dieu et un mesme Christ avec nous[6]. » Tout ce que nous avons à nous demander, c'est — en considérant l'ensemble des textes relatifs à ce sujet important — combien, en définitive, Calvin admet « d'enseignes » de l'Eglise, et dans quel ordre il les range.

En 1536, nous trouvons : confession de foi, exemple de vie, sacrements ; — en 1539 (avec Caroli), nous trouvons : profession de la foy, sacrements, discipline *et pas* conformité de cérémonies. En 1539 (lettre à Sadolet), nous trouvons « trois choses » : doctrine, discipline, sacrements et « au quart lieu » cérémonies. En 1539, dans l'*Institution*, nous retrouvons les mots et l'ordre de 1536 : confession de foi, bon exemple de vie et participation des sacrements [7].

Il est vrai que nous lisons : « Nous avons mis pour enseignes de l'Eglise, la *prédication* de la Parolle de Dieu et l'*administration* des sacremens[8]. » Et encore : « Quant à ce que nous disons, que le *pur ministère* de la Parolle, et la *pure manière d'administrer* les sacremens, est un bon gage et arre pour nous

1. *Opera* V, p. 392. — *Opuscules*, p. 151. — 2. *Opera* V, p. 394. — *Opuscules*, p. 153. — 3. Lang, *Die Reformation*, p. 421. — 4. *Opera* I, p. 358. — BF, p. 265. — 5. *Ibid.*, I, p. 542. — BF, p. 260, 270. — 6. *Ibid.*, I, p. 75. — 7. *Ibid.*, I, p. 75. — BF, p. 270. — 8. *Ibid.*, I, p. 543. — BF, p. 271.

asseurer qu'il y a Eglise en toutes compagnies où nous verrons l'un et l'autre, cela doibt avoyr telle importance que nous ne debvons rejetter nulle assemblée, laquelle entretient l'un et l'autre, combien qu'elle soit subjecte à plusieurs vices [1]. » Et cela semble faire deux signes. Mais dans ces passages, où il semble n'être question que de deux enseignes, nous trouvons les déclarations que voici : « Partout où nous voyons la Parolle de Dieu estre purement prêchée et *escoutée*, les sacremens estre administrez selon l'institution de Christ, là il ne fault doubter nullement qu'il n'y ait église [2]. » — « Si une multitude ha le ministère de la Parolle, *et si elle l'honore*, si elle retient l'administration des sacremens, elle doibt estre sans doubte, recongneue pour l'Eglise [3]. » Or, *écouter purement* la Parole, *honorer* la Parole, c'est bien la mettre en pratique, c'est bien ce bon exemple de vie dont il a été question dès l'origine, c'est bien la discipline, dont Calvin a dit au cardinal Sadolet : « Il est nécessaire que le corps de l'Eglise, pour le rendre bien uni, soit lié ensemble de discipline, tout ainsi comme un corps est renforci de nerfs (*non secus ac nervis* [4]). »

Qu'est-ce à dire en définitive?

Il est hors de doute que, pour Calvin, l'enseigne principale de l'Eglise, c'est la prédication de la Parole. Il le dit en termes formels au cardinal Sadolet : *maxima nota.*

Il est hors de doute aussi que ce qui vient en dernier lieu, et même après les « trois choses ou enseignes, ce sont les cérémonies ». Au quatrième lieu, dit-il. Et même, dans l'accord avec Caroli, il est spécifié que « la conformité des autres rites et cérémonies » n'est pas un fondement de l'Eglise. Calvin en effet, tout en reconnaissant la grande utilité des cérémonies, le *danger* des cérémonies superstitieuses, ne leur a jamais accordé une grande importance, et les cérémonies ne sont pas, à proprement parler, une enseigne de l'Eglise.

Entre la profession de la foi et les cérémonies, restent les sacrements et la discipline. Que cet ordre soit bien l'ordre pour Calvin, c'est ce qui résulte du fait que, pour lui, avec la Parole et les sacrements il y a église, et que, sans la discipline, l'église ne peut durer longtemps (*diu*). D'un côté *être*, de l'autre *consister*. « Ceux qui pensent que les Eglises puyssent longuement (*diu*) consister sans estre lyées et conjoinctes par ceste discipline, s'abusent grandement, vu qu'il n'y a doubte, que nous ne nous pouvons passer d'un remède, que le Seigneur a préveu nous estre nécessaire [5]. » Du reste, Calvin explique très clairement sa pensée particulière quand il écrit : « Je confesse bien que la discipline est aussi bien de la substance de l'Eglise [que la Parole de Dieu et les sacrements], quant est de faire qu'elle soit establie en bon ordre, et quand il n'y a pas bonne police en un lieu, comme si l'excommunication n'est point en usage, que la vraye forme de l'Eglise en est autant défigurée; mais ce n'est pas à dire qu'elle soit du tout destruicte et que l'édifice ne demeure, puisqu'elle retient la doctrine sur laquelle l'Eglise doit estre fondée [6]. »

1. *Opera* I, p. 545. — Bf, p. 272. 2. Bf, p. 270. — 3. Bf, p. 271. — 4. *Opera* V, p. 406. — *Opuscules*, p. 165. — 5. *Opera* I, p. 550. — Bf, p. 277. — 6. *Briève instruction contre les anabaptistes*, 1544. — *Opera* VII, p. 68.

Il y a donc trois enseignes[1], les deux premières sont la Parole et les sacrements, la troisième est la discipline ? Mais cette troisième, sans être essentielle, est cependant si indispensable, qu'il arrive fort souvent à Calvin de la nommer en second lieu. Et cette façon de parler trahit une façon de penser. Même on n'exagérerait pas en disant que, dans ce petit détail, se cache une des grandes différences entre le Calvinisme et le Luthéranisme. Luther dit quelquefois « le baptême et la Parole. » Jamais Calvin n'aurait employé cette expression, même exceptionnellement. Calvin dit quelquefois « la discipline et les sacrements ». Jamais Luther n'aurait employé cette expression, même exceptionnellement.

Les disciples de notre Réformateur lui restèrent fidèles. Moyse Amyraut dira : « Où la Parole de Dieu n'est point prêchée, où les sacremens ne sont point administrés, où il n'y a point d'ordre établi pour le service de Dieu et pour la conduite de son peuple, on ne peut pas dire qu'il y ait aucune Eglise, quelle qu'elle soit... Ce n'est pas sans raison que j'ay fait mention d'un ordre sous la conduite duquel l'Eglise soit gouvernée. Car nous tenons cela pour certain, que c'est une chose nécessaire à la subsistance de la vraye Eglise[2]. » — Claude dira : « L'essence du ministère évangélique consiste à enseigner la vérité chrétienne... à dispenser les véritables sacremens... et à gouverner le peuple. » Et il énumère plusieurs fois : « la prédication de la Parole, la distribution des sacrements et l'exercice de la discipline[3]. » — Enfin, l'historien Kampschulte dira : « La sévérité inflexible de la discipline morale constitue, à côté de la prédication de la pure doctrine et de l'administration scripturaire des moyens de grâce, donnés par Dieu, le troisième et le plus important [?] signe de l'Eglise calviniste : c'est ce qui la distingue de l'Eglise luthérienne[4]. »

3. Tout cela, avons-nous dit, ne représente que des précisions, et même des précisions de termes, de mots. Serait-ce donc que les événements de Genève, et les expériences en terre allemande, auraient passé sans laisser de trace dans la pensée de notre Réformateur ? Non certes. Et à côté des précisions viennent les développements, que la pratique exige pour souligner l'utilité et l'importance de l'Eglise. Nous en signalons un, en particulier, qui a donné lieu à beaucoup de malentendus : « Il nous apparoist, dit Calvin, combien il nous est nécessaire *de croyre* l'Eglise. » Quelle Eglise ? Il vient précisément de le dire quelques lignes plus haut : « L'Eglise proposée à croire (*credenda*) [c'est] toute la multitude des

1. A propos de la division de ces « enseignes », en « enseignes » objectives et subjectives : « L'Eglise est autant Institution que Communauté, association. Son caractère d'Institution consiste dans les forces divines innées à la communauté, la Parole et les sacrements; mais l'Institution ne peut être souvent agissante, si en même temps l'Eglise n'est pas édifiée comme Association.... De là résulte que dans la notion d'une vraie communauté il nous faut chercher des éléments objectifs et des caractères subjectifs.... L'Eglise luthérienne se contente des caractères objectifs (la Parole et les sacrements). Et elle est devenue l'Eglise de la Parole.... Calvin a, il est vrai, placé les caractères subjectifs (discipline, etc.) en seconde ligne; mais il a demandé que nous ne les perdions pas de vue. Et sa lutte constante pour la discipline montre l'importance qu'il y attachait. » (Lang, *Zwei Calvin-Vorträge*, p. 48-50.) — Nous allons du reste revenir sur ce point un peu plus loin. — 2. Moyse Amyraut, *Apologie pour ceux de la religion*, 1647, p. 398, 399, 400. — 3. Claude, *La défense de la Réformation contre le livre intitulé « Préjugez légitimes contre les calvinistes »* (1673), p. 339, 338. — 4. Kampschulte, *Johann Calvin*, I, p. 266.

chrétiens (*universum electorum numerum*)... l'Eglise assemblée en un peuple, duquel le Seigneur Jésus soit prince et capitaine, mesmes qu'elle est unye en un corps, duquel Christ est le chef... Il nous est nécessaire, continue Calvin, de croyre l'Eglise : de ce que pour estre régénérez en vie immortelle, il fault qu'elle nous conceoive, comme la mère conceoit ses enfans; pour estre conservez, il fault qu'elle nous entretienne et nourrisse en son sein. Car c'est la mère de nous tous (*nostra omnium mater*), à la quelle nostre Seigneur a commis tous les thrésors de sa grâce, à fin qu'elle en soit la gardienne, et qu'elle les dispense par son ministère. Pourtant, si nous voulons avoir entrée au Royaume de Dieu, il nous fault recongnoistre par foy, l'Eglise (*ecclesiam fide apprehendere*)... Car nous ne pouvons avoir espérance aucune de l'héritage céleste, sinon que *premier* nous adhérions à Jesus Christ nostre chef (*Christo capite nostro*) par ceste communion, avec tous ses membres, veu que l'Escriture prononce, qu'il n'y a point de salut hors ceste unité de l'Eglise (*extra ecclesiæ unitatem nullam esse salutem*[1]). »

Et plus d'un, lisant ou entendant ces textes : « L'Eglise est la mère des fidèles; hors de l'Eglise pas de salut, » s'étonne que Calvin ait pu s'approprier des pensées aussi catholiques, aussi romanistes. — Mais en réalité tout ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'on puisse prêter à Calvin de pareilles pensées. Nous ferons une première réflexion : Calvin a appelé l'Eglise notre mère; mais il a écrit aussi : « La doctrine est nostre mère, par la quelle Dieu nous engendre » (*Commentaires*, Galates IV, 24); et c'est après cette déclaration explicative qu'il a ajouté : « Quiconque refuse d'estre enfant de l'Eglise, c'est en vain qu'il désire avoir Dieu pour Père. Car ce n'est sinon par le ministère de l'Eglise que Dieu engendre des enfans et les nourrit. » (*Ibid.*, IV, 26.) — Et en vérité cela pourrait suffire.

Nous ferons cependant une seconde réflexion. Quel que soit le sens de ce passage, il n'ajoute rien à l'édition de 1536, qui déjà disait : « Hors de cette Eglise et de cette communion des saints, il n'y a pas de salut. » Seulement n'oublions pas qu'il venait de dire : « Cette Eglise catholique, c'est le corps mystique de Christ[2]. » Quel est le sens de ces passages? Nous savons que, pour le Romanisme, l'Eglise est surtout hiérarchique et visible. Pour Calvin, au contraire, l'Eglise est surtout invisible (*credenda*), et pas hiérarchique, mais mystique. Dès lors il est bien évident que, lorsque Calvin et Rome se servent des mêmes mots, ils ne leur donnent pas le même sens. Et c'est le cas d'appliquer le proverbe : quand deux disent la même chose, ils ne disent pas la même chose.

Se place-t-on au point de vue d'où l'Eglise apparaît comme formée par la « multitude des élus? » Il est bien évident que les élus seuls sont élus ou sauvés,

1. *Opera* I, p. 539. — B^F, p. 266. — En 1557, les *Articles polytiques* de Poitiers chargent les diacres et les Anciens de remontrer aux excommuniés que « hors de l'Eglise n'y a non plus de salut qu'il y avait au temps du déluge hors de l'Arche de Noé ; leur remonstrant aussi que, s'ils décédoyent de ce monde en tel estat, ils seroyent en danger misérablement. » Eug. Arnaud, *Documents protestants inédits du XVIe siècle*. — Synode général(?) de Poitiers 1557, 1872, p. 10. — 2. *Opera* I, p. 78.

c'est une tautologie. Comme les élus seuls font partie de l'Eglise, tous ceux qui font partie de l'Eglise sont sauvés ou élus : tautologie encore. Hors de cette Eglise, pas de salut : tautologie encore. Et Calvin se sert indifféremment de ces expressions synonymes pour lui : « Pour avoir entrée au royaume de Dieu, *il nous faut reconnaître par foi l'Eglise;* » ou : « *il faut que premier nous adhérions à Jésus Christ;* » ou : « Il n'y a point de salut hors de cette unité de l'Eglise. » — Il n'y a là aucune trace de Romanisme.

Se place-t-on au point de vue d'où l'Eglise apparaît comme formée par les fidèles, en chair et en os ? On ne peut entrer dans cette Eglise, faire partie de cette Eglise qu'en écoutant la Parole, en participant aux sacrements et en pratiquant la piété. Quelqu'un dira-t-il qu'il est possible d'être chrétien à un autre titre, et qu'on peut être sauvé hors de la connaissance de la Parole de Dieu et de l'exercice de la piété, c'est-à-dire qu'on peut être sauvé hors de cette Eglise ? Evidemment non ! — Et encore une fois, il n'y a là aucune trace de Romanisme.

L'Eglise soit invisible, soit visible dont parle Calvin, n'est pas l'Eglise romaine; et il n'est pas même nécessaire d'ajouter qu'au surplus Calvin s'est approprié et a répété la parole de saint Augustin : « Selon la prédestination de Dieu, cachée et secrète, il y a beaucoup de brebis hors l'Eglise, et beaucoup de loups dedans[1]. »

Toutefois comme le sujet est important, et paraît obscur à plusieurs[2], il nous faut insister et éclairer l'*Institution* par les *Commentaires*.

D'abord Calvin déclare, avec toute la netteté possible, qu'il parle de ce qui est ordinaire, de ce qui est la règle et l'ordre accoutumés. Dieu peut se passer de l'Eglise : d'ordinaire, il ne s'en passe pas. « Vray est que la grace de Dieu n'est point attachée, et la vertu de son Esprit n'est point enclose ni aux sacremens, ni à toutes choses externes, qu'il ne puisse besongner, quand il luy plaira, sans nul moyen : mais yci nous traictons de l'ordre perpétuel qu'il a mis en son Eglise, et non pas de ce qu'il faict extraordinairement comme miracle[3]. »

Dans cette Eglise Dieu agit par la Parole, et par les pasteurs, ministres de la Parole. Mais, dans les deux cas, derrière les ministres, comme derrière la Parole

1. *Opera* I, p. 541. · 1545, p. 319. IV, I, 8.

2. Dans une de ces thèses que nous citons quelquefois à titre, non pas scientifique, mais symptomatique, nous lisons : « Calvin conserve-t-il pour son Eglise la prétention catholique romaine *extra ecclesiam nulla salus ?* Il est difficile de trancher cette question. En effet, deux courants se disputent la pensée de Calvin ; d'un côté, le courant théocratique : « hors le giron d'icelle, etc. »; de l'autre le courant chrétien : « Il y a beaucoup de brebis... » (Daulte, p. 15.) On voit quel étrange roman on peut écrire, de bonne foi. Schérer, à l'époque où il était un théologien d'un spiritualisme très avancé, avait parfaitement compris la pensée de Calvin : « La communauté mystique se produit tout entière dans le complexe des Eglises empiriques, tellement qu'on ne peut être chrétien sans appartenir à une société ecclésiastique quelconque. Tous les membres du corps de Christ sont nécessairement membres de l'Eglise visible, en tant que celle-ci consiste dans une variété d'organisations indépendantes, et les exceptions qui pourraient être alléguées ne sont que des faits illusoires ou des anomalies qu'il est permis de négliger. Les exceptions au principe : hors de l'Eglise point de salut, n'ont pas plus de poids contre l'Eglise que l'exemple de l'homme sauvage contre la société, ou les monstruosités organiques contre l'ordre de la nature. » (Scherer, *Esquisse*, etc., p. 16 et n. 3).

3. *Quatre sermons*, III, D'estre en l'Eglise. — *Opera* VIII, p. 414.

elle-même, il y a Dieu lui-même, son Saint-Esprit. — Le Saint-Esprit *derrière*, et *par dessus*, et *dans* la Parole; et le Saint-Esprit *derrière*, *par dessus*, *dans* les ministres : « Par ce nom de *Letre*, il signifie la prédication externe, qui ne touche point jusques au cœur ; et par l'*Esprit* il signifie la doctrine vive, qui besongne avec efficace ès cœurs des auditeurs par la grâce du Saint-Esprit. La Letre est autant comme qui diroit Prédication littérale, c'est-à-dire morte, et sans efficace, laquelle n'est reçeue que des aureilles. Mais l'Esprit signifie la doctrine spirituelle, c'est-à-dire laquelle n'est point seulement prononcée de bouche, ains pénètre jusques à l'âme avec efficace, donnant un sentiment vif[1]. » — « Nous sommes ministres de l'Esprit ; non pas que nous le tenions clos dedans nous, et comme captif ; non pas aussi que nous conférions sa grâce à tous ainsi que bon nous semblera, ou à qui nous voudrons ; ains pour ce que Christ illumine les entendemens des auditeurs par nostre ministère, renouvelle les cœurs, brief, régénère les hommes entièrement[2]. » — « Pour ce que tout ainsi que par sa propre vertu, Dieu seul et engendre, et régénère et vivifie les âmes, aussi il use à ce faire du ministère de ses serviteurs ; il n'est point inconvénient que pour le regard de ce ministère ils soyent appelez pères. Car en ceci il n'est rien diminué de l'honneur de Dieu. La Parole est la semence spirituelle, Dieu seul par icelle régénère nos âmes par sa vertu ; toutefois il n'exclud point le labeur des ministres[3]. »

Enfin voici un autre passage non moins significatif : « Parlant des Egyptiens, des Chaldéens, et autres qui ne sont pas naturellement engendrés de Sion (*natura geniti non ex Sione*) », mais qui ont été, « par adoption, insérés au corps du sainct peuple de Dieu, » Calvin déclare que c'est avec raison qu'ils sont appelés « fils », parce que « le passage et l'entrée en l'Eglise est une seconde nativité (*ipse in ecclesiam transitus secunda est nativitas*). » Ainsi outre la naissance naturelle, il y a une double naissance spirituelle : la première, du fait du Christ, par la quelle on est fait chrétien; la seconde, du fait de l'Eglise, par la quelle on est reçu dans son sein : « Le Christ espouse les fideles à ceste condition qu'ils oublient leur peuple, et la maison de leur père ; » que « formez et régénerez de semence incorruptible en nouvelles créatures (*regeniti in novas creaturas*), ils *commencent* (*incipiunt*) à être enfans, tant de Dieu que de l'Eglise (*tam Dei quam ecclesiæ filii*). » — Ce n'est donc pas l'Eglise qui *commence*, c'est Christ ; ce n'est pas l'Eglise qui fait de nous des « nouvelles creatures », c'est Christ ; et c'est seulement quand nous sommes des « nouvelles creatures », que nous entrons dans l'Eglise. Après quoi Calvin conclut : « Et de faict, nous ne renaissons point autrement en vie celeste que par le ministère de l'Eglise[4]. » Dès lors, ou bien Calvin s'est contredit, *dans les termes*, à quatre ou cinq lignes de distance, quand il a dit : « *Regeniti in novas creaturas*, *incipiunt filii esse tam Dei quam ecclesiæ;* » et : « *non aliter renascimur in cœlestem vitam quam per ecclesiam vitæ* », — ou bien il a dit la même chose : à savoir que le fidèle, régénéré par

1. *Commentaires*, 2 Cor. III, 6. — 2. *Ibid.* — 3. *Commentaires*, 1 Cor. IV, 15. — 4. *Commentaires*, Psaume LXXXVII, 5. *Opera* XXXI, p. 803.

Christ, devient membre du corps de Christ, de l'Eglise, et qu'en cette qualité, il renaît à la vie éternelle.

Et cependant, reprenant les idées de Calvin, Ritschl a essayé de les présenter encore une fois sous un jour catholique. — Achevons de préciser notre discussion en écartant cette dernière erreur. Ritschl a prétendu que, pour Calvin, c'est l'Eglise qui dispense la rémission des péchés. Tout en reconnaissant que Calvin, dans ses explications, « suit l'*ordre* du Symbole apostolique, » Ritschl dit : « Tout ce qui sera ensuite enseigné sur la nouvelle naissance, la nouvelle vie, la justification ne se rapporte à l'individu qu'autant qu'il est considéré comme membre de la communauté ; *la communauté des croyants est considérée comme antérieure aux expériences de l'individu*[1]. »

A priori, nous pouvons prévoir qu'il s'agit toujours du même malentendu, que Ritschl fait erreur sur la définition de cette Eglise par Calvin, et discute avec subtilité sur certains mots isolés. Et en effet voici les textes eux-mêmes.

D'abord celui de 1536. « Nous croyons la rémission des péchez, c'est-à-dire, que par la divine libéralité, le mérite de Christ intercédant, rémission des péchez et grâce nous est faicte à nous, qui sommes appellez et insérez (*asciti et inserti*) au corps de l'Eglise ; et que nulle rémission des péchez n'est donnée d'ailleurs, ne par autre moyen, ne à autres, attendu que, hors ceste Eglise et communion des sainctz, il n'y a point de salut[2]. L'Eglise elle-même est constituée, repose sur cette rémission des péchés, comme sur un solide fondement. La rémission des péchés est la voie par laquelle on accède à Dieu, le moyen par lequel il est réconcilié (*concilietur*) avec nous, et elle seule nous ouvre l'entrée (*ingressum*) dans l'Eglise (qui est la cité de Dieu...[3]).

Tel est le texte de 1536. Nous remarquons que s'il est dit : « la rémission des péchés est accordée à nous qui sommes plantés et greffés au corps de l'Eglise ; » il est dit aussi : « la rémission des péchés nous ouvre l'entrée dans l'Eglise ; » et c'est exactement la même contradiction apparente que nous venons de signaler,

1. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1870, I, p. 194.

2. Ceci (qui est en vieille orthographe) a été traduit textuellement dans le *Catéchisme* de 1537, p. 61. — L'idée étrange que l'Eglise est antérieure à l'individu, est l'idée personnelle de Ritschl. Il écrivait à un ami : « Vis dans l'Eglise, sois avec pleine confiance actif dans tes fonctions, et, si tu as une tentation de douter de ton salut, ou de t'attribuer une justice propre, réfléchis que tu ne peux ou n'es quelque chose que comme membre de la communauté, qui, par sa fondation, a en Christ l'assurance du bon plaisir divin et du pardon des péchés. Dans ce sens, nous n'allons à Christ que par l'Eglise. » (*Biographie*, II, p. 30.) Lang répond excellemment : « L'opinion de Calvin n'est pas du tout celle que Ritschl semble lui attribuer. Calvin dit expressément : « parce que nous voyons que tous ne saisissent pas de la même manière la communion avec le Christ, qui nous est offerte par l'Evangile, il nous faut remonter jusqu'à la cause profonde, la secrète onction de l'Esprit. » Ainsi les individus sont directement distingués. Leur salut dépend. non pas de l'Eglise universelle, pas même de l'universelle prédication de l'Evangile, mais en fin de compte, seulement de l'action du Saint-Esprit. » — « D'après les Réformateurs, ce n'était pas l'Eglise qui était la médiatrice (*Vermittlerin*) du salut. Malgré l'Eglise, malgré ses prêtres, malgré ses saints, les Réformateurs avaient trouvé le Christ, le seul sauveur de chaque âme. » (Lang, *A. Ritschl als Reformations-Historiker*, dans la *Reform. Evang. Zeit.*, du 24 juillet 1898. p. 244. 245.)

3. *Opera* I, p. 78.

à propos du salut. En réalité il n'y a qu'une question de mots, ou, si l'on veut, une obscurité de mots.

Mais cette obscurité disparaît dans les éditions postérieures : « Ce qui nous est monstré par l'ordre du Symbole, c'est que la rémission des péchés ne nous est point donnée pour nostre mérite, mais par la seule grâce de Dieu. Car après qu'il a esté declairé, que, par la justice de Christ, Dieu nous est rendu propice, et nous veut estre bon Père : qu'il a aussi esté parlé du Sainct-Esprit, par lequel nous sommes sanctifiez, pour communiquer avec Christ, [il est parlé] finalement de l'Eglise, *laquelle est produicte de cela.* Maintenant conséquemment il est faict mention de la rémission des péchés, *par laquelle nous sommes faictz membres de l'Eglise.* Par lequel ordre il est signifié, que ceste rémission ne dépend d'ailleurs, et ne consiste en autre, *qu'en un seul Christ, par la vertu du Sainct-Esprit.* » Ici il est bien clair que l'Eglise n'accorde pas à ses membres la rémission des péchés, puisque la rémission des péchés nous fait membre de l'Eglise ; que l'Eglise n'est pas *cause* mais *produit;* et que la rémission des péchés consiste uniquement « en un seul Christ, par la vertu du Saint-Esprit[1]. »

Enfin en 1559 : « La somme revient là, que Jésus-Christ en nous illuminant en la foi nous *ente* (*inserere*) *en son corps* pour nous faire participans de tous ses biens[2]. »

S'il est dit, en 1536 : « entés au corps de l'Eglise », il est dit, en 1559 : « entés au corps de Christ ». — S'il est dit dans le *Catéchisme* de 1542 : « que *premièrement* le fidèle soit incorporé au peuple de Dieu, » il est dit dans la traduction française de l'*Institution*, de 1541, « sinon que *premier* nous adhérions à Jésus-Christ. » — Le corps de l'Eglise, c'est le corps de Christ. L'Eglise, c'est Christ[3].

4. Enfin, dans l'édition de 1539, si Calvin ne modifie pas son attitude vis-à-vis des Romanistes, il ne la modifie pas davantage vis-à-vis des Anabaptistes.

1. Bf, 1541, p. 284. Ces lignes sont supprimées en 1559. — 2. III, II, 35, ajouté en 1559.

3. Cette question est traitée par M. Werdermann à propos des lignes suivantes du *Catéchisme* de 1542 : « Pourquoy metz-tu cest article [de la rémission des péchez] après l'Eglise ? — Pource ce que nul n'obtient pardon de ses péchez, que premièrement il ne soit incorporé au peuple de Dieu, et persévère en unité et communion avec le corps de Christ : et ainsi qu'il soyt vrai membre de l'Eglise. — Ainsi hors de l'Eglise il n'y a que damnation et mort ? — Il est certain. Car tous ceux qui se séparent de la communauté des fidèles, pour faire secte à part, ne doyvent esperer salut, cependant qu'ilz sont en division » (*Opera* VI, p. 42). — M. Werdermann fait l'observation que nous avons faite, à savoir que jamais Calvin ne distingue complètement entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. « D'après Calvin, il n'y a pas une Eglise purement invisible : il n'y a qu'une Eglise qui n'est pas complètement visible » (Werdermann, p. 312). — Il fait une seconde observation : il ne faut pas trop presser un mot isolé. Car précisément dans le *Catéchisme*, c'est tantôt la « Parole de Dieu ». (« sa saincte Parole, laquelle nous est comme une entrée en son royaume céleste » *Opera* VI, p. 107), et c'est tantôt le « baptême », qui donne « comme une entrée au royaume céleste » (« le baptême nous est comme une entrée en l'Eglise de Dieu » *Opera* VI, p. 115). — Enfin, il fait observer que le passage ne doit pas être compris « comme indiquant une Institution de salut supérieure à l'individu. » Car quelle est cette Eglise ? l'ensemble des élus. Quel est le « vrai membre de l'Eglise » ? l'élu, et l'élu seul. — L'ambiguité provient du seul mot « premièrement » (*ante*). Il ne faut y voir qu'une expression appelée ici par la polémique contre ceux qui se séparent de l'Eglise (Werdermann, p. 312, 313). — Voir ce que nous avons dit plus haut sur le mot « premièrement ».

Il la précise, et l'explique par certains développements. Il y a, dit-il, dans l'Eglise des « personnes, les quelles sont advouées estre d'icelle par profession de foy, combien que à la vérité elles ne soient point de l'Eglise ; néantmoins elles sont estimées y appartenir, jusques à ce qu'on les ayt rejectez par jugement public [1]. »

Donc « il peut advenir, qu'il nous fauldra traicter comme frères, et avoir pour fidèles ceulx que nous ne penserons pas dignes d'estre de ce nombre, à cause du consentement commun de l'Eglise, laquelle les souffrira et endurera encores au corps de Christ. Nous n'approuverons pas donc telles gens comme membres de l'Eglise, quant à nostre estime privée ; mais nous leur laisserons le lieu qu'ils tiennent entre le peuple de Dieu, jusqu'à ce qu'il leur soit osté par voye légitime [2]. » — « Il nous fault bien considérer [en effet] quelle saincteté il y a en l'Eglise. Car si nous ne voulons réputer nulle Eglise, sinon la quelle fust parfaicte depuis un bout jusques à l'autre, nous n'en trouverions nulle telle... Sa saincteté n'est pas encores parfaicte. L'Eglise donc est tellement saincte, que journellement elle proffite, et n'a pas encores sa perfection ; journellement elle va en avant, et n'est pas encores venue au but de saincteté... La perfection que les fidèles n'ont pas encores leur est attribuée par la bonté de Dieu [3]. » Calvin conclut qu'il ne faut pas se séparer, sans motif extrêmement grave, de cette Eglise : « Dieu estime tant de la communion de son Eglise, qu'il tient pour un traistre de la chrestienté, celuy qui s'estrange de quelque compagnie chrestienne, en la quelle il y a le ministère de sa Parolle, et de ses sacremens [4]. »

En définitive, si l'édition de 1539 tient compte des événements qui se sont déroulés, des circonstances dans lesquelles elle est écrite, et tout en faisant la part des développements naturels nécessaires, on peut bien conclure, avec un récent auteur : « Je ne pourrais indiquer dans cette édition aucun passage qui ne puisse être mis d'accord avec ceux de l'édition de 1536 [5]. »

IV

En 1541, Calvin rentre à Genève. Il a vécu à Strasbourg ; il a constitué et administré une Eglise ; il a poursuivi ses études sur la Bible ; il a fréquenté Bucer. Et maintenant il entreprend ce que l'on peut proprement appeler son œuvre, il organise l'Eglise de Genève ; et de ses pensées, à ce moment solennel, décisif, nous avons deux documents : les *Ordonnances* de 1541 et la revision de *l'Institution*, de 1543. — Nous laisserons de côté les *Ordonnances*, qui soulèvent des discussions. Jusqu'à quel point donnent-elles la pensée exacte de Calvin, ou

1. Br p. 271. — 2. *Ibid.*, p. 271. — 3. *Ibid.*, p. 267. En 1536 Calvin avait dit : « Les élus sont sanctifiés par le Seigneur. » « Il les revêt de la justice de Christ, par laquelle ils sont parés comme de leur propre perfection, et leur imperfection est couverte, et il arrose ses saints des bénédictions de son esprit, par lesquelles de jour en jour ils sont purgés de la corruption de leur chair, et régénérés en nouveauté de vie, jusqu'à ce qu'ils apparaissent en sa présence tout à fait saints et immaculés. » *Opera* I, p. 73. — 4. *Ibid.*, p. 271, 272. — 5. Werdermann, p. 304.

jusqu'à quel point nous présentent-elles sa pensée *accommodée* aux exigences d'une situation particulière? C'est ce que nous aurons à examiner plus tard. — *L'Institution* de 1543 (traduite en 1545) est autrement importante. Au moment où toutes ses expériences sont faites, Calvin va appliquer, applique son programme, il le revise une dernière fois. Car l'édition définitive de 1559, n'apportera sur ce point aucune modification notable.

1. Calvin commence par expliquer qu'il parlera « en brief » de l'Eglise invisible : « premièrement des choses que la foy doit contempler » ; ensuite, il déduira « plus amplement la matière de l'Eglise, » c'est-à-dire ce qui concerne l'Eglise invisible [1]. — Donc, d'un côté : « *en brief*, » de l'autre : « *plus amplement* ». Calvin est parfaitement conscient de cette proportion, ou de cette disproportion. Il le veut ainsi : et il ne faut pas lui reprocher d'abandonner ses premières idées; car ce sont seulement les circonstances qui l'obligent à développer les secondes. L'essentiel reste toujours pour lui la foi.

Or voici comment un des théologiens qui ont étudié la théorie de l'Eglise chrétienne avec le plus de sagacité et de pénétration, Schérer (première manière), caractérise la théorie de notre Réformateur : « Le passage classique pour la doctrine de la Réformation sur l'Eglise se trouve dans l'*Institution* de Calvin, où la distinction et le rapport de l'Eglise visible et invisible (empirique et mystique), la portée des expressions et la nature des faits, la genèse de l'idée et la théorie des *notæ* [signes, marques], l'importance enfin de l'institution, sont exposés avec une mesure parfaite [2]. »

Calvin distingue les deux acceptions du mot Eglise. La sainte Ecriture parle de l'Eglise « en deux sortes » ; et d'abord de celle qui est « telle à la vérité (*revera coram Deo*), » en la quelle sont les « vrays membres de Jésus-Christ... les esleuz ». C'est « l'Eglise invisible à nous et connue à un seul Dieu (*invisibilem, solius Dei oculis conspicuam*). » — L'Ecriture parle aussi de l'Eglise « multitude des hommes », qui font « profession d'honorer Dieu », de l'Eglise qui a le baptême, etc. : c'est l'Eglise visible (*visibilis*). — La terminologie est arrivée à sa complète précision [3].

2. De cette Eglise Christ est le seul roi (toujours la Christocratie) : « Jésus-Christ, son seul chef (*unicum caput*) soubz la principauté duquel nous adhérons tous ensemble » (le latin est plus expressif : *quia sua autoritate suoque nomine solus regnet* [4]). — « Que Jésus-Christ soit seul maistre en l'Eglise [5]. »

3. Comme on l'a observé, l'organisation de l'Eglise est plus abondamment justifiée par des citations bibliques et par des références à l'Eglise primitive. — Et de ceci, M. Werdermann tire un argument ingénieux et légitime contre ceux qui reprochent à Calvin de s'être laissé diriger par sa conception mécanique

1. *Opera* I, p. 537, n. 2. — 2. E. Schérer, *Esquisse d'une théorie de l'Eglise chrétienne*, 1845, p. 125. — 3. *Opera* I, p. 542 (IV, 1, 7). — 4. I, p. 602 — 1545, p. 391. — 5. I, p. 628. — 1545, p. 436.

(*mechanische Auffassung*) de la Bible *Codex*, par sa conception servile de la théocratie, de l'Eglise apostolique, type absolu et immuable de l'Eglise[1]. — Ce reproche est faux. M. Werdermann prend la question du Diaconat. En 1536, Calvin n'en dit rien. En 1539, il cite 1 Tim. 4 : 14. En 1543, les Anciens sont vraiment installés à Genève ; Calvin ne cite plus 1 Tim. 4 : 14, mais Rom. 12 : 8, et 1 Cor. 12 : 28. « Et, dit M. Werdermann, nous avons ici un exemple clair, que une parole biblique a reçu de la vie pratique le sens par lequel Calvin a ensuite appuyé sa conception. Comme Harnack l'a dit : la théorie ecclésiastique suit toujours la pratique[2]. » — Nous n'y contredisons pas précisément ; pourvu qu'on n'exagère rien. A rechercher qui commence : la pratique ou la théorie, on risque de rétrograder jusqu'à l'infini ; autant qu'à rechercher qui a commencé, l'œuf ou la poule. — C'est une théorie générale plus ou moins vague, c'est l'esprit de la Bible, qui ont inspiré Calvin s'occupant d'organiser l'Eglise. A mesure qu'il avançait dans son travail d'organisation, il sentait le besoin de s'appuyer de plus en plus sur des textes particuliers. Et ces textes, il les trouvait, en détail, parce que auparavant ils avaient agi, en bloc, sur sa mentalité. — Il y avait chez Calvin action et réaction de l'esprit et de la lettre, de la lettre et de l'esprit.

4. On l'a encore observé : Calvin insiste sur le ministère de la Parole, sur le pastorat. M. Lang y voit l'influence de Bucer, « qui, par les discussions relatives à la Sainte Cène, avait été conduit à accorder plus d'importance au ministère spirituel, et qui, dans son écrit important à plusieurs points de vue : « *De la vraie cure d'âme et du vrai service pastoral* (1538), avait décrit un haut idéal de l'activité pastorale, des ministres du Christ roi[3]. » — L'on pourrait accepter l'opinion de M. Lang, si l'on ne considérait que les *Institutions* de 1536 et de 1539. Mais pourquoi ne pas tenir compte des trois documents de 1537, que nous avons appelés la *Magna charta* de l'Eglise calviniste ? Or là, nous trouvons des articles spéciaux : « Des pasteurs de l'Eglise, et de leur puissance, » « Ministres de la Parole. » En particulier la Confession définit le pasteur exactement dans les termes par lesquels M. Lang les définit, d'après les textes de 1543 : « La tâche du pasteur, dit M. Lang, est tout particulièrement la prédication de la Parole, et l'administration des sacrements ; mais elle est aussi le contrôle et l'exercice de la discipline. » Or Calvin avait précisément dit en 1537 : « Les pasteurs ordonnez aux Eglises, enseignent le peuple et en publiq et en privé de pure doctrine et administrent les sacremens, et, par bon exemple, instruissent tous à saincteté et pureté de vie. Ceulx qui mesprisent ceste discipline et cest ordre sont injurieux, non seulement aux hommes, mais à Dieu, et mesmes, comme hérétiques, se retirent de la société de l'Eglise, la quelle nullement ne peult consister sans tel ministère[4]. » — Et quant à la page célèbre de l'*Institution* de 1543, où Calvin exalte en termes si magnifiques et si terribles le minis-

1. Voir Kattenbusch, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1878, p. 304. — 2. Werdermann, p. 317 [illegible]. — 3. Lang, *Die Reformation*, p. 423. — 4. *Le Catéchisme français*, p. 90.

tère pastoral, elle n'est que la reproduction, avec de simples modifications de style, de la page de 1537[1]. Nous avons cité le texte de 1539, voici celui de 1543; le lecteur n'a qu'à comparer : « Voylà la puissance ecclesiastique clairement déclairée, la quelle est donnée aux pasteurs de l'Eglise, de quelque nom qu'ilz soyent appelez, c'est ascavoir, que par la Parolle de Dieu, de laquelle ilz sont constituez administrateurs, hardiment ilz osent toutes choses, et contraignent toute gloire, hautesse et vertu de ce monde, d'obéir et succomber à la majesté divine; que par icelle Parolle, ilz ayent commandement sur tout le monde, qu'ils édifient la maison de Christ, subvertissent le régiment de Sathan, qu'ilz paissent les brebis et tuent les loups; qu'ilz conduisent par enseignemens et exhortations ceux qui sont dociles; qu'ilz contraignent et corrigent les rebelles et obstinez; qu'ils lient, deslient, tonnent et foudroyent, si mestier est: mais tout en la Parole de Dieu[2]. »

5. On a enfin observé que la revision de 1543 parle beaucoup plus que les éditions précédentes des quatre charges ecclésiastiques : pasteurs, docteurs, anciens et diacres. Et on a cru pouvoir en inférer que ce qui, « à l'origine, était plutôt attendu de la société des élus, dans son ensemble, est maintenant confié, comme un devoir, à des charges spéciales et régulières[3]. »

Mais y a-t-il là vraiment autre chose qu'un développement régulier, normal et nécessaire? — Encore une fois, dans les documents de 1537, les charges apparaissent, sauf le diaconat. — Et même M. Werdermann aboutit à une conclusion jusqu'à un certain point contradictoire à celle de M. Lang et que nous croyons plus juste : « Ce qui plutôt caractérise cette époque, c'est que, dans l'organisation complétée, toute la communauté est englobée (*herangezogen*), surtout les anciens laïques; c'est que, par la proclamation, avec une insistance croissante, et par l'application du principe que Christ seul est chef de l'Eglise et doit régner partout, tout danger d'une exagération de la charge est évité[4]. »

Ainsi de 1536 à 1543, la ligne est droite. Il y a développement, mais ni changement, ni addition proprement dite. Le grain a été jeté : il pousse. L'arbre grandit et s'épanouit. Et c'est vraiment un spectacle étonnant et presque merveilleux. Le petit livret écrit par le jeune dogmaticien de 1536, dans son cabinet, se trouve avoir contenu tout ce qui devait être utile ou nécessaire au Réformateur, organisateur de l'Eglise à Genève, et dans le monde, au milieu de toutes les luttes terribles de 1541 à 1564.

V

Après 1543, c'est fini. 1559 n'ajoute rien. « Après la victoire, dit M. Lang, on peut dire qu'il n'y a eu dans l'exposé théorique de l'*Institution* aucun changement[5]. »

1. *Le Catéchisme français*, p. 92. Voir plus haut p. 26. — 2. *Opera* I, p. 633. — 1545, p. 432. — IV, VIII, p. 9, reproduit mot à mot, et met seulement « exterminent » pour « tuent ». — 3. Lang, *Die Reformation*, p. 424. — 4. Werdermann, p. 319. — 5. Lang, *Die Reformation*, p. 424.

Essayons donc, devant cet imposant édifice, de nous recueillir, et de distinguer le « signe » le plus étonnant, le plus inattendu, et, dans ce sens, le plus caractéristique de cette Eglise : elle repose sur un double jugement de charité.

1. Il s'agit d'abord d'un jugement de charité sur les mœurs. « Entre les Corinthiens, dit Calvin dès 1539, il n'y avoit pas quelque petit nombre de gens qui eust failly, mais tout le corps estoit quasi corrompu, et n'y avoit pas une espèce de mal, mais plusieurs. Les faultes n'estoyent pas petites, mais grandes et énormes transgressions. La corruption n'estoit pas seulement aux meurs, mais aussi en la doctrine. Que fait sur cela le Sainct Apostre, c'est-à-dire un instrument esleu du Sainct Esprit, sur le tesmoignage duquel est fondée l'Eglise ? Cherche-il de se diviser d'eux ? les rejette-il du règne de Christ ? leur dénonce-il une dernière malédiction pour les exterminer du tout ? Non seulement il ne fait rien de tout cela, mais plustost il les advoue pour Eglise de Dieu et compaignie de Saincts, et les confesse estre telz... Qui [donc] osera oster le nom de l'Eglise à ceux ausquelz on ne peut point reprocher la dixiesme partie de telles faultes[1]. »

La sanctification est progressive, et, à tous les textes déjà cités, Calvin ajoute celui-ci, en 1559 : « Je confesse bien qu'en incitant les hommes à sainctеté, on ne doit point estre froid ne lasche, mais qu'on y doit travailler à bon escient; au reste, de faire à croire aux hommes, pendant qu'ils sont au chemin (*in cursu*), que desja ils sont accomplis, c'est les abbreuver d'une resverie diabolique (*diabolicum esse commentum dico*[2]). »

Et Calvin ne se contente pas de professer ces idées, il les applique. S'il y a un point où il se soit montré sévère, c'est bien celui de la Sainte Cène. Plutôt que d'admettre des indignes à la table du Seigneur, il est parti pour l'exil. Plus tard son héroïsme, en face des Libertins qui voulaient profaner la table sainte, est célèbre. Mais cette sévérité est l'affaire de l'Eglise et non du simple fidèle : « Je confesse certes que c'est un grand déshonneur, si les chiens et les pourceaux ont lieu entre les enfans de Dieu (*inter filios Dei porci et canes*)... Et de faict, si les Eglises sont bien policées (*bene moratæ*), elles n'endurent point les meschans (*sceleratos*), pour les nourrir en leur sein, et ne recevront point à la Cène indifféremment (*promiscue*) les bons et les mauvais. » Toutefois il ajoute : « Mais encores que l'Eglise ne s'acquitte point de son devoir, ce n'est pas à dire qu'un chacun particulier doyve (*protinus*) prendre conseil de se séparer des autres[3]... Les vices des autres, encores qu'ils soyent en grand nombre (*vel paucorum, vel multorum vitia*) ne nous empeschent point que nous ne puissions là faire profession de nostre chrestienté, usans des sacremens de nostre Seigneur en commun avec eux, d'autant qu'une bonne conscience n'est point blessée par l'indignité des autres, fust-ce mesme du Pasteur[4]. »

1. Bf p. 275. — IV, 1, 14. — 2. 1559. IV, 1, 20. — 3. 1543. *Opera* I, p. 547. — IV, 1, 15. — 4. 1543. *Opera* I, p. 550. — IV, 1, 19. — « Quand saint Paul nous exhorte à user purement de la Cène il ne requiert point que chacun examine son compagnon (*unus alium examinet*), ou qu'un homme examine toute l'Eglise, mais qu'un chacun s'esprouve soy-mesme... La compagnie des meschans ne nous nuit de rien. » 1543. *Opera* I, p. 547. — IV, 1, 15

Bien plus, on n'accusera pas Calvin de faiblesse exagérée vis-à-vis du catholicisme romain. Eh bien ! même ici, il se montre prudent et réservé : « En somme, nous ne nyons pas du tout [complètement] qu'il n'y ayt là église, et aussi ne le concédons pas simplement. » Sans doute « les marques requises » sont « effacées » ; « ce sont églises contaminées et pollues des abominations de l'Antechrist. » Mais enfin, « ce sont églises, en tant que nostre Seigneur y conserve les reliques de son peuple, lesquelles y sont misérablement dispersées, et aussi qu'il y reste encores quelques enseignes d'Eglises, et principalement celles dont l'efficace ne peut estre destruite, ne par l'astuce du diable, ne par la meschancété des hommes[1]. » C'est en tout cela que « nostre Seigneur requiert » que nous usions de « clémence ». Il ne faut pas, « la laissant derrière, s'adonner du tout à rigueur et sévérité[2]. »

Et Calvin entreprend tout un plaidoyer en règle contre les rigoristes, en faveur des tolérants : « Ceux qui sont tant scrupuleux et chagrins, sont plus tost menez d'un orgueil et fausse opinion qu'ils ont d'estre plus saincts que les autres que d'une vraye saincteté ou affection d'icelle ». — A ces « esprits phrénétiques », il rappelle qu'il faut éviter deux écueils : nier que les saints « eux-mêmes de l'Eglise » soient « pécheurs, ou quand ils ont failly les exclure de toute grâce[3] ». — Sur ce point Calvin n'hésite pas à blâmer l'excès de sévérité des anciens docteurs. « La Parolle de Dieu, laquelle nous devons seule icy tenir pour nostre reigle, requiert une plus grande modération et humanité. Car elle enseigne que la rigueur de la discipline ecclésiastique ne doibt point aller jusques-là que celui, dont on doibt chercher le proffit, soit accablé de tristesse[4]. »

Tout au contraire, Calvin demande aux fidèles « qu'avec humanité *(misericorditer)* ils corrigent ce qu'ils pourront corriger, et ce qu'ils ne pourront, qu'ils le portent en patience, gémissants, par affection de charité *(cum dilectione)*, sur les fautes de leurs prochains, jusques à ce que Dieu les amende, ou bien qu'il arrache l'ivroye et le mauvais grain en purgeant le froment[5]. » — Enfin à ceux qui, par rigorisme, veulent toujours se séparer, notre Réformateur adresse ces paroles étonnantes : « Qu'ilz réputent qu'en une grande multitude il y en a plusieurs qui sont vrayement bons et inocens devant Dieu, lesquelz ils ne peuvent appercevoir à l'œil ; qu'ilz pensent aussi que du nombre des vicieux, il y en a beaucoup qui ne se plaisent et ne se flattent point en leurs vices, mais souvent estans touchez de la crainte de Dieu, taschent de se réduire en une meilleure voye ; qu'ilz pensent combien il n'est pas question de juger d'un homme pour un faict, ou deux, ou trois, veu qu'il advient aucunes fois aux plus sainctz de faillir bien lourdement ; qu'ilz estiment que la parole de Dieu et ses sainctz sacremens ont plus de vertu et d'importance à conserver une Eglise, que les vices d'aucuns membres pourriz n'ont à la dissiper ; finalement qu'ilz réputent, que le

1. B^F p. 282, 283. — IV, II, 12. — 2. B^F p. 274. — IV, I, 13. — 3. B^F p. 285. — IV, I, 23. Le texte de 1559 ajoute seulement cette qualification de « *phrenitici spiritus* ». — 4. B^F p. 289. — IV, I, 29. — 5. 1543. *Opera* I, p. 548. — IV, I, 16.

jugement de Dieu doibt avoir plus d'authorité à déterminer où il y a Eglise, et où il n'y en a point, que l'opinion des hommes [1]. »

2. Après le jugement de charité sur les *mœurs*, vient le jugement de charité sur la *doctrine*.

Voici le texte de 1539 : « Qui plus est, il y pourra avoir quelque vice, ou en la doctrine, ou en la faceon d'administrer les sacremens, qui ne nous devra point du tout aliéner de la communion d'une Eglise. Car tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte. Il y en a aucuns, dont la cognoissance est tellement necessaire, que nul n'en doibt doubter, non plus que d'arrestz ou de principes de la chrestienté. Comme pour exemple, qu'il est un seul Dieu, que Jésus-Christ est Dieu et Filz de Dieu, que nostre salut gist en sa seule miséricorde, et autres semblables. Il y en a d'autres les quelz sont en dispute entre les Eglises : et néantmoins ne rompent pas l'unité d'icelles. — Ce sont les parolles de l'apostre que si nous voulons estre parfaits, il nous faut avoir un mesme sentiment. Au reste, que si nous avons quelque diversité, Dieu nous revélera ce qui en est. En cela ne monstre-t-il pas que si les chrestiens ont aucune discussion des matières qui ne sont point grandement nécessaires, que cela ne doit point faire de trouble ne sédition entre eux ? — Je n'entendz icy de maintenir aucuns erreurs, voyre les moindres du monde, et ne vouldroiz qu'on les nourrist par les dissimuler et flatter. Mais je diz qu'il ne fault pas, par dissention, légièrement abandonner une Eglise, en laquelle est gardée en son entier la doctrine principale de nostre salut et les sacremens, comme nostre Seigneur a ordonné. Ce pendant si nous taschons de corriger ce que nous y deplaist nous ne faisons que nostre devoir [2]. »

L'édition de 1536, on peut le remarquer, indiquait ces idées. Elle ne les développait pas. Loin de faire reculer Calvin, comme on l'a si souvent prétendu, l'expérience, par un vrai progrès, l'a amené à poser de plus en plus, comme nous l'avons vu, la base de tout vrai libéralisme dogmatique, à savoir la distinction entre les doctrines essentielles, et les doctrines secondaires [3].

Sans doute, dans la suite des temps, on pourra faire varier la liste exacte de ces doctrines ; mais le principe fécond est posé. Calvin ne dit pas : peu importent les doctrines, même les plus essentielles. Non. « Il y en a aucunes, explique-t-il, dont la cognoissance est tellement nécessaire que nul n'en doibt douter, non plus que d'arrestz ou de principes de la chrestienté. » Et encore : « La conjonction que les fidèles doivent avoir en charité dépend tellement de l'unité de foy, que ceste-ci en est le fondement, la fin et la reigle d'icelle... Tout accord qui se fait hors la Parole de Dieu, est une faction d'infidèles, et non point consentement de fidèles. » Voilà qui est clair. « L'Union consiste en deux liens : ascavoir qu'il y ait accord en saine doctrine, et qu'il y ait charité fraternelle [4]. » Ainsi la charité fraternelle ne doit pas faire oublier l'importance de l'accord doctrinal,

1. Bf p. 276. — IV, I, 16. — 2. Bf p. 272, 273. — IV, I, 12. — 3. Voir plus haut. — 4. 1543, *Opera*, I, p. 556. — IV, II, 5.

pas plus que l'accord doctrinal ne doit faire oublier l'importance de la charité fraternelle.

Ici, ni ailleurs, nous ne prétendons du reste que Calvin ait toujours appliqué les principes qu'il a posés ; nous disons seulement qu'il les a posés.

VI

L'Eglise, c'est Christ!... Calvin est parti de la royauté de Christ, de la Christocratie. Christ est le chef, le souverain, le roi de l'Eglise. Et après avoir déroulé son idée à travers ses lettres, ses opuscules, et les diverses éditions de son *Institution*, à travers surtout les méandres d'une conception dont la richesse n'est pas sans complication, même en tenant compte des apparentes contradictions de toute vie organique, nous le retrouvons en face de la même déclaration : l'Eglise, c'est Christ!

Nous avons suivi Calvin non sans peine. L'idée de l'Eglise est une idée difficile en soi ; elle nous est rendue plus difficile encore par notre mentalité actuelle. Depuis des années, peut-être depuis le dix-huitième siècle, les Réformés français ont de plus en plus abandonné l'idée calviniste de l'Eglise, et aujourd'hui ils sont arrivés, en un certain sens, aux antipodes. Pour Calvin, l'Eglise c'est Christ; pour nous l'Eglise, c'est un cadre. D'un côté une personne, et quelle personne : Christ! De l'autre, une machine rigide, et quelle machine, un cadre! D'un côté la vie, et quelle vie, celle de Christ! de l'autre côté, une abstraction, et quelle abstraction, celle d'un cadre! — Et il est vraiment curieux de voir l'accord qui règne sur ce point, entre ceux, qui, avec mépris, font le procès des Eglises devenues des cadres ecclésiastiques, et ceux qui, avec respect, estiment que la Réforme a grandi la foi en réduisant l'Eglise à un cadre ecclésiastique. Quelle est l'explication de ce fait étonnant? Depuis cent ans, et de plus en plus, on a enlevé à l'Eglise son activité religieuse proprement dite, en fondant à côté d'elle, en dehors d'elle, quelquefois contre elle, des Sociétés pour la diffusion de la Bible, pour l'Evangélisation intérieure, pour les Missions, etc., etc. Je ne demande pas ici : à qui la faute? Peu importe. Le résultat a été que l'Eglise a été étiolée, vidée d'une grande partie de sa substance, de sa moelle et de son sang. Elle a été réduite à la prédication ; elle a été privée des œuvres qui intéressent le plus les contemporains, les hommes autour d'elle. C'est ainsi qu'elle est devenue un cadre, vide, sec, plus ou moins vermoulu. Après quoi la pratique a été mise en théorie. Que cette Eglise-cadre mérite beaucoup de critiques, soit. Mais quel rapport cette Eglise-cadre a-t-elle avec le « corps mystique » de Christ ? Quel rapport y a-t-il entre l'idée que se font les Réformés actuels de l'Eglise et l'idée que s'en faisait le Réformateur, Calvin? — Avec notre mentalité, nous sommes devenus inaptes à comprendre l'idée de l'Eglise selon Calvin!...

Aussi après avoir essayé d'expliquer cette idée par les textes successifs de l'*Institution*, pour finir, il nous faut la résumer encore une fois par les textes

explicatifs des Commentaires, postérieurs à l'*Institution* de 1543[1]. Nous allons constater, non pas, comme on le dit si souvent, un appauvrissement mais un enrichissement de mysticisme.

Voici comment Calvin parle, à un moment où l'Eglise visible attire toute son attention et toutes ses préoccupations, où il est de plus en plus impliqué dans les luttes violentes, terribles pour l'Eglise visible. 1 Cor. 12 : 12 : « Les chrestiens ne sont pas seulement un corps politique, mais ils sont le corps mystique et spirituel de Christ... Le nom de Christ est yci mis pour l'Eglise. » — Eph. 5 : 29 : « Personne n'eust oncques en haine sa chair, mais la nourrit et entretient, comme aussi fait le Seigneur l'Eglise. L'exemple et patron de ceste unité, qu'il avoit mise au mariage, est manifesté en luy et en l'Eglise. Et c'est un beau passage (*locus insignis*) de la communication secrète (*de mystica communicatione*) que nous avons avec Christ. » — Ephés. 1 : 23 : « L'Eglise est le corps de Christ et l'accomplissement d'iceluy. Dieu l'a ordonné chef sur l'Eglise... l'Eglise est le corps de Christ... Certes c'est un honneur souverain qu'ha l'Eglise, que le Fils de Dieu se répute aucunement imparfait, s'il n'est conjoint avec nous... Et pourtant [pour cela] quand il traite la similitude du corps humain en la première aux Corinthiens (XII : 12) il comprend toute l'Eglise sous ce seul mot : Christ. »

Sans doute l'Eglise repose sur la Parole de Dieu, comme sur son fondement. La Parole de Dieu, c'est la doctrine contenue dans la Parole de Dieu. Mais le fond, le résumé, l'essence de cette doctrine, de cette Parole, c'est le Christ. Eph. 2 : 20 : « Saint Paul nous monstre yci quelle est la marque de la vraye Eglise. Quant à ce mot *Fondement*, il n'y à point de doute qu'il ne soit yci pris pour doctrine... Ainsi saint Paul monstre que la foy de l'Eglise doit estre fondée sur ceste doctrine... Mais il faut noter le moyen par lequel il est dit que l'Eglise est là fondée. Car à parler proprement, Christ est le seul fondement, d'autant que luy seul soustient toute l'Eglise ; il est luy seul la règle et la mesure de la foy. Mais c'est par la prédication de la doctrine que l'Eglise vient à estre fondée en Christ. » — Eph. 4 : 15 : « La somme est qu'il faut que Christ croîsse seul, et tous les autres soyent abattus, à ce que l'Eglise soit bien dressée et ordonnée. » — On remarque combien il est difficile de distinguer si Calvin parle de l'Eglise invisible ou de l'Eglise visible. Il parle continuellement des deux, c'est-à-dire de la même Eglise à la fois et toujours invisible et visible.

Et c'est parce que cette Eglise se ramène, se réduit au corps mystique de Christ, que Calvin peut distinguer entre ce qui est essentiel, c'est-à-dire ce qui concerne Christ, et ce qui est secondaire, c'est-à-dire ce qui ne concerne pas Christ. La distinction des points fondamentaux et des points secondaires caractérise toujours sa théorie : « Ne cherchons point une Eglise n'ayant aucune ride ou macule » (1 Cor. 1 : 2). — « Saint Paul recognoist pour Eglise une compa-

1. Notons bien les dates. Le Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens est de 1546, sur la seconde, de 1547. Le Commentaire sur l'Epître aux Ephésiens est de 1548.

gnie où il y avoit tant de mal et d'ordure » (2 Cor. 1 : 1). Dans un corps il peut y avoir des membres malades gangrenés : tant que le cerveau fonctionne et le cœur bat, il y a vie ; le corps subsiste. — Et c'est parce que l'Eglise se ramène, se réduit au corps mystique de Christ, à ce que l'on ne voit pas, à ce que l'on ne touche pas, qu'en attendant la décision de Dieu, les hommes doivent se contenter d'une décision charitable : « Il faut résoudre par jugement de charité que tous ceux qui sont appelez sont appelez à salut... La débonnaireté chrétienne veut qu'on espère bien de tous ceux lesquelz, estans entrez en la droite voye du salut, sont encore en la course. » — Comme c'est parce que l'Eglise se ramène, se réduit au corps mystique de Christ que les fidèles doivent être unis, tels les membres d'un même corps : « Un corps et un esprit! Combien doit estre parfaite l'unité des chrétiens!... Par les quelles paroles il signifie l'homme tout entier, comme s'il disoit que nous devions estre du tout unis de *corps* et d'âme, et non pas en partie seulement. » (Eph. 4 : 4.) « La proportion et ordre bien compassé, qui est en l'Eglise, consiste en une unité faite de plusieurs parties assemblées, asçavoir quand la variété des dons tend à un mesme but : comme en la musique (*in symphonia*) il y a divers chants, mais ils sont modérez et compassez l'un à l'autre d'une si bonne proportion que tous font un accord (*concentum*) » (1 Corinthiens 12 : 4). « De ceste diversité des grâces est faite une unité en l'Eglise (*Ex ista varietate ita ecclesia unitatem*) comme en musique divers tons estans assemblez, font une plaisante mélodie (*suavem melodiam*). »

Ces comparaisons musicales sont très familières à notre Réformateur. Elles sont au nombre de celles qu'il emploie le plus souvent.

Et en définitive, autant le cadre ecclésiastique est déplaisant, autant l'Eglise est « plaisante » ; — autant le cadre est rigide, autant l'Eglise est souple ; — autant le cadre est brut, mort, autant l'Eglise est organique, vivante ; — autant le cadre est immobile, inerte, autant l'Eglise est active, agissante ; — autant le cadre est une abstraction, autant l'Eglise est une force, une vie : le Christ.

Voilà comment et pourquoi notre Eglise réformée actuelle peut être considérée comme un cadre démodé, peut être déclarée impuissante. Il n'en est pas moins vrai que l'Eglise réformée, l'Eglise de Calvin, l'Eglise-Christ, a été l'institution qui a concentré en elle toutes les forces de la Réformation et a sauvé le protestantisme et le monde moderne.



CHAPITRE SECOND

L'Eglise visible et sa constitution.

PREMIÈRE PARTIE. — I. *Importance de l'organisation ecclésiastique.* — 1. Luthéranisme. — 2. Calvinisme. — II. *Les trois principes normatifs.* — 1. L'Evangile. — 2. La raison. — 3. L'histoire. — III. *Conclusion.* Toujours la christocratie.

SECONDE PARTIE. — I. *Deux types d'Eglise visible.* — II. *L'Eglise institution :* La mère des fidèles. — III. *L'Eglise association :* La communion des fidèles. — 1. La communauté. — 2. La communauté et la paroisse. — 3. La communauté intégrale. — 4. La communauté sociale. — IV. *Conclusion.* — 1. Notre esquisse. — 2. Un portrait de 1848. — 3. Un portrait de 1909.

TROISIÈME PARTIE. — I. *Rieker.* — II. *Von Hoffmann.* — 1 Son hypothèse. — 2. Les Eglises hollandaises. — 3. Le calvinisme primitif. — 4. Proportionalité de la charge et de la profession de foi. — 5. Conclusion.

QUATRIÈME PARTIE. — I. *La théorie.* — 1. Les constatations de l'école de Rieker elle-même. — 2. Les deux subjectivismes. — II. *Les faits.* — 1. Le Synode de 1644 et le congrégationalisme. — 2. La discipline et l'union des Eglises. — 3. La nomination des pasteurs et le Synode provincial.

CINQUIÈME PARTIE. — I. *Pouvoir doctrinal.* — II. *Pouvoir constituant.* — III. *Pouvoir disciplinaire.*

PREMIÈRE PARTIE

L'organisation ecclésiastique.

I



'ÉGLISE calviniste est toujours, et en même temps, *invisible* et *visible*. Ces mots désignent non pas deux Eglises, mais une seule et même Eglise, considérée de deux points de vue différents. Cela bien entendu, nous allons maintenant nous placer au point de vue d'où l'on aperçoit surtout l'Eglise visible. — Cette Eglise visible étant une réunion d'hommes, dans le temps et dans l'espace, ne peut pas ne pas avoir une constitution. Et voici le trait caractéristique du calvinisme : tandis que Luther, et même Zwingle, ont attaché peu d'importance à l'organisation ecclésiastique, Calvin, et tout le calvinisme après lui, attachent à cette organisation une importance très grande.

Se laissant aller à l'indifférence et au découragement ecclésiastique dont nous

avons parlé, Luther n'organisa pas les fidèles en un corps, ayant sa représentation. Il s'occupa surtout de leur procurer de bons pasteurs ; et le pastorat fut non seulement la plus haute charge, mais en réalité l'unique. Toutefois il n'est pas dit à quelle condition la vocation pastorale est *rite*, légitime. Et c'est ainsi que, d'un côté, se forma ce qui est appelé une « Eglise des pasteurs » (*Pastoren Kirche*) ; — tandis que, de l'autre côté, en fait d'organisation, à peu près tout fut remis à la compétence de l'autorité civile. Sans doute contre cette autorité Luther protestait en théorie [1], et par moments en fait ; mais il la favorisait pratiquement, quand, les évêques n'étant pas devenus comme il l'espérait évangéliques, il demandait aux princes chrétiens de devenir évêques. Les princes furent les *summi episcopi*, et ils nommèrent des conseils appelés « Consistoires », corps gouvernementaux, avec des fonctionnaires gouvernementaux, préposés aux choses ecclésiastiques. « Comme maintenant l'autorité civile est baptisée comme nous, et a la même foi et le même évangile, nous devons la laisser être prêtre et évêque, et considérer sa charge comme une charge qui appartienne et soit utile à la communauté chrétienne [2]. »

2. Le contraste va mieux nous faire saisir l'idée caractéristique de Calvin. Pour lui, il n'y a pas plus d'Eglise « sans une certaine police spirituelle [3] » qu'il n'y a de ville ou de village sans gouverneur et sans police (*police*, c'est-à-dire gouvernement, constitution). Calvin parle d'un « juste gouvernement (*justum regimen*) de l'Eglise [4] ; » de la « légitime forme (*facies*) de l'Eglise [5] ; » du « vray ordre de l'Eglise [6]. »

L'on sait enfin que les calvinistes français ne considéraient comme une vraie Eglise qu'une Eglise « dressée », c'est-à-dire organisée. La confession de foi des Eglises réformées de France parle de « l'ordre de l'Eglise, qui doit être sacré et inviolable, » du « vray ordre [7]. »

II

De cette organisation vraie quels sont les principes générateurs ?

1. Il n'y a aucune hésitation sur le premier : c'est le principe biblique, la parole de Dieu.

Le chapitre sur l'organisation de l'Eglise commence ainsi : « Maintenant il nous faut traitter de l'ordre, selon lequel Dieu a voulu que son Eglise fust gouvernée [8]. » Ceux qui président en l'Eglise doivent « la régir selon l'ordonnance de Christ [9]. » — « L'ordre de gouverner l'Eglise nous a esté laissé par la seule parole de Dieu. » — « L'ordre et la forme de police ont été constitués par Jésus-

1. La Confession de foi d'Augsbourg dit : « Il ne faut pas mêler (*commiscendae*) le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. » *Melanthonis Opera* XXVI, p. 406. — 2. *An den christlichen Adel deutscher Nation*. Edit. Weimar VI, p. 408. — 3. IV, XI, 1. — 4. IV, VI, 1. — 5. *Opera* X[b], p. 308. — 6. *Ibid.*, I. III, p. 5. — 7. Confession de foi de 1559, art. XXV, XXVI. — 8. IV, III, 1. — 9. IV, III, 4.

Christ lui-même [1]. » — « Le régime spirituel a esté ordonné par la bouche de Dieu mesme, et receu de l'Eglise [2]. »

C'est à ce point de vue que se placent les Ordonnances ecclésiastiques de Genève, 1541. Elles veulent réduire « en bonne forme... le gouvernement spirituel, tel que nostre Seigneur l'a démonstré et institué par sa parole. » La « police ecclésiastique » qu'elles prescrivent « est prinse de l'évangile de Jésus-Christ [3]. » — Et notre confession française répète, art. XXIX : « Nous croyons que la vraye Eglise doit estre gouvernée selon la police que nostre Seigneur Jésus-Christ a establie [4]. »

Alors pour Calvin la constitution calviniste de l'Eglise est de droit divin ?

M. le doyen Vaucher (un des plus honorables et des plus convaincus représentants du luthéranisme en France), dans sa leçon [5] : *La constitution de l'Eglise est-elle de droit divin ?* a écrit : « Je crois que le presbytérianisme est un des plus remarquables et des plus heureux parmi les essais de constitution ecclésiastique, qui ont été tentés depuis l'âge apostolique. J'y vois une des productions humaines qui, dans cet ordre, portent de la manière la plus éclatante l'empreinte du génie. C'est une des plus belles œuvres du génie humain, mais c'est une œuvre humaine [6]. » Mais certains presbytériens n'en commettent pas moins une double erreur ; d'abord celle de croire que leur système « est identique à celui que les apôtres avaient institué dans les communautés fondées par eux ; » et ensuite celle de croire que cette organisation primitive « *a une valeur normative* ». Et par ces deux erreurs les protestants qui « ont apporté l'esprit le plus radical à la réforme de la doctrine, » ont le moins su « se dégager, dans le domaine de la constitution, d'arrière-pensées et de préjugés peu évangéliques ; » ils ont fait preuve « de réminiscences de la conception catholique [7]. »

Sous une forme qui ne saurait être plus courtoise, on ne saurait trouver une indication plus nette du conflit permanent entre l'instinct ecclésiastique du calviniste et l'instinct ecclésiastique du luthérien. Seulement ce conflit se ramène à ceci, et à ceci uniquement : la constitution de l'Eglise apostolique, telle que nous l'indique le Nouveau Testament, a une *valeur normative* pour le calviniste et n'a pas de *valeur normative* pour le luthérien. — Tout le reste provient de malentendus et en provoque de nouveaux.

Naturellement, je laisse de côté les erreurs, les exagérations auxquelles ont pu se laisser aller certains presbytériens, et je ne considère que le calvinisme de Calvin.

1. IV, VI, 9. — 2. IV, V, 10. — « La volonté seule de Dieu est la vraie règle du légitime gouvernement de l'Eglise et la loi inviolable. » Au roi de Pologne, 1554. *Opera* XV, p. 332. — 3. *Opera* X^a, p. 16, n. 2. a, 92, etc. Le 16 septembre 1541. Calvin écrit à Farel : « la police (*regimen*) telle qu'elle nous a été ordonnée dans la parole de Dieu.... » *Opera* XI, p. 281. — 4. Voir une série de textes, cités par Rieker, et en particulier ceux qui montrent certaines Eglises calvinistes demandant aux pasteurs, à leur entrée en charge, de jurer que l'organisation presbytérienne repose sur la Parole de Dieu. Rieker, *Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung*, p. 98, 99. — 5. Leçon d'ouverture faite le 3 novembre 1885. — 6. Vaucher, p. 8. — 7. *Ibid.*, p. 9, 7.

Et je dis : cela prête à malentendu, de parler d'une constitution ecclésiastique « de droit divin » ; car cela semble indiquer qu'il s'agit d'une constitution, révélée dans l'Evangile, de toutes pièces, et seule légitime.

Or tel n'est pas le cas. Pour Calvin, le presbytérianisme est si peu de droit divin, qu'un auteur, comme Henry[1], a pu intituler un de ses chapitres : « Calvin n'est pas opposé à la forme épiscopale. » — En réalité ce que Calvin voit dans l'Evangile ce sont des linéaments généraux, certains principes essentiels d'une organisation ecclésiatique : et ce sont ces principes, qui sont de droit divin, qui ont une valeur normative, et pas la constitution elle-même.

2. Et la preuve c'est que, à côté de la Bible, *norma normans*, le calviniste puise les éléments de sa constitution dans une autre source, à savoir la nature, la raison. Et ceci précise cela. Tandis que les dogmes de l'Evangile sont la « folie de la croix » et ne seraient jamais montés au cœur de l'homme, les principes de constitution de l'Eglise, les principes évangéliques, apostoliques et normatifs sont conformes à la nature et à la raison humaines.

La confession de foi de Westminster, après avoir posé (I, 6) nettement le principe biblique, auquel il ne faut rien ajouter (*nihil addendum*), fait cependant l'importante déclaration que voici : « Il y a certaines circonstances concernant le code de Dieu et la constitution (*regimen*) de l'Eglise, circonstances communes à l'Eglise, en même temps qu'aux actions et sociétés humaines, qui doivent être réglées par la lumière naturelle et la prudence chrétienne (*naturali lumine ac prudentia christiana*), conformément aux règles générales de la Parole[2] (*generales verbi regulas*). » Et cela est une affirmation profondément, essentiellement calviniste. — En Hongrie, lorsque Peter Melius, le grand organisateur de l'Eglise calviniste parmi les Magyars, rédigea la confession de foi type, en 74 articles, il l'intitula : « Articles tirés de la Parole de Dieu et de la loi de la nature (*ex verbo Dei et lege naturæ compositi*) pour conserver la police ecclésiastique et pour former la vie chrétienne nécessaire dans tous les états (*vitam christianam in omnibus ordinibus necessariam*) » 1567[3]. — Et actuellement encore, la Revue américaine qui représente le plus fidèlement dans le monde les principes calvinistes écrit : « Nous tenons le système presbytérien pour la forme naturelle, pour la loi naturelle de l'Eglise[4]. »

Ne sait-on pas du reste suffisamment, d'après nos précédentes études, que Calvin a insisté d'une façon extraordinaire sur la *nature*, sur la *raison ?* — Par exemple, interrogé par le pasteur Morel s'il faut exclure du Consistoire ceux qui ont office civil, il répond : « *Il me semble que ce seroit contre toute raison*.... moyennant qu'ils n'y soyent point en qualité de magistrat[5]. » — Mais nous aurons occasion de revenir sur cet important sujet.

1. Henry, *Das Leben Joh. Calvins*, II, p. 136. — 2. K. Müller, *Die Bekenntniss-Schriften*, p. 545. — 3. Voir E. Doumergue, *La Hongrie calviniste*, 1912, p. 111-113. — 4. *The presbyterian Review*, I, 1880, p. 491, cité par Rieker, p. 100. — 5. 10 janvier 1562. *Opera* XIX, p. 246.

3. La Bible, la raison, est-ce tout ? Et que pense Calvin de l'histoire ? Nous retrouvons ici la funeste influence de Kampschulte : « Calvin, dit-il, part d'une protestation contre toute ordonnance fondée sur une tradition historique ecclésiastique (*gegen jede von historisch- kirchlichen Ordnungen getragene Tradition*)[1]. »

Mais Kampschulte a tout simplement induit ses lecteurs en erreur ; et un autre auteur, aussi compétent que lui, pour le moins, le professeur Lechler, a pu affirmer exactement le contraire : « Après avoir puisé sa règle pour l'institution des charges ecclésiastiques tout d'abord dans le Nouveau Testament, Calvin consulte en seconde ligne l'histoire ecclésiastique[2]. » — Lechler a raison. Le chapitre IV du livre IV de l'*Institution* a précisément pour titre : « De l'estat de l'Eglise ancienne, et de la façon de gouverner laquelle a esté *devant la papauté* en usage. » — Après avoir montré l'ordre de l'Eglise, tel qu'il nous a été laissé par la « seule Parole de Dieu, » pour que tout « nous soit plus familièrement esclairé, » Calvin trouve expédient de rechercher « quelle a esté la forme de l'Eglise ancienne en ces choses. » Il dit : Eglise *ancienne*, et pas Eglise *apostolique*. L'Eglise *apostolique* est la norme, mais l'Eglise ancienne n'est point du tout à condamner en bloc. Tout au contraire : « Elle pourra nous représenter comme en un miroir ceste institution de Dieu que nous avons dite. »

D'une façon générale, il faut reconnaître que les évêques anciens ont « fait beaucoup de canons ou de reigles, par lesquels *il sembloit* advis qu'ils ordonnassent plus outre des choses que Dieu ne l'avoit exprimé en l'Escriture. » Mais Calvin ne les blâme pas : « Toutes fois ils ont tellement compassé toute leur discipline et police à la seule reigle de la police de Dieu, qu'on peut bien veoir qu'ils n'ont rien eu estrange ou divers d'icelle. » Voilà la constitution ecclésiastique du 3e, du 4e siècle à peu près admise. Et du reste, même si les anciens évêques s'étaient un peu éloignés de la norme, Calvin ne les blâmerait pas davantage ; leur pratique reste comme un exemple à méditer : « Encores qu'il y eust quelque chose à reprendre en leur façon de faire, néantmoins puisque d'un bon zéle ils ont mis peine de conserver l'institution du Seigneur, et ne *s'en sont pas fort eslongnez*, il nous *proufitera grandement de recueillir yci en brief quelle a esté leur pratique*[3]. » En conséquence Calvin n'est point scandalisé par les « Lecteurs et Acolythes » et il approuve saint Jérôme.

Vient l'épiscopat lui-même. Ici encore pas de blâme : « Les prestres eslisoyent un de leur compagnie en chacune cité, auquel ils donnoyent spécialement le tiltre d'évesque, afin que l'équalité n'engendrast des noises, comme il advient souventes fois. » Au fond, cet évêque était un président ; « il n'estoit pas

1. Kampschulte, *Joh. Calvin*, I, p. 268. — Pensée qu'un historien aussi sage que M. le professeur Choisy a cru pouvoir reproduire sous cette forme : « Dans le système théocratique de Calvin, point de perspective historique, point de « devenir ». La Parole de Dieu, c'est-à-dire le livre, est la seule autorité; il n'y a plus de place pour la tradition de l'Eglise. » (E. Choisy, *La Théocratie à Genève*, p. 256.) — 2. Lechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodal-Verfassung*, 1854, p. 34. — 3. IV, IV, I.

tellement supérieur de ses compagnons en dignité et honneur, qu'il eust seigneurie par dessus eux. » Son office était de « proposer les choses », etc., et de « précéder tellement les autres en dignité, qu'il estoit sujet à l'assemblée. » Sans doute, cet épiscopat n'est pas créé par des textes évangéliques. « Les anciens pères confessent que cela a esté introduit par consentement humain, pour la necessité, » « pour la police seulement, » et il est bien entendu qu'il s'agit d'une « coustume » plutôt que d'une « disposition du Seigneur[1]. » Mais Calvin ne blâme pas, ne désapprouve pas. La charge d'archevêque ne le trouble, ni ne le scandalise davantage. Il justifie les anciens : « Aucuns ont nommé ce gouvernement : hiérarchie ; d'un nom impropre, comme il me semble ; pour le moins qui n'est point usité en l'Escriture. Car le S. Esprit a voulu obvier, que, quand il est question du gouvernement de l'Eglise, nul n'imaginast quelque principauté ou domination ; *toutefois si nous considérons la chose, sans regarder au mot, nous trouverons que les évesques anciens n'ont point voulu forger une forme de gouverner l'Eglise, diverse de celle que Dieu a ordonnée par sa Parole*[2]. »

Où est donc l'homme auquel on reproche d'avoir proclamé le gouvernement presbytérien de droit divin et d'avoir condamné tout autre gouvernement ? — Où est donc l'homme que l'on accuse d'avoir tout ignoré hors la Bible, d'avoir spécialement ignoré toute histoire, tout développement historique ? Sans doute l'âge « apostolique », la discipline « apostolique », restent l'idéal, la norme, mais l'histoire n'en conserve pas moins son droit de développement et d'adaptation.

Et ce n'est point par une contradiction, due aux nécessités de la politique, c'est en vertu même de sa théorie, exposée dans l'*Institution*, que Calvin écrira au roi de Pologne pour lui expliquer à quelles conditions l'épiscopat lui paraît tolérable dans son royaume[3].

Tout ce qu'il ne faut pas, c'est l'évêque romain : « Le mot d'évesque n'est point, comme on la prins en la papauté, pour une beste cornue, qui se revest de mitre, de crosse et de tels badinages, et puis qu'il soit là comme une idole ; mais pasteur, ministre, évesque, prestre, tout cela en l'Escriture est prins pour un[4]. »

Calvin continue à tenir compte du développement historique et de sa légitimité. On n'eut pas tort de créer les « Sous-diacres » et les « Archidiacres. » Les biens augmentaient ; il fallait « une forme de gouvernement plus exquise ; » et on n'eut pas tort davantage de leur faire « lire l'Evangile », de leur faire donner « le calice au peuple en la Cène. » Cela « honorait » leur état[5].

Et Calvin continue. On n'eut pas tort d'organiser l'instruction des clercs. « Je voudroye certes qu'on leur eust imposé un autre nom plus propre, veu que S. Pierre appelle toute l'Eglise le clergé du Seigneur (1 Pierre V, 3), c'est-à-dire l'héritage. Ainsi, ce nom ne convenoit point à un seul ordre : *toutesfois la façon de faire estoit saincte* et utile. » C'étaient de bonnes « préparations, et rudimens

1. IV, IV, 2. — 2. IV, IV, 4. — 3. Déc. 1554. *Opera* XV, p. 332, 333. — 4. Sermon XX sur la 1re à Timothée, III, 1-4. *Opera* LIII, p. 234. — 5. IV, IV, 5.

ou apprentissages, » quand « on leur donnoit la charge d'ouvrir et fermer les temples ; — lors on les nommoit huissiers... — de faire la lecture des Pseaumes au pulpitre. De ceste manière ils estoient promeus de degrez en degrez [1]. »

Ce n'est pas encore tout. Le 10 mai 1542, Calvin, rendant compte à Farel d'un important discours de Viret sur la nomination des pasteurs, félicite son collègue d'avoir appuyé son opinion par des raisons tirées « soit de la Parole de Dieu, soit de *l'histoire de l'ancienne Eglise* [2]. » — Et lui-même, rédigeant un Mémoire sur le même sujet, février 1546, s'exprime ainsi : « Premièrement qu'il vous plaise de considérer que les ditctz ministres, ...ne demandent sinon ce que leur est ordonné de Dieu.... Et voit-on par toute l'*Escriture* comment les apostres en ont usé.... D'advantaige cela a esté toujours en usaige et observé en l'*Eglise ancienne* [3]. » — Une fois de plus la légende est convaincue d'ignorance ou de calomnie.

III

Calvin reste donc tout simplement fidèle au grand principe qu'il a posé : l'Eglise est le corps de Christ. Christ est la tête, le chef, le souverain. Tout est là.

Si Christ est le chef, il n'y en a point d'autre à côté de lui ; et le Romanisme est ruiné de fond en comble. La dignité du souverain pontife est abolie, écrit Calvin au roi de Pologne, « pour que maintenant seul le fils de Dieu s'élève, comme la tête, tous étant réunis en ordre, comme des membres [4]. » — Autre part Calvin s'écrie que la papauté est « une bosse informe », qui trouble toute la symétrie de l'Eglise.

Mais s'il abolit le pape, le calvinisme n'entend pas le remplacer par un prince. Christ est le chef positif, direct de l'Eglise, et en face de ce chef tous les membres sont égaux : c'est la négation du *Consistorialisme* luthérien, comme du Romanisme catholique. Les princes ne sont pas les *præcipua membra ecclesiæ* (comme disait Mélanchthon) : ils ne sont pas les *summi episcopi ;* et c'est parler en luthérien, mais pas en réformé, que de dire : Christ ne régit pas son Eglise immédiatement. Pas de consistorialisme !

Ce qui ne signifie point que Calvin, en littéraliste consommé et en juriste étroit, ait cru que toute la constitution ecclésiastique avait été révélée, miraculeusement et minutieusement, dans des textes évangéliques. — On vient de le voir. Ce qu'il constate dans le Nouveau Testament et dans la primitive Eglise, ce sont les principes rationnels, de bon sens, que les chrétiens trouvent dans leurs rapports avec le Christ, que les chrétiens déduisent tout naturellement de leurs rapports avec le Christ. Christ étant pour le chrétien ce qu'il est, l'esprit qui anime les rapports d'un chrétien avec le Christ et avec ses frères dans l'Eglise ne peut être que l'esprit des premières Eglises avec leurs formes essentielles et simples. — On nous dit que ces principes sont la plus grande découverte ecclésiastique

1. IV, IV. 9. 2. *Opera* XI, p. 393. 3. *Opera* XII, p. 285, 286. 4. *Ibid.*, XV, p. 332.

du génie. Oui et non. Ils sont surtout la conclusion naturelle de la foi évangélique. Et la preuve, c'est ce que ces principes, peu à peu, se sont répandus partout, même chez ceux qui les ont autrefois combattus. On peut dire qu'aujourd'hui ils sont les principes chrétiens et protestants, sans étroitesse, sans uniformité, sans littéralisme, mais dans leur vie égale et partout identique à elle-même.

Et l'honneur du calvinisme n'est pas du tout de les avoir découverts : c'est de les avoir compris et surtout appliqués.

Et alors il y a eu action et réaction entre l'effet et la cause. Le principe et le tempérament des calvinistes ont agi et réagi l'un sur l'autre, se fortifiant réciproquement et créant cette mentalité calviniste qui a fait, en si grande partie, l'histoire des temps modernes. D'abord les Eglises calvinistes ont formé les blocs résistants contre lesquels sont venus se briser souvent les flots de la réaction ultramontaine. Et puis l'amour de l'ordre, de la discipline, de la loi claire, nettement formulée, de la constitution légale au-dessus des caprices individuels et de tous les tyrans, tout cela est sorti de cette préoccupation de la constitution de l'Eglise. Il était naturel que les calvinistes proclamassent finalement la nécessité des constitutions politiques, réglant et garantissant les devoirs, les droits, les obligations des citoyens.

Faut-il enfin noter une conséquence différente ? Parce que le calviniste attache une telle importance à la constitution de l'Eglise, il ne peut pas la voir violée ou faussée. Et après avoir fait ce qu'il peut pour restaurer l'Eglise, s'il échoue, il lui vient la tentation de s'en séparer pour édifier une Eglise plus fidèle. Quelquefois, souvent, il faut savoir résister à la tentation, plus grande évidemment pour le réformé que pour le luthérien ; et Calvin a fait le possible et l'impossible pour inspirer à ses disciples l'horreur des schismes inutiles ; mais ce n'est pas lui qui aurait contesté que certaines séparations sont légitimes et commandées par la conscience.



SECONDE PARTIE

Deux types d'Eglise visible.

I



OUR le calvinisme l'organisation de l'Eglise est chose très importante. — Quelle est l'organisation de l'Eglise calviniste ?

Afin d'arriver à la bien comprendre, commençons par nous rendre compte des diverses organisations ecclésiastiques qui peuvent exister et qui ont existé. En réalité elles se ramènent toutes à deux types principaux.

Il y a d'abord l'Eglise-*Institution*, l'Eglise moyen de grâce ou encore l'Eglise de multitude. Dans cette Eglise, ce que l'on peut appeler l'élément *objectif* est tout. — Si l'on prend ce type à l'état pur, à supposer qu'il existe, on a une Institution fondée par Dieu, dans laquelle Dieu place ses moyens de grâce : hiérarchie, clergé, prédication, sacrements, etc. Cette Institution contient dans son enceinte les multitudes, sur lesquelles elle agit, précisément par ses divers moyens de grâce : multitudes indistinctes, confuses. Pour les *laisser* ou les *faire* entrer dans l'Eglise, on ne leur demande rien. On ne peut même pas dire qu'elles y entrent. A un certain moment, elles se trouvent dedans ; elles y sont, précisément pour être le sujet sur lequel agissent les moyens de grâce. Mais l'Eglise ne dépend de ces multitudes en aucune façon, ni d'elles, ni de leurs idées, ni de leurs sentiments. Elles forment vraiment un troupeau et tout dépend du berger. Pourvu que l'Eglise soit bien dirigée, que la doctrine soit bien conservée, les sacrements bien administrés, il est évident que cette Eglise existe, se suffit et peut poursuivre, remplir sa mission.

En face de ce type, il y en a un second qui est l'Eglise-*Association*, société des fidèles, des professants, et dans laquelle ce qu'on peut appeler l'élément *subjectif* est tout. L'association formée par des fidèles, qui se groupent librement, dépend de ces fidèles, de leurs idées et de leurs sentiments. Elle est le total de leur foi, de leur piété, de leur conduite. L'association est ce que sont les fidèles. En conséquence, il ne saurait être ici question de laisser entrer les multitudes.

Des faux fidèles, des prétendus fidèles, avec leur incrédulité ou leur inconduite, pervertiraient l'association. Il faut à l'association des associés orthodoxes et saints. Car l'orthodoxie de l'association n'est que l'orthodoxie des associés, comme la sainteté de l'association n'est que leur sainteté individuelle.

L'Eglise qui réalise le plus le premier type, c'est l'Eglise catholico-romaine. Et c'est un pape, Pie X, qui, dans une Encyclique, l'a expliqué en ces termes : « L'Eglise est le corps mystique du Christ, *corps régi par des pasteurs et des docteurs*, société d'hommes, au sein de laquelle *des chefs* se trouvent qui ont de *pleins et parfaits pouvoirs pour gouverner*, pour enseigner, pour juger. Il en résulte que cette Eglise est, par essence, une *société inégale*, c'est-à-dire une société comprenant *deux catégories de personnes*, des *pasteurs* et le *troupeau*, ceux qui occupent *un rang* dans les différents degrés de la hiérarchie, et la *multitude* des fidèles. Et ces catégories sont *tellement distinctes* entre elles que dans le corps pastoral seul résident le *droit* et l'*autorité* nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la *multitude,* elle *n'a d'autre droit que celui de se laisser conduire* et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs [1]. »

Le second type a été poursuivi comme l'idéal par les Montanistes, les Donatistes, les sectes anabaptistes du seizième siècle et les ultra-protestants, qui ont conservé cet héritage plusieurs fois séculaire jusqu'à aujourd'hui. A la hiérarchie on oppose le *Voluntarism*, mot anglais exprimant bien le subjectivisme absolu qui préside à la formation de l'association. Dès qu'un membre commet une erreur de doctrine ou de piété, il faut l'exclure, et, si on ne peut l'exclure, il faut s'en séparer. *Voluntarism,* subjectivisme, séparatisme. A la parole et aux sacrements succèdent l'esprit, les inspirations de la conscience ou de l'imagination. Plus de liturgie, plus de ministre, etc.

C'est entre ces deux types qu'ont oscillé et qu'oscillent encore les Eglises chrétiennes, non pas seulement depuis la Réformation, mais depuis les origines du christianisme.

Eh bien ! la Réformation, et surtout le calvinisme, est une synthèse de ces deux types, de l'*Eglise-Institution*, avec ses éléments objectifs, et de l'*Eglise-Association*, avec ses éléments subjectifs, de l'Eglise de multitude et de l'Eglise de professants [2]; pas plus l'une que l'autre, si l'on veut, mais l'une et l'autre. Et une fois de plus, nous allons voir le calvinisme non pas juxtaposer des éléments contraires, mais modifiant chacun d'eux par l'influence de l'autre, constituer un organisme aussi un qu'original, dans une vie très forte. — Seulement il est facile de prévoir à combien de malentendus et de préjugés cette riche et complexe originalité donnera lieu, chez des esprits superficiels ou prévenus.

1. Pour les textes et leurs commentaires, voir dans *Foi et vie* (1er mars 1906), p. 145, mon article sur « La dernière encyclique. » — 2. Voir plus haut, p. 31, n. 2, ce que M. Lang dit des *enseignes* objectives et des enseignes subjectives.

II

On a contesté à l'Eglise calviniste le caractère d'Institution. En tout cas, l'on peut dire qu'aujourd'hui ce caractère est non pas le plus contesté, mais le plus méconnu, il faut dire le plus inconnu.

Il n'en est pas moins vrai que, pour Calvin, l'Eglise est une *Institution* établie par Dieu pour nous aider et subvenir à notre faiblesse. Voici la déclaration classique : « Pour ce que nostre rudesse et paresse, j'adjouste aussi la vanité de nos esprits, ont besoin d'aides extérieures, par lesquelles la foy soit engendrée en nous, y croisse et s'y advance de degré en degré, Dieu n'a point oublié de nous en pourvoir, pour supporter nostre infirmité [1]. »

Toutefois de quel genre d'institution s'agit-il ? Calvin ne se sert pas du mot Institution, et, évitant ainsi toute idée bureaucratique, mécanique, tout ce qu'on appelle aujourd'hui « cadre ecclésiastique », il se sert du mot : Mère.

L'Eglise est notre mère. « Pour ce que maintenant mon intention est de parler de l'Eglise visible, apprenons du seul tiltre de mère, combien la cognoissance d'icelle nous est utile, voire nécessaire : d'autant qu'il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conceus au ventre de ceste mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tiene et garde sous sa conduite et gouvernement, jusques à ce qu'estans despouillez de ceste chair mortelle nous soyons semblables aux anges. Car nostre infirmité ne souffre pas que nous soyons retirez de l'eschole, jusques à ce que nous ayons été disciples tout le cours de ceste vie.... Ceux qui refusent d'estre appastelez par l'Eglise, ou rejettent la viande spirituelle qu'elle leur offre, sont dignes de mourir de faim.... Il n'est pas licite de séparer ces deux choses que Dieu a conjoinctes : c'est que l'Eglise soit mère de tous ceux desquels il est Père [2]. »

Ici nous retrouvons les protestations des ultra-protestants, celles qu'ils ont déjà fait entendre à propos de l'aphorisme de Calvin : « Hors de l'Eglise pas de salut. » « L'Eglise est une mère ! dit l'un. Mais un fervent catholique ne parlerait pas autrement ! Oui, nous sommes obligé de reconnaître que dans la conception ecclésiastique de Calvin il y a encore des traces profondes de l'esprit catholique [3]. » — « Mais cela c'est du catholicisme [4]. » — « Est-ce aussi Calvin qui parle ainsi ? S'agit-il bien de l'Eglise visible ? Si Calvin ne nous le disait pas lui-même, nous ne l'aurions jamais supposé : L'Eglise est une mère [5] ! » — Nos lecteurs en savent déjà assez pour comprendre dans quelle méprise tombe ce naïf ultra-protestantisme. Il ne sera pas inutile cependant d'achever notre explication. (Voir ce que nous avons déjà dit, plus haut, sur ce sujet p. 32-34.)

D'abord, Calvin a pris soin de repousser énergiquement et clairement l'idée

1. 1559. IV. I, I. — 2. 1559. IV, I, 4, 5, I. — 3. Farsat, *L'Eglise d'après Calvin*, 1874, p. 18. — 4. A. Mailhet, *La notion de l'Eglise dans Calvin*, 1881, p. 8, 49. — 5. H. Daulte, *L'Eglise d'après l'Institution chrétienne*, 1885, p. 62.

papistique de l'Eglise mère des croyants ; il déclare que pour lui cette idée est un *sacrilège*. « En toute la papauté est-il question d'escouter ce que Dieu dira pour le discerner d'avec la doctrine des hommes ? Mais ils ont leur mère saincte Eglise, qu'ils appellent; ils ont leurs déterminations, leurs statuts, et leur semble que c'est assez d'avoir ceste couverture de l'Eglise ; et cependant ils despouillent Dieu de son authorité pour en revestir les hommes, qui ne sont que pourriture : Voilà donc un sacrilege insupportable [1]. »

Le sacrilège consiste exactement en ceci, que les catholico-romains séparent ce que Calvin confond, l'Eglise et la Parole : on voit jusqu'à quel point c'est le contraire. Le différend qu'il y a entre ses adversaires et lui, c'est « qu'ils attribuent authorité à l'Eglise hors la Parole ; nous au contraire, conjoignons l'un avec l'autre inséparablement [2]. » Et comme nous l'avons indiqué plus haut, s'il dit l'Eglise est notre mère, il dit aussi et explique : « La doctrine est nostre mère, par laquelle Dieu nous engendre [3]. » — C'est la Parole qui est la semence génératrice dans l'Eglise : « La semence d'Abraham s'engendre de la semence incorruptible de la Parolle.... Voila pourquoy aussi les ministres de la Parolle sont nommez Pères, et l'Eglise a le nom et le titre de mère en général [4]. » — « L'Eglise est vue là où apparaît Christ, où sa Parolle est entendue [5]. » — « Quoyque Dieu puisse gouverner lui-même, sans le ministère des hommes, il a cependant confié ce soin à son Eglise et a déposé en elle l'inestimable trésor de sa Parolle. Voilà pourquoi ailleurs l'Eglise est dite la mère de tous les hommes pieux [6]. »

Au fond, on le voit, toute la pensée de Calvin n'est que le développement de la pensée de saint Paul sur la Parole, la prédication de la Parole : « Comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler, s'il n'y a personne qui le prêche ? Et comment le prêchera-t-on s'il n'y en a pas qui soient envoyés ? » (Rom. X, 15.)

Et voilà tout simplement pourquoi l'Eglise est une mère, qui nous instruit par la Parole et nous éduque par la discipline.

III

Si l'on a nié que l'Eglise calviniste soit une Institution, on a nié aussi, — par contre, — que cette Eglise soit une Association.

1. Il est certain que Calvin ne se sert pas plus du mot Association que du mot Institution. Celui-ci est trop extérieur, celui-là est trop subjectif. Mais comme il a parlé de l'Eglise *Mère*, nous allons l'entendre parler de l'Eglise non seulement

1. *Opera* XXVI, p. 421. Sermon XLV sur le Deutéronome, chap. VI. — 2. IV, VIII, 13. « Pourtant, que l'Eglise ne soit point sage et de soy-mesme, et qu'elle ne songe rien de soy-mesme. » *Ibid.* — 3. *Commentaires*, Galates, IV, 24. — 4. *Opera* XXVIII, p. 231. Sermon CXLIII sur le Deutéronome. — 5. *Opera* VII, p. 30, 31. *Articuli Facultatis parisiensis cum antidoto.* Art. XVIII. — 6. *Opera* XXXVII, p. 13 in Isaiam, chap. XL, 9.

communauté, mais *communion* (*communitas*, *communio*). Tout cela reste ainsi dans le domaine organique, vivant. C'est bien une famille mystique, et toujours le corps mystique de Christ et des fidèles.

Le Catéchisme de 1537 : « Les esleuz, par le lien de la foy sont conjoinctz en une Eglise, et société, et en un peuple de Dieu [1]. » — Le Catéchisme de 1542 : « L'Eglise catholique, c'est la compagnie des fidèles (*corpus ac societas fidelium*) que Dieu a ordonné et éleu à la vie éternelle.... Ce qui s'ensuit de la communion des sainctz est adjousté pour mieux exprimer l'unité qui est entre les membres de l'Eglise [2]. »

Cette Eglise visible ou « externe » (*externam*) est un « fraternel accord (*fraternus consensus*) avec tous les enfants de Dieu.... Et pourtant [à cause de cela] est adjoustée la communion des saints (*sanctorum communicatio*), lequel membre, combien qu'il ait esté omis des anciens, n'est pas à mespriser, d'autant qu'il exprime très bien la qualité de l'Eglise. » — Les saints « sont assemblés (*aggregati*) » et forment la « société de Christ » (*in societatem Christi*) ; « ils doyvent mutuellement communiquer entre eux (*mutuo communicant*) » tous les dons qui leur sont « conférez de Dieu ». — C'est une « communauté » (*communitas*) dont les membres « sont conjoincts entre eux en amour fraternelle, pour communiquer ensemble au proufit l'un de l'autre (*fraterno inter se amore conjuncti ultro citroque sua communicent*) [3]. » — Et « ce mot de *communion* nous peut grandement consoler [4]. » — Calvin n'est-il pas allé jusqu'à dire qu'il fallait une communion des corps pour ainsi parler et pas seulement des âmes ?

2. Donc « communion », compagnie, société. Disons d'une manière générale : communauté.

Les Eglises locales sont des communautés et pas des *paroisses*.

Le mot paroisse n'est pas inconnu à Calvin. — Le 21 février 1538, il écrit à Bullinger qu'il n'a pas encore (*nundum*) été possible d'obtenir (*extorquere*) que la ville, très peuplée pour son étendue, soit divisée en paroisses (*in parroccias distribueretur*) [5]. — Dans les *Articles* de Zurich, avril 1538, qui posent les conditions de Calvin et de Farel, l'article VII porte : « D'abord que la ville soit distribuée en un certain nombre de paroisses (*certas parochias*). Car, outre que la ville est très peuplée, elle renferme des foules de diverses nations, et l'administration sera toujours très confuse, si le pasteur n'est pas en rapport plus intime avec la foule, et la foule avec son pasteur (*nisi propius pastorem suum plebs respiciat*). Et cela arrivera par cette distinction en paroisses [6]. »

C'est seulement à son retour que Calvin obtint satisfaction et le *Registre du Conseil* porte, à la date du 7 novembre 1541 : « Pour ce que Genève est reduyse en 3 parroches, assavoyer S. Pierre, laz Magdalene et S. Gervex, advisé que les Srs predicans Calvin et Vyret doybjent servyr az S. Pierre et S. Gervex [7]. » —

1. *Opera* XXII, p. 57. — 2. *Opera* VI, p. 39. — 3. 1559. IV, I, 3. — 4. Bf 1541. p. 259 — IV, I, 3. — 5. *Opera* Xb, p. 154. — 6. *Ibid.*, Xb, p. 191. — 7. Reg. du C., 7. 383. *Annales*, p. 285

Il est question de ces paroisses dans les *Ordonnances ecclésiastiques*, définitivement adoptées le 20 novembre 1541 : « Sera bon que tousjours, unes fois le moys, la Cène soit administrée en la ville, tellement que touz les troys moys elle revienne en chascune paroysse. Oultre que trois foys l'an, on la face partout, assavoir à Pasques, Penthecoste et Noel, en telle sorte néantmoins, que, ce moys là, elle ne soit répétée en la paroysse, laquelle lors seroit en son jour[1]. » Et à propos des enfants : « Affin qu'il y ait moins de confusion, qu'on observe autant que faire se pourra la distinction des paroysses en cest endroict, comme il a esté dict cy dessus des sacremens[2]. »

Mais il faut toujours se défier des mots. La paroisse était une conception du moyen âge, qui passa dans le droit ecclésiastique luthérien. La paroisse embrasse tous ceux qui, en un même lieu, sont groupés autour de la même confession, et sont l'objet des soins du pasteur, *parochus*. Mais la paroisse n'est pas, en soi, une société ayant des droits particuliers. C'est le district géographique, que le pasteur administre, si bien que dans sa paroisse, lui, le pasteur (*parochus*) n'est pas paroissien.

Un fait montre l'idée de la paroisse pour le luthérien. En 1688, un pasteur de Hambourg se plaignit d'avoir 30 000 âmes dans sa paroisse : il ne pouvait exercer aucune cure d'âme. La Faculté de théologie de Leipzig donna comme avis : « que c'était beaucoup ; mais que le prophète Jonas avait dans sa paroisse de Ninive plus de 120 000 âmes. » Et elle ajoutait : « Comment croire que Jonas ait eu cure *in specie et individue* (en détail et en particulier) de chacun de ses auditeurs[3] ? »

On voit que le luthéranisme s'appuyait sur son idée de paroisse pour dispenser de la cure d'âme ; or Calvin s'appuyait sur la nécessité de la cure d'âme pour constituer ses paroisses. — C'est le contraire. Et voici une autre contradiction. — Rieker a dit : Selon qu'on partage l'ancienne idée luthérienne ou l'idée réformée, on refuse de donner au pasteur droit de cité dans les élections ecclésiastiques[4].

Le même mot était pris dans deux sens tout à fait différents. Le calvinisme avait changé le sens du mot catholique et luthérien. En réalité, à Genève, il n'y avait qu'une Eglise. La division en paroisses n'entamait pas l'unité de cette Eglise : ce n'était qu'une division pratique, officieuse. Et même, au lieu de paroisse, on parlait surtout de dizaine, ce qui correspondait beaucoup mieux à l'idée de Calvin et permettait beaucoup plus un contact intime entre les représentants de l'Eglise et chaque membre de l'Eglise. — On voit jusqu'à quel point Calvin considérait l'Eglise locale comme une *communauté* indivisible.

3. Indivisible et intégrale. La communauté est un organisme complet qui se suffit à lui-même.

L'Eglise luthérienne ne se suffit pas. Elle a à côté d'elle beaucoup d'organismes, tandis que les vrais calvinistes manifestent à l'endroit de ces organismes

1. *Opera* Xa, p. 25. — 2. *Ibid.*, p. 28. — 3. K. Muller, *Symbolik*, p. 335, n. 31. — 4. Rieker, p. 80, n. 1.

extérieurs une certaine défiance. Pour une Eglise calviniste, une Mission intérieure est un contresens. Toute Eglise calviniste, bien constituée, a non seulement des pasteurs, et des anciens et des diacres, mais cette Eglise et ces représentants doivent faire toute l'œuvre de l'Eglise, et l'œuvre de l'Eglise embrasse tout.

Les Eglises américaines ont leurs comités (*boards*) de mission à domicile, de mission étrangère, d'éducation, de publication. Ce que l'Eglise luthérienne abandonne sans jalousie aux libres associations, l'Eglise réformée, par principe, le réclame pour elle [1].

Il est vrai qu'au premier abord l'Eglise réformée actuelle ressemble fort, et de plus en plus, à l'Eglise luthérienne. L'Eglise réformée [2] (nous l'avons déjà dit) est entourée de Sociétés extérieures à elle et indépendantes d'elle : Sociétés de Missions, Sociétés de Mission intérieure, Sociétés d'évangélisation, Solidarités, Fraternités, etc. Et ces Sociétés se multiplient de jour en jour. Seulement il y a ici non pas logique, mais contradiction, à cause... du malheur des temps. L'Eglise, à la fin du dix-huitième siècle, n'ayant plus rempli sa mission, des Sociétés l'ont remplacée. Il a été heureux que l'œuvre ait été accomplie ; il a été malheureux qu'elle n'ait pas été accomplie par l'Eglise. Car peu à peu l'Eglise est apparue aux gens du dehors, et même à beaucoup de fidèles, comme ne s'occupant pas de l'essentiel, du moins de ce qui est pratique, actuel. L'Eglise a été évidée, s'est vidée, elle est devenue ce qu'on appelle un *cadre ecclésiastique*. Et c'est là qu'il faut chercher, en très grande partie, la cause du discrédit de l'Eglise. Certes c'est un grand malheur. Mais Calvin n'en est pas responsable. Sa conception de l'Eglise était diamétralement opposée à la nôtre, dont nous le rendons responsable !

4. Enfin cette communauté calviniste qui se suffit religieusement, ecclésiastiquement, se suffit socialement, c'est-à-dire qu'elle est un moyen suffisant d'éducation sociale, comme d'éducation morale et religieuse.

Pour le luthérien, l'Eglise visible est essentiellement une communauté de culte. Tout le reste de sa vocation, chaque chrétien l'accomplit dans les formes naturelles, temporelles de la société humaine, dans la famille, la commune, l'Etat, les libres associations de la localité.

Pour le réformé, son Eglise est non « pas seulement une communauté de culte, mais surtout une communauté de vie, d'action chrétienne, un organisme social. » — D'après Hundeshagen, la grande différence entre le luthéranisme et le calvinisme est dans l'attitude très différente de l'un et de l'autre vis-à-vis de la mission ecclésio-sociale du protestantisme. « Le protestantisme luthérien, dit-il, apprend de bonne heure à se contenter d'une Eglise invisible : le protestantisme de Zwingle [et celui de Calvin, pas moins, faut-il ajouter] n'est satisfait que quand il a fait de l'Eglise un organisme social, sous une forme visible [3]. » — Et un autre auteur : « Tout de suite, dans la Réformation de Zwingle, se présente

1. Rieker, p. 67-69. — 2. Voir plus haut, p. 44. — 3. Hundeshagen, *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insb. des Protestantismus*. (1864) I. p. 105.

très accusé le caractère particulier de l'Eglise réformée, caractère qui jusqu'à ce jour la différencie de l'Eglise luthérienne, à savoir son caractère social[1]. »

Enfin un autre auteur allemand écrit : « Moins pour le réformé la participation à l'Eglise consiste dans la simple réception des moyens de grâce, moins pouvait-il être question pour lui de réduire son action dans la communauté à l'usage de ces moyens de grâce. Il ne pouvait être un membre passif de l'Eglise, n'ayant à s'occuper que des intérêts de son salut personnel. Comme citoyen de la cité de Dieu (*civitas Dei*) le vrai membre de l'Eglise réformée devait prouver activement son intérêt pour l'ensemble.... La vraie Eglise n'est pas seulement une communauté qui offre à Dieu son culte, dans une foi commune, mais une communauté de buts et de devoirs moraux, tels qu'ils sont inscrits dans les documents originaux de la loi de Dieu, quoique au centre de tout reste l'exercice du vrai culte de Dieu[2]. »

Ainsi l'Eglise visible, pour le réformé, constitue le domaine de son activité chrétienne et sociale ; de là part l'influence qui doit réformer toute la vie civile, toute la société. Ce caractère social du calvinisme se montre tout particulièrement à propos du soin des pauvres. En attendant que nous traitions plus amplement ce sujet, je me borne à résumer les idées du théologien allemand Uhlhorn : Sans doute pour le luthérien le soin des pauvres est une démonstration nécessaire de la vie chrétienne. Mais qui doit exercer ce soin des pauvres, *l'Etat ou l'Eglise ?* Rien n'est dit sur ce sujet. — Pour le calvinisme, au contraire, le soin des pauvres est une fonction nécessaire, inaliénable de l'Eglise, alors même qu'à côté l'Etat s'occupe aussi des pauvres. Voilà pourquoi les Eglises réformées ont des diaconats, c'est-à-dire des organes spéciaux pour le soin des pauvres. L'Eglise luthérienne a pour mission de prêcher l'Evangile, d'administrer les sacrements ; elle n'a pas de diaconat institué par Dieu[3].

1. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie*, 2. Aufl., Bd. II, p. 533. Cité par Rieker, p. 68, n. 2.

2. H. Schmidt, *Handbuch der Symbolik*, 1890, p. 385.

3. Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit*, III, 1890, 141 et ss. — *Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, 1892, p. 3 et ss. Voir plus loin l'étude sur le diaconat. — Il faut ici dire quelques mots d'une réforme ecclésiastique opérée en Angleterre, qui fait en ce moment du bruit et obtient d'importants succès. Voici comment elle a été présentée au public français protestant par un de ses admirateurs : « C'est un *renouveau* lent et sûr, méthodique, d'action. C'est une mise au point des organisations ecclésiastiques afin qu'elles répondent aux besoins des hommes d'aujourd'hui. C'est une série d'*efforts novateurs* en vue d'augmenter la vitalité et la puissance sociale des communautés chrétiennes. C'est presque une *révolution commençante* dans la conception que les Eglises autonomes (?) se sont fait d'elles-mêmes jusqu'à présent. » — Renouveau ; efforts novateurs : presque une révolution. — Notre auteur continue : « Y a-t-il dans cette entreprise des *principes nouveaux* de vie ecclésiastique, des formules d'*action neuve*, qui puissent devenir les formules et les principes permanents de l'Eglise protestante actuelle, dans tous les pays où elle est libre d'elle-même, et où elle veut reconquérir le peuple pour le renouveler aux sources évangéliques, et pour créer avec lui l'état social d'humanité, conforme à l'idéalisme chrétien ? Si oui, il importe de connaître ces formules et ces principes, et de les adopter. » Il nous semble que la question est parfaitement posée. — En réponse à cette question, notre auteur présente la critique des Eglises actuelles et l'éloge de l'Eglise nouvelle. Voici la critique : « Une Eglise chrétienne qui n'a à sa disposition qu'une salle froide où se juxtaposent les bancs uniformes à auditeurs et où grimpe le long des murs une chaire morne à pasteur est condamnée, sinon à une vie paroissiale super-

IV

Nous sommes bien loin d'avoir dessiné le portrait de l'Eglise calviniste. A peine avons-nous commencé une esquisse, une ébauche : tout est à compléter. Et cependant le moment nous paraît venu de considérer deux portraits dessinés par d'autres. Ce sera un moyen utile de nous rendre compte de certaines vérités et de certaines erreurs, et d'obtenir de précieuses directions pour le reste de notre étude.

1. Voici notre ébauche : L'Eglise est le corps mystique de Christ, corps constitué par l'ensemble, par la société des élus. — Mais ici-bas nous ne savons pas si tel ou tel est élu. Tel peut paraître pieux, ne l'être que pour un temps et être réprouvé. Tel peut paraître impie, ne l'être que pour un temps et être en définitive élu. Donc pensons, avec charité, que tous sont peut-être élus, et usons envers tous de l'ordre que Dieu a établi pour l'appel et la sanctification de tous, élus ou non élus, ce qui est son secret. — Ainsi, comme dit M. Lang, « dans la mesure où l'Eglise est institution, elle est en même temps, pour Calvin, société (*Gemeinschaft*). C'est en cela que consiste le progrès qu'il a réalisé sur Luther.

ficielle et monotone, du moins à une action extérieure, à une influence médiocre sur le milieu qui l'environne. Si la congrégation est vivante, une partie de la ferveur religieuse ira se dissiper dans le vide, sans être utilisée, sans être canalisée avec méthode. La force de la vapeur se perd dans un mécanisme incomplet aussi bien que dans un mécanisme avarié. Et il devient de plus en plus évident que la vie chrétienne paroissiale est incomplète et avortée, si elle se réduit à l'audition hebdomadaire de prêches et au chant hebdomadaire de cantiques. » — Voici maintenant l'éloge et le remède au mal : « La Réforme est en marche; les Eglises devront l'accueillir, si elles veulent se sauver elles-mêmes en sauvant le peuple avec elles.... Réforme dans l'attitude sociale, c'est-à-dire liberté dans le sein de la paroisse d'aborder les problèmes humains de notre temps et de travailler à les résoudre selon notre idéal chrétien ; réforme dans l'organisation matérielle, c'est-à-dire transformation de nos temples en édifices appropriés à la vie complète et multiple d'une collectivité chrétienne. » — Or cette réforme est prêchée et pratiquée par le pasteur de Londres, Sylvester Horne, dont l'Eglise a une prospérité tout à fait remarquable et une influence grandissante. (Voir dans *Foi et vie* l'article *Une Eglise moderne* par Charles Béguin, p. 455 à 463.)

Pour juger cette « réforme », il nous faut distinguer entre les principes et leur application. Or personne, ce me semble, ne contestera ceci. Cette nouvelle Eglise affirme deux principes : 1° Une Eglise doit être complète et ne pas se contenter de la prédication. Le pasteur Horne a publié son programme dans un petit volume intitulé : *L'Eglise institutionnelle* (*The Institutional Church*), c'est-à-dire l'Eglise qui est un composé d'institutions, non pas hors d'elle, mais en elle-même ; 2° Une Eglise doit rechercher une influence sociale sur les masses. — Eh bien ! nous accordons que ces deux éléments essentiels manquent à beaucoup de nos Eglises protestantes en France. Mais dans l'effort louable de restituer aux Eglises protestantes ces deux éléments essentiels, faut-il voir une nouveauté en soi ? Et nos lecteurs ne reconnaissent-ils pas dans les deux principes de la « réforme » nouvelle deux des principes de la Réforme du seizième siècle, les deux principes de l'Eglise calviniste, tels que nous venons de les poser : Eglise intégrale et Eglise sociale ? — Aussi bien, pensons-nous, ce n'est point hasard pur si cette Eglise s'appelle *Whitefield's Tabernacle*, en souvenir de Whitefield qui y prêcha en 1756 ? Whitefield était le chef du parti calviniste dans le mouvement dit wesleyen ; ce n'est point hasard pur si le pasteur S. Horne « est très attaché à l'histoire puritaine, qu'il a retracée dans des volumes écrits avec verve : Nos ancêtres ; » et enfin ce n'est point hasard pur si tout ce mouvement se produit en terre imprégnée d'idées calvinistes. Voilà pour les principes. Quant à leur application, quant aux procédés, aux façons de faire anglo-saxonnes, nous n'avons pas à les discuter ici. — (Voir mes trois articles sur « L'Eglise intégrale » dans le *Christianisme au vingtième siècle*, des 27 janvier, 10 et 21 février 1911.)

Pour lui, les deux idées Institution (*Anstalt*) et Société (*Gemeinschaft*) ne s'excluent pas : toutes deux sont contenues en principe dans l'élection et toutes deux se pénètrent l'une l'autre dans la conception de l'Eglise [1]. »

Ainsi l'Eglise mère des fidèles est l'Eglise des multitudes, puisque tous y sont appelés, admis ; mais elle est aussi l'Eglise des professants, puisque tous ont besoin d'être instruits et éduqués et que les insignes de l'Eglise sont : la Parole, c'est-à-dire la profession, supposée loyale jusqu'à preuve du contraire, de la doctrine enseignée par la Parole, par Christ, et l'observation de cette Parole, de cette doctrine, sur laquelle veille la discipline.

Le tout organiquement, intimement, spirituellement, religieusement. L'Eglise est la mère et la communion des fidèles.

2. Et maintenant voici un portrait de cette Eglise calviniste. Il date de 1848, du compte rendu du *Synode constituant de l'Union des Eglises évangéliques de France* (1849). — Pourquoi se produisit le mouvement célèbre, qui aboutit à une sortie de l'Eglise réformée officielle, à la fondation des Eglises séparées de l'Etat ?

Il s'agit, nous est-il répondu, de sortir « de ces grandes sectes que l'on appelle les Eglises de multitude [2], » de réunir des Eglises « ayant la profession individuelle et la séparation du monde comme principes constitutifs [3]. »

Cette double base, assure-t-on, était inconnue aux Eglises de la Réforme et en conséquence il fallait rompre avec elles : « Nous avons rompu avec la tradition, non seulement papiste, mais protestante.... Le protestantisme a hérité des mêmes tendances.... Il n'y avait qu'un moyen d'éviter ce double écueil : c'était d'*oublier les précédents*, de ne pas nous arrêter au *développement historique* ni aux systèmes [4].... »

En conséquence, voici les découvertes que l'on oppose aux vieilles erreurs de la tradition catholique et protestante : « Le grand dogme de l'Eglise, dogme longtemps travesti, maintenant inconnu ou dédaigné, et dont la restauration doit signaler la Réforme du dix-neuvième siècle.... Premier caractère de l'Eglise : ce n'est pas l'assemblée des enfants du monde, c'est l'assemblée des enfants de Dieu [5]. »

Telle est la « marche, inverse » à celle suivie par ceux qui partagent « l'idée

1. Lang, *Die Reformation*, p. 445-446. — « Il est inexact que les élus n'ont pas besoin d'être appelés et rassemblés, car alors ils n'auraient pas besoin non plus d'être sanctifiés ; car la justification et la sanctification sont, en principe, contenues, d'une façon inséparable, dans le décret d'élection ; ceci est posé avec cela. Calvin s'est expliqué là-dessus clairement dès l'*Institution* de 1536. Le moyen par lequel l'élu fait l'expérience du salut, c'est la parole, et le lieu où il fait cette expérience, c'est l'Eglise. Dans ce sens l'Eglise est, exactement comme pour Luther, une institution. La pensée de l'élection empêche si peu, dans le système calviniste, de considérer l'Eglise comme une Institution que, au contraire, l'Eglise, — par l'élection, par l'union étroite de l'Eglise militante avec les croyants de tous les temps dans le secret de Dieu, — apparaît précisément comme une puissance surnaturelle, dans laquelle réside la plénitude du salut de Dieu. » (*Die Reformation*, p. 442-443.)

2. Union des Eglises évangéliques de France. *Synode constituant*, 1849, p. 39. — 3. *Ibid.*, p. 37. — 4. *Ibid.*, p. 68-69. — 5. *Ibid.*, p. 74.

romaine ou multitudiniste, » qui « rêvent la mère-Eglise, » qui veulent organiser « une Eglise-école[1]. » — Et telle est « cette grande réforme ecclésiastique, par laquelle Dieu se réservait de compléter la réforme dogmatique du seizième siècle[2]. » — Après quoi on comprend le cri final que poussent les auteurs d'une découverte si grandiose et d'une révolution si magnifique : « Le dirons-nous ? Nous ne sommes pas insensibles à l'honneur de proclamer une vérité qui fera le tour du monde[3]. »

De notre côté, le dirons-nous aussi ? Nous n'arrivons pas à comprendre comment il est possible d'ignorer à ce point l'idée calviniste, cette idée que l'on se félicite de ruiner, alors qu'on essaie de la restaurer !

Or les hommes de 1848 étaient parmi les chrétiens protestants les plus distingués à tous les points de vue, par leur intelligence et par leur piété. Et leur influence a été grande. L'erreur immense, prodigieuse qu'ils ont commise est devenue l'erreur courante. On a pensé de l'Eglise calviniste ce qu'ils en pensaient et en disaient, et la notion de l'Eglise calviniste a de plus en plus disparu.

Nous retrouvons cette erreur, par exemple, dans les thèses de toute une série d'étudiants : « La notion de Calvin est trop extérieure[4]. » — Sa définition « repose plutôt sur le moyen d'action de l'Eglise » ; au lieu d'être une « société », aux yeux de Calvin, « l'Eglise est plutôt une école. » — Cette notion conduit au multitudinisme. « Essentiellement multitudiniste[5] » ; « multitudiniste ou théocratique[6]. » — « Ce système fait peu de cas de l'individu et passe pour ainsi dire par-dessus la tête des fidèles[7]. » — « Au lieu de favoriser le libre développement des convictions, l'Eglise-école, s'emparant de l'enfant dès ses plus jeunes années, lui impose ses croyances et tue ainsi l'individualisme[8]. » — « Bref, c'est une Eglise qui, en principe, se confond avec le monde, dût-il s'y trouver un certain nombre de personnes qui individuellement se séparent du monde[9]. »

« Calvin, dit-on encore, a abandonné la notion scripturaire de l'Eglise, pour en donner une qui place l'essence de l'Eglise dans l'unité et la pureté de la connaissance.... La vie fait place à l'enseignement ; le dogme prime la morale. La connaissance prime la vie : c'est que Calvin voit dans l'Eglise une école[10]. »

Ne nous scandalisons pas, ne nous irritons pas outre mesure en entendant une pareille série de pareilles contre-vérités. L'erreur des hommes de 1848 et de

1. *Synode constituant*, p. 87. — 2. *Ibid.*, p. 78. — 3. *Ibid.*, p. 99. — 4. Blanc, *L'idée de l'Eglise d'après les Réformateurs et la confession de foi du seizième siècle*, 1900 p. 48, 56, 62, 63. — 5. H. Daulte, *L'Eglise d'après l'institution chrétienne*, p. 48. — 6. Farsat, p. 20. — 7. *Ibid.*, p. 29. — 8. H. Daulte, p. 64. — 9. *Ibid.*, p. 75. — Il est vrai que l'on dira aussi exactement le contraire. « Pour les calvinistes les droits de l'individu passent avant ceux de la communauté. L'individualisme est le type caractéristique des calvinistes. » L. Blanc, *L'idée de l'Eglise d'après les Réformateurs et la confession de foi du seizième siècle*, p. 50. « Le calvinisme est le triomphe de l'individualisme. »

10. H. Daulte, p. 61. Bornons-nous à noter que les rationalistes se sont mis d'accord avec les piétistes dans leurs bizarres reproches au calvinisme. Schenkel (*Das Wesen des Protestantismus*), dit : « L'Eglise calviniste est plutôt une Eglise de l'instruction commune que de la vie commune. » — Mais le plus souvent, tandis que les piétistes ont reproché à l'Eglise réformée d'être une Eglise sans confession de foi et sans discipline, les rationalistes l'en ont félicité.

leurs disciples plus jeunes avait deux explications : l'état de l'Eglise réformée officielle et l'ignorance des idées calvinistes. Mais elle n'en était pas moins dangereuse, et elle a pesé et pèse encore d'un poids terriblement néfaste sur l'histoire de notre protestantisme.

3. Cependant les temps ont marché. Et si de 1848 nous passons à 1909, hélas ! il faut l'ajouter : si de France nous passons à l'Allemagne, voici un autre portrait de l'Eglise calviniste. Nous en empruntons les traits à divers peintres.

M. le professeur Loofs, de Halle : « Il faut d'abord noter que le calvinisme a donné à la communauté évangélique, aux communautés évangéliques, une tout autre importance que l'Eglise luthérienne territoriale (*Das lutherische Landeskirchentum*)[1]. »

Le professeur Holl, de Berlin : « Lorsque Calvin rentra à Genève, il avait devant les yeux un but clair, un idéal ecclésiastique, qui se distinguait autant de celui de Luther que de celui des anabaptistes. Avec Luther, contre les anabaptistes, il est d'accord pour fonder une Eglise de multitude (*Volkskirche*). Son activité embrasse tout Genève ; il défend le baptême des enfants avec autant d'énergie que le Réformateur de Wittemberg. Sa foi en la prédestination ne l'égare pas au point de vouloir constituer une secte d'élus. Mais, d'autre part, il ne saurait se contenter de prêcher dans la communauté et de la laisser faire ce qu'elle voudra de la parole entendue. Sa conception théologique de Dieu, et l'idéal de perfection qui en découlait, lui donnaient une plus vive conscience qu'à Luther du but à atteindre. Si chaque croyant doit devenir un instrument conscient, énergique, de Dieu, il faut que la communauté soit organisée en conséquence. Et ainsi Calvin fut conduit à élever le niveau de l'Eglise de multitude, en combinant avec elle l'idéal de l'Eglise de professants.... On hausse les épaules aujourd'hui quand on parle des innombrables sermons et de l'enseignement intellectualiste à Genève. [Voilà pour la prétendue Eglise-école.] Mais on devrait comprendre que cet intellectualisme a constitué une des forces de pénétration du calvinisme. Le calviniste savait ce qu'il croyait et pourquoi il croyait. Il ne craignait aucun docteur, aucun professeur, quand il s'agissait de rendre raison de sa foi.... Qu'un idéal ecclésiastique aussi élevé n'ait pas été facilement réalisé, c'est naturel. Déjà ce double caractère d'Eglise de multitude et d'Eglise de professants créait des difficultés[2]. » — Enfin le professeur Eduard Simons (de Berlin), dans un opuscule intitulé *Un legs de Calvin aux Eglises allemandes évangéli-*

1. Loofs, *Zum Gedächtnis Calvins* dans *Theol. Stud. u. Krit.*, 1910, I, p. 134. — Parmi les jugements plus anciens, citons celui du luthérien, M. Scheele : « Nous ne pouvons pas ne pas signaler un mérite que l'Eglise réformée possède à un haut degré et à un plus haut degré que l'Eglise sœur, à savoir qu'elle a mis en une telle lumière la mission et la force que possède le christianisme de former des communautés. Car Christ n'est pas venu seulement pour sauver les âmes individuelles, mais pour fonder en même temps un royaume. Le mérite de l'Eglise réformée est d'avoir insisté, avec un tel sérieux, sur cette vérité que les chrétiens doivent pratiquer le christianisme non seulement comme individus, mais comme peuple, soit dans les assemblées de culte pour leur propre édification, soit d'une autre manière. » (Voir Scheele, *Theologische Symbolik*, III, 117.) — 2. D. Karl Holl, *Johannes Calvin*, 1909, p. 11-13.

ques exprime les idées suivantes : « La grande différence entre la conception catholique et la conception protestante de l'Eglise, c'est le rôle de la communauté. Le prince Bismarck, dont on peut penser ce que l'on veut au point de vue théologique ou chrétien, mais dont personne ne saurait contester l'extraordinaire perspicacité politique et sociale, s'est un jour exprimé ainsi devant le Parlement (le 21 avril 1887) : « L'Eglise catholique est constituée et achevée d'une façon » complète par et avec son clergé. Elle pourrait subsister sans communauté » (*Gemeinde*). La messe peut être lue sans communauté. La communauté est un » objet servant utilement à la manifestation du sens chrétien de l'Eglise catho- » lique, mais elle n'est pas nécessaire à l'existence de l'Eglise. Dans l'Eglise » protestante la communauté est le fondement ; toute l'Eglise, tout le culte ne » sauraient être conçus sans communauté. Toute la constitution ecclésiastique » protestante repose originairement, et conformément à la conception de l'Eglise, » sur la communauté [1]. » Or, dans les Eglises protestantes, qui a été le véritable producteur des communautés ? Pas le luthéranisme. « Sur le territoire luthérien l'importance de chaque communauté n'est pas apparue d'une façon assez nette. Sans doute il y a eu des essais d'indépendance des communautés. Mais les liens étroits qui ont uni la Réformation et l'autorité politique, et le penchant à isoler la charge pastorale, ne permirent pas aux communautés d'arriver à l'autonomie, avec une organisation propre, des devoirs et des droits propres. En pratique on en resta à la paroisse comme objet de l'activité pastorale. On ne peut contester qu'au seizième et au dix-septième siècles le manque d'organisation, l'absence des communautés n'ait facilité le succès de la contre-Réformation dans les neuf dixièmes de l'Allemagne luthérienne [2]. » — Et, de même que la communauté sert de boulevard contre l'ennemi de droite, elle sert de boulevard contre l'ennemi de gauche. Faute de communautés vivantes et fortes, qui triomphe ? Rome ou les sectes [3]. Or c'est Calvin qui a été le grand organisateur de la communauté ecclésiastique. « Depuis les temps de l'Eglise primitive personne n'a fait valoir l'idée de la communauté comme Calvin [4]. » Zwingle lui-même ne se distingue pas beaucoup sur ce point de Luther. « C'est Calvin qui donna à la communauté particulière sa haute importance [5]. »

1. D. Eduard Simons, *Ein Vermächtnis Calvins an die deutsch-evangelischen Kirchen*, 1909, p. 12, 13. — 2. *Ibid.*, p. 8, 9. — 3. *Ibid.*, p. 13. — 4. *Ibid.*, p. 8. — 5. *Ibid.*, p. 9.



TROISIÈME PARTIE

L'Eglise calviniste a été trop exclusivement une Eglise-Institution.

I



CETTE première objection est présentée par l'école de Rieker, le très distingué professeur de Leipzig, soit par Rieker lui-même [1], avec hésitation, soit par son disciple von Hoffmann, sans hésitation.

L'Eglise calviniste, dit Rieker, a d'abord été une Eglise-Institution, et c'est par une *évolution* intérieure qu'elle est devenue une association. — Pas par évolution, ajoute von Hoffmann, mais par *révolution.*

Voici comment Rieker s'exprime : « Calvin est très éloigné de l'idée d'après laquelle ceux qui sont revêtus de charges ecclésiastiques sont des représentants (*Vertreter*) de la communauté *au sens moderne*, sont des mandataires d'une volonté populaire, qui est au-dessus d'eux. Calvin prend son point d'appui, quand il conçoit le gouvernement de l'Eglise, non pas en bas, dans la communauté, mais en haut, au-dessus de la communauté. Pour lui, il ne s'agit pas de donner à la communauté les organes de sa volonté, les représentants de ses intérêts. [En attendant toutes les explications ultérieures, je me borne à citer ici un texte de Calvin, celui où il dit qu'il ne faut pas laisser insulter « ceux qui ont été créés par vous juges (*qui a vobis creati sunt judices*) et représentent tout le corps de l'Eglise (*et totum corpus ecclesiæ repræsentant*) [2].] Ce qu'il faut, c'est que Christ, le Seigneur de l'Eglise, ait des serviteurs, qui exécutent sa volonté dans l'Eglise, sur l'Eglise. Pour Calvin les Anciens, comme les pasteurs, remplissent une charge indépendante, ordonnée de Dieu ; ce sont des fonctionnaires de Christ, qui exercent leur charge d'après ses ordres et ne sont responsables que devant lui. La source d'où découle la puissance souveraine de ceux qui ont des charges ecclésiastiques n'est pas dans les membres de la communauté, mais en Christ, le chef de l'Eglise, auquel toute puissance est donnée [3]. »

1. L'école de Rieker, école de juristes, a rendu les plus grands services. Toutefois, en distribuant ainsi les idées ecclésiastiques de nos pères dans des cadres juridiques, cette école (les disciples plus que le chef) a couru le risque de leur donner un caractère qu'elles n'avaient pas. — 2. Calvin aux pasteurs de Zurich, 1553. *Opera* XIV, p. 681. — 3. Rieker, *Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung*, p. 141.

La conséquence de la pensée de Rieker est, à un certain point de vue, fort grave. S'il est vrai que le calvinisme primitif n'a pas connu les représentants, les mandataires de la communauté, pourrait-on encore chercher les origines du système représentatif dans les conceptions calvinistes authentiques ? faudrait-il les chercher seulement dans ces conceptions plus ou moins déformées ou même transformées ?

J'observe tout de suite que Rieker hésite et paraît assez éloigné de tirer lui-même une pareille conclusion. Il dit en effet : « Ce qui distingue la notion ecclésiastique réformée de la notion luthérienne et de la notion catholique du moyen âge, c'est qu'à côté de l'élément institution apparaît de bonne heure (*schon frühe*) l'élément association, et celui-ci menace dans la suite d'absorber celui-là[1]. » — De *bonne heure ?* Certes oui. Nous avons suffisamment montré que l'élément association apparaît chez Calvin lui-même, de bonne heure, c'est-à-dire, dès l'origine.

M. Lang approuve Rieker, mais restreint encore sa pensée[2]. Après avoir écrit : « J'approuve complètement ce jugement, » il explique que si « les anciens sont tout à fait indépendants de la communauté empirique, » ils sont cependant « les représentants (*Vertreter*) de la société des fidèles (*fidelium societas*), du corps de l'Eglise (*corpus ecclesiæ*). »

M. Lang croit pouvoir distinguer entre la communauté empirique et la société des fidèles. Et c'est avec cette pensée qu'il continue : « les Anciens ne sont pas pour cela représentants de toute la communauté, de la plèbe, comme l'aristocratique Réformateur ne se gêne pas pour l'écrire. Ils sont seulement représentants des élus, des vrais membres de l'Eglise. Ils représentent moins l'assemblée locale que l'Eglise universelle[3]. »

Mais il y a ici, nous semble-t-il, et si nous osons formuler une pareille critique, confusion sur les rapports que Calvin établit entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible.

On accorde que Calvin conçoit les Anciens comme les représentants, les mandataires de l'Eglise ; on ajoute : mais de l'Eglise invisible, des élus. Soit. Seulement, qui est capable de distinguer, dans l'Eglise, les élus et les non-élus ? Personne, sauf Dieu. Les hommes doivent tenir pour « élus » tous ceux qui sont dans l'Eglise ; les Anciens sont nommés non point par les élus, mais par tous les membres de l'Eglise ; et si, en principe, ils ne devraient être que les mandataires

1. Rieker, *Ibid.*, p. 71. — Stahl a raison, d'après Rieker, de dire : « L'Eglise réformée incline à résoudre l'idée de l'Eglise dans l'idée de la communauté, et elle y arrive complètement dans les sectes qui sont sorties d'elle, les Indépendants, les Baptistes. » (*Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten.* 2. Aufl., p. 74.) — Mais, d'après Rieker même, Stahl va trop loin, lorsqu'il ajoute : « D'après la conception réformée, l'Eglise, et tout ce qu'elle offre, est continuellement la simple production de l'acte propre de l'homme. L'Eglise est purement la communauté, l'association (*Verein*) des croyants, une communauté (*Gemeinschaft*) pour gagner le salut, non pas une Institution au-dessus des fidèles, qui les leur distribue, pas la mère, qui les nourrit de son lait. » (*Die lutherische Kirche und die Union.* 2. éd., 1860, p. 57.)

2. Lang, « Grundsätze reformirten Verfassung, » dans *Reformirte Kirchenzeitung*, 13 août 1899.

3. *Ibid.*

des élus, en fait ils sont les mandataires de toute l'Eglise visible, de tous les membres visibles de l'Eglise.

Quant au mot *plebs*, — relevé par M. Lang, — il ne s'oppose pas à *electi*, puisqu'on ne sait pas qui est *electus*, et que les *electi* ne sont pas seuls à voter. Le mot *plebs* est opposé à professant. La *plebs*, ici, est composée de non-professants, lesquels sont hors de l'Eglise et non pas dans l'Eglise. Le dédain du mot *plebs* ne va donc pas à une partie du peuple de l'Eglise, mais à la foule des incroyants. — Au surplus, y a-t-il du dédain dans ce mot *plebs* lui-même ? Il est bien certain que Calvin l'a employé plusieurs fois sans dédain aucun. Ainsi, dans une lettre aux pasteurs de Zurich (1553), Calvin dit : « Nous n'avons jamais refusé de rendre même aux plus petits d'entre la plèbe les offices de notre charge, toutes les foys que nous en avons été priés [1]. » Par le mot *plèbe* Calvin désigne seulement les plus modestes, les plus pauvres, ceux dont la situation sociale est la plus inférieure. Mais cela sans dédain ni mépris aucun. Et il faut rayer le texte cité par M. Lang du nombre de ceux avec lesquels on croit pouvoir reprocher à Calvin d'être un aristocrate [2].

Tout ce que Calvin enseigne, c'est ceci : Il y a Institution et Association. Les professants, membres de l'Association, nomment les Anciens, et les Anciens sont les mandataires, les représentants des membres de l'Eglise (élus ou non, mais professants). Seulement, l'Institution ne dépend pas de l'Association, pas plus que la famille ne dépend de chaque membre de la famille, pas plus que la patrie ne dépend de chaque habitant. L'Institution est incarnée dans sa charte, sa confession de foi et sa discipline, qui doivent être conformes à la Parole de Dieu. Et les mandataires, les représentants de l'Association représentent les membres de l'Association en tant que ces membres sont fidèles à la charte, dans la limite de la charte, sous la réserve de l'autorité de la charte.

C'est ainsi que l'idée d'Institution et l'idée d'Association ne se contredisent pas, mais s'accordent et se conditionnent l'une l'autre.

1. *Opera* XIV, p. 682. Autre part, Calvin se sert du mot *plebs* pour distinguer tout simplement le peuple d'avec les pasteurs et les magistrats. « Le peuple (*plebs*) est en somme consentant [à la discipline] mais il y a beaucoup de vice dans la tête et dans le cœur. » Et il faut enfin noter que le mot *plebs* est traduit par le mot *peuple* dans les Commentaires de Calvin. « Que rien ne se fasse, sinon du consentement du peuple (*plebis*) ». *Commentaires* sur les Actes, VI, 3. — Autre part, dans les articles de Zurich, Calvin parle de la ville qui est populeuse (*populosa*), et qu'il faut diviser en paroisses, pour établir des rapports entre le peuple (*plebs*) et le pasteur, comme entre le pasteur et le peuple (*plebs*). *Opera* X^{b} p. 191. — Et la preuve décisive se trouve dans le passage des Actes VI, 3. Si Calvin dit : « le moyen contre la tyrannie et la licence confuse est que rien ne se face sinon du *consentement et approbation du peuple* », il avait expliqué quelques lignes plus haut : « C'est le moyen légitime que ceux qui doivent avoir quelque charge publique en l'Eglise, soyent *éleus par les voix de tous*. » Plèbe, peuple, veut dire tout le monde.

2. Au sujet de cette même accusation, sous une forme plus grave, appuyée sur un texte encore moins probant, puisqu'il n'existe pas du tout, voir notre volume : *Les calomnies contre Calvin et Luther*, ch. VIII : « Calvin a-t-il dit qu'il fallait tenir le peuple pauvre pour le rendre obéissant ? »

II

Le disciple de Rieker, von Hoffmann, pousse plus loin l'idée de son maître, et, semble-t-il, la transforme. D'après lui, la conception vraiment calviniste, — comme, du reste, la conception luthérienne, — aurait été la conception catholique, d'après laquelle l'Eglise est simplement une Institution. La conception de l'Eglise-Association serait venue des Hollandais, qui l'auraient empruntée à Lasco, de telle sorte que cette nouvelle conception serait bien contemporaine de Calvin, mais pas de Calvin.

1. Von Hoffmann écrit : « La conception des Néerlandais d'après laquelle la communauté et l'Eglise sont une association de personnes (*Personenverein*) marque l'abandon de la conception catholique de l'Eglise comme Institution, conception qui régnait dans les Eglises luthériennes et dans les anciennes Eglises réformées.... C'est dans les Eglises néerlandaises que la conception de l'Eglise-Association (*Genossenschaft*) a été pour la première fois purement réalisée.... Et si nous nous rappelons que, d'une façon générale, c'est dans la constitution de Londres par à Lasco que l'Eglise visible a été représentée comme une Association (*Genossenschaft*) et que cette conception a été empruntée à la constitution de Londres par les Eglises néerlandaises, on peut considérer Jean à Lasco comme le fondateur de l'idée moderne de l'Eglise-Corporation [1].

L'hypothèse d'Hoffmann repose sur un double jugement, un jugement sur les Eglises néerlandaises et un jugement sur Calvin. — Les deux paraissent inexacts.

2. Les Eglises néerlandaises n'ont pas abandonné, dès l'origine, l'idée de l'Eglise-Institution, car elles avaient le baptême des enfants. Or Rieker le dit très bien : l'Eglise est une Institution tant qu'elle comprend non pas seulement ceux qui adhèrent expressément, mais leurs enfants, quand ils sont baptisés. « Aussi longtemps que le principe est maintenu, l'Eglise n'est pas purement et simplement une Association [2]. »

Von Hoffmann s'efforce d'éviter l'écueil contre lequel se brise ainsi sa théorie. Il soutient que les enfants ne devenaient pas membres de l'Eglise par le baptême, mais seulement après la confirmation, c'est-à-dire après une profession de foi et un engagement à la discipline.

Les enfants, raisonne von Hoffmann, sont instruits dans le catéchisme à partir de cinq à six ans ; on les examine sur leur foi vers quatorze ans, et, s'ils déclarent avoir la foi et vouloir se soumettre à la discipline, *ultro ac sponte*, ils sont admis à la sainte cène. Donc, avant, ils n'étaient pas membres. Soutiendrait-on que la qualité de membre est acquise par le baptême et que l'exercice des droits

1. Hermann Edler von Hoffmann, *Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten*, [illegible] p. 86. — 2. Rieker, *Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung*, p. 75.

est suspendu jusqu'à la confirmation, la déclaration ? Mais la discipline de Londres exige que, avant d'être admis comme membres, les juifs, les païens, les anabaptistes soient enseignés et avant d'être baptisés se soumettent à la discipline. Donc le baptême ne donne pas la qualité de membre. Ceux qui sont nés dans l'Eglise deviennent membres par la confirmation. La confirmation est précédée, comme pour les adultes, de l'examen, de la confession de foi, de la communion et de la discipline. Il y a « contrat » [1].

Mais qui ne voit combien ce raisonnement, parfois étrange, contient de pétitions de principes ?

Si la confirmation n'est pas la confirmation de ce qu'a donné le baptême, de quoi est-elle la confirmation ?

Comment peut-on assimiler l'enfant à l'adulte, l'enfant du fidèle aux infidèles adultes, juifs, païens, anabaptistes ?

Qu'y a-t-il d'anormal à ce que l'on soit privé du droit de prendre la sainte cène, pour incapacité (à cause de l'âge), ou pour indignité (à cause de quelque péché) tout en étant membre de l'Eglise ?

En quoi et pourquoi la confirmation, après examen et confession de foi, serait-elle un contrat ? M. Lang se refuse, comme nous, à l'y voir [2].

Au surplus, et enfin, la théorie d'après laquelle l'enfant entre dans l'Eglise par le baptême a toujours été maintenue par les Eglises néerlandaises.

3. Mais si le jugement de Hoffmann sur les Eglises néerlandaises calvinistes est inexact, plus inexact encore est son jugement sur Calvin. Il est faux que les Eglises néerlandaises aient inauguré le type pur de l'Eglise-Association. Il est encore plus faux de soutenir que Calvin a ignoré le principe de l'Eglise-Association. Car au contraire personne non seulement ne l'a affirmé plus que lui, comme nous l'avons vu, mais personne ne l'a appliqué plus que lui. Cette constatation est le nouveau pas que l'objection de l'école de Rieker nous amène à faire.

En 1537, il n'y avait encore aucune Eglise calviniste au monde. Calvin s'apprête à fonder la première, celle de Genève ; et le premier projet de constitution ecclésiastique calviniste qui ait été rédigé, ce sont les célèbres articles de 1537, la *Magna charta :* il faut toujours y revenir et en partir. Calvin et Farel déclarent au Conseil que pour fonder la première Eglise calviniste il faut accomplir un acte préalable. Lequel ? Précisément celui que l'on prétend avoir été imaginé, inventé plus tard par à Lasco et les Eglises néerlandaises. Il faut demander à chaque individu, voulant faire partie de l'Eglise, un engagement à la foi de cette Eglise.

Voici le texte mémorable : « Pour ce qu'il y a grandes suspicions et quasi apparences évidentes, qu'il y a encore plusieurs habitans en ceste ville qui ne se

1. Edler von Hoffmann, p. 76. — 2. *Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten*, dans la *Reform. Kirchenzeitung* de janvier 1903. — Ailleurs, M. Lang écrit : « La confirmation, comme Spener l'a introduite dans la chrétienté évangélique, est d'origine réformée. C'est à Martin Bucer, le Réformateur de Strasbourg, qu'elle remonte. » *Was ist und welche Aufgaben hat eine lebendige evangelische Gemeinde.* Conférence donnée le 11 mai 1905, p. 5.

sont aulcunement rengé à l'évangile... ce seroyt une chose bien expédiente de commencer premièrement à congnoistre ceux qui se veulent advoyer de l'esglise de Jesucrist ou non.... *Il est necessayre de discerner lesquelz on doyt recepvoyr pour membres, ou lesquelz on ne doyt accepter....* Le remesde donc qu'avons pensé à cecy est de vous supplier *que tous les habitans de vostre ville ayent à fère confession et rendre rayson de leur foy, pour cognoistre lesquelz accordent à l'évangille et lesquelz ayment mieux estre du royaulme du pape que du royaulme de Jesucrist.* Ce seroyt doncq un acte de magistratz crestiens, si vous, messieurs du Conseil... par votre exemple monstreriez ce que ung chascun auroyt à faire en vous ensuyvant, et après ordonniez aulcuns de vostre compagnie, qui, estans adjoinct avecq quelque ministre, requissent ung chascun de fayre de mesmes, et *cela seroyt seulement pour ceste foys*, pourtant que on n'a poent encores discerné quelle doctrine ung chascun tient, *qui est le droict commencement d'une église* [1].»

Ainsi le premier document pose le principe avec une netteté parfaite : le commencement de l'Eglise est l'engagement des fidèles; l'Eglise est une association de personnes qui s'engagent. — Et c'est en grande partie pour avoir voulu faire appliquer ce principe que Calvin alla en exil.

Ce même principe fut appliqué par Calvin dans la seconde Eglise qu'il fonda, et qui devint, — notons bien le fait, — le patron et le modèle de toutes les Eglises de France, de celle de Meaux d'abord, des autres ensuite, nous voulons parler de l'Eglise française de Strasbourg.

Cela nous est affirmé par Jean Garnier, pasteur et successeur immédiat de Calvin, dans sa *Confession de la foy chrestienne*, qu'il publia en 1549. Il s'exprime ainsi : « Ceci pourra servir à tout le moins d'un patron et formulaire de confession de foy à tous ceux qui se voudront déclarer estre du nombre de nostre assemblée, *ensuyvant la coustume sainte et louable de ceste petite eglise, que tous ceux et celles qui veulent participer ou communiquer avec nous en la sainte table du Seigneur, premièrement doivent publiquement faire confession de leur foy* [2]. » Et encore : « *Ceste police et discipline louable* [de tascher premierement cognoistre leur foy et religion] *a este gardée et observée en ceste nostre petite Eglise* (*comme sçavez*) *depuis le commencement jusques à ce jourd'hui.* [3] » — On ne saurait évidemment désirer rien de plus net.

Enfin tel maître, tels disciples, et c'est cette pratique de Calvin que nous voyons suivie dans les premières Eglises réformées de France : on tient un registre des membres, lesquels n'y sont inscrits qu'après entretien et engagement. — La plus ancienne constitution qui soit parvenue jusqu'à nous est celle de l'Eglise de Poitiers, en 1557, deux ans avant le premier Synode général : « Sera fait *rolle*, est-il dit, de tous ceux de l'assemblée auquel seront adjoutez tous les nouveaux venuz, et tous ceux qui seront nouvellement introduits, lequel

1. *Opera* X[a], p. 11, 12. — 2. *Bulletin*, VI, 1858, p. 183 : « Briève et claire confession de la foy chrestienne... selon l'ordre du Symbole des apostres, faite et déclarée en l'église française de Strasbourg par Jan Garnier. De Strasbourg, ce 24 de juillet 1549. » — 3. *Ibid.*, p. 184.

rolle demeurera en main des diacres[1]. » — Et voici comment (d'après Viret, sans doute) ce rôle est dressé : « En premier lieu, faire enregistrer le plus grand nombre de ceux qui sont du corps de l'Eglise des plus approuvez en bonne vie, et en bonnes mœurs et doctrine[2]. » — En tout cas le Synode du Languedoc, présidé par Viret, prend cette décision : « Les diacres feront lire la dite confession avec la discipline ecclésiastique à chacune Eglise particulière, et, icelle ouye, les ministres, diacres ou surveillants seront tenuz signer et admonester le peuple s'ils s'y veulent tenir et assujettir, *et ceux là qui voudront ce faire*, promettans vouloir vivre selon la parolle de Dieu et la dite discipline, *seront enregistrez en la dite Eglise*, et à iceux seront administrez les sacremens et non à autres[3]. »

Ainsi, avant les Eglises de Hollande et de Londres, nous trouvons les Eglises réformées de France et celle de Strasbourg et celle de Genève ; avant à Lasco, nous trouvons Calvin.

4. Précisons, il en vaut la peine, l'idée et la coutume originairement calvinistes. Toute charge est liée à la profession de la foi et la profession de foi varie, se proportionne, peut-on dire, à la charge, à la nature de la charge. Or tous les membres de l'Eglise ont une charge permanente ou intermittente, qu'ils exercent directement ou indirectement. De là divers modes de profession de la foi.

C'est une charge d'être pasteur, ancien, diacre, docteur, maître d'école, même gouverneur d'une place de sûreté. — Tous ceux qui revêtent une de ces charges, au moment où ils la revêtent, sont tenus de signer la confession de foi et la discipline.

Mais les simples fidèles aussi exercent une charge, quand, la première fois, ils constituent l'Eglise et nomment anciens et diacres. « Dans les lieux, est-il dit, où l'ordre de la discipline n'est pas encore établi, les élections, tant des anciens que des diacres, se feront par les voix communes du peuple avec les pasteurs[4]. » Cela ne se fait qu'une fois, au début. — En conséquence, au début, une fois, les fidèles signent tous la confession de foi.

Puis les anciens se nomment eux-mêmes par cooptation et les fidèles n'exercent qu'indirectement leur charge, par un veto (par exemple à la nomination des pasteurs, qui ne sont pas choisis par l'Eglise, mais qui ne peuvent être choisis que si la majorité de l'Eglise consent). De directe, l'adhésion à la confession de foi devient indirecte. Le fidèle est tenu pour professant aussi longtemps que par un acte ou par une parole il ne manifeste pas d'opposition à la confession de foi et à la discipline. S'il manifeste une opposition, la discipline intervient. Elle corrige et réprime tout ce qui est contraire « à la *profession* de la religion[5], » tout ce qui « rompt l'union de l'Eglise sur quelque point de doctrine ou de discipline[6] ; » elle « ne reconnaît plus pour membres de l'Eglise[7] » les contredisants[8],

1. E. Arnaud, *Documents protestants inédits*, 1872, p. 17, *Articles politiques de Poitiers*, 1557, art. XXV. — 2. Arnaud, *Ibid.*, p. 72. « La forme de dresser un Consistoire, 1561. [1562. N. S.] — 3. E. Arnaud, *Ibid.*, p. 44, *Synode du Languedoc*. (Modérateur Viret), 1er février 1561 (1562, N. S.). — 4. *Discipline ecclésiastique*, III, 1. — 5. *Ibid.*, V, 19. — 6. *Ibid.*, V, 31. — 7. *Ibid.*, V, 17. — 8. *Ibid.* V, 31.

comme le dit Calvin lui-même, dans une phrase très significative, ceux qui font une profession de foi contraire, « ces grossiers contempteurs, qui ouvertement et *ex professo*, insultent l'Eglise [1]. »

D'autre part, si un cas se présentait où les fidèles avaient à intervenir de nouveau directement, de nouveau ceux-là seuls, faisant directement profession de foi, pouvaient agir et voter. Un de ces cas curieux se trouve dans l'histoire du Dauphiné. Un pasteur veut se justifier devant son Eglise. Il convoque, le 30 mai 1627, tous les chefs de famille, et, après la prédication, il leur pose une question tout à fait moderne: Qui a droit de vote? « S'il est juste et raisonnable, demande-t-il, que iceux soient admis à donner leur voix et suffrage en cette assemble qui sont suspendus des sacrements, qui sont schismatiques, et rebelles au Consistoire, etc. ? » — « A été répondu que s'il y a quelqu'un qui soit suspect, il ne sera pas admis à donner sa voix et suffrage [2]. »

Qu'est-ce donc à dire ? Sinon que l'Eglise calviniste, — contrairement à tant de préjugés, — a été dès l'origine, doit être pour rester calviniste une Eglise de professants? A une condition, il est vrai, c'est que ce terme soit exactement compris.

Car l'Eglise réformée n'a jamais été une Eglise d'*élus*, au sens où l'ont entendu certains dissidents, certaines sectes anciennes et modernes. — Sans doute, pour Calvin, le vrai chrétien c'est celui qui est élu, prédestiné. Mais comme cette élection n'est pas visible, n'est pas discernable par les autres avec certitude, au lieu du jugement de certitude, il faut user du jugement de charité et tenir pour membre de l'Eglise visible ceux qui *professent* la foi, qui la professent de leur bouche et la confirment par leur vie, donc extérieurement et sans inquisition dans le secret intime des cœurs. L'Eglise est composée de ceux, dit textuellement Calvin, qui « font une même *profession* (*profitentur*) d'honorer Dieu et Jesus Christ [3]. »

5. Et nous arrivons à cette conclusion. Tout l'effort de l'école de Rieker repose sur un malentendu, toujours le même.

Le trait distinctif de la théologie de Calvin, c'est d'avoir uni, d'avoir voulu unir des termes qui paraissent contradictoires. — Ce trait distinctif de sa théologie se retrouve naturellement dans son ecclésiologie.

Et les adversaires de Calvin, disons même la plupart de ses amis, ont passé leur temps à séparer ce qu'il avait voulu unir. Ainsi il s'est trouvé que presque tous les jugements portés sur le calvinisme primitif sont faux.

Calvin a enseigné que l'Eglise était une Institution et une Association ! Et alors les uns ont montré que, pour Calvin, l'Eglise n'était pas *uniquement* une Institution. C'est parfaitement vrai. Ils ont trouvé beaucoup de textes d'après lesquels l'Eglise était une Association et ils ont reproché à Calvin de ne pas avoir enseigné que l'Eglise était une Institution. D'autres ont montré que, pour Calvin, l'Eglise n'était pas *uniquement* une Association. Ils ont trouvé beaucoup

1. Calvin aux pasteurs de Zurich, 1553. *Opera* XIV, p. 681. — 2. E. Arnaud *Histoire des protestants du Dauphiné*, II, (1876), p. 187, 188. — 3. IV, 1, 7

de textes d'après lesquels l'Eglise est une Institution. Et ils ont reproché à Calvin de ne pas avoir enseigné que l'Eglise était une Association. Cette façon de raisonner est étrange ; elle n'en a pas moins été, — et elle est encore, — constante.

Rieker lui-même écrit : « D'après la conception générale de l'époque de la Réformation, conception qui est normative aussi pour le calvinisme, l'Eglise n'est pas *une association qui est constituée par la réunion volontaire* et nettement déclarée de personnes ayant les mêmes sentiments et *qui dépend de la volonté de la communauté ou de la majorité* des hommes ; c'est une institution dont la volonté et *le but sont transcendant*, *non seulement aux membres*, *mais à la communauté même*, c'est une Eglise du peuple, une Eglise nationale [1]. »

Certes, il est vrai que, pour Calvin, l'Eglise n'est pas *uniquement* une association constituée par la réunion volontaire de certaines personnes ; que l'Eglise ne dépend pas *uniquement* de la volonté, de la majorité de ses membres, et que son but est transcendant à ses membres. Mais si l'Eglise doit être chrétienne, comment son christianisme pourrait-il être constitué par la volonté de certaines personnes? pourrait-il dépendre d'une majorité ? et n'est-il pas, nécessairement, transcendant aux hommes réunis en Eglise ? Alors comment faire un tort à Calvin d'avoir déclaré que le christianisme venait de Dieu, dépendait de Dieu et non de la volonté des hommes ?

Seulement, pour avoir enseigné que l'Eglise ne dépendait pas *uniquement* de ses membres, Calvin n'a pas enseigné que l'Eglise ne dépendait pas *du tout* de ses membres. Pour avoir dit que l'Eglise était une Institution, il n'a pas nié qu'elle était *aussi* une Association. L'Eglise n'est ni *uniquement* une Institution, ni *uniquement* une Association ; elle est une Institution-Association, une Association-Institution. Et il n'y a point là une impossibilité, ni une monstruosité. La famille ne dépend pas *uniquement* de ses membres et n'en est pas *absolument* indépendante. L'Eglise est la famille divine. — Le royaume n'est pas indépendant des citoyens, il n'est pas davantage indépendant du roi. L'Eglise est le royaume de Christ, christocratie. — L'Eglise est le corps du Christ. Ce corps ne saurait être uniquement composé de la tête, uniquement composé des membres, etc. Là où la logique hésite, la vie passe et développe son énergie.

En dehors de la conception de cette dualité, on ne peut pas comprendre le calvinisme et on va d'erreur en erreur. Cette dualité admise, le calvinisme apparaît tel qu'il est, logique et puissant.

Parce que l'Eglise est une *Institution* (de Dieu), elle n'en est pas moins une Association (des fidèles). — Parce que les charges ecclésiastiques sont conférées par Christ, ceux qui sont investis de ces charges n'en sont pas moins choisis par l'Eglise. — Parce que les détenteurs de ces charges représentent Christ, ils n'en représentent pas moins les fidèles. — Et parce que d'une manière générale toute autorité vient de Dieu, il n'en est pas moins vrai que ceux qui exercent cette autorité tiennent leur mandat des hommes. — Dans cette dualité gît l'explication et la force de toute la théologie, de toute l'ecclésiologie et de toute la sociologie de Calvin.

1 Rieker, p. 70, 71

QUATRIÈME PARTIE

L'Eglise calviniste est devenue trop exclusivement une Eglise-Association.

I



EST *devenue ;* comment ? Soit par évolution, nous a-t-on dit déjà, soit par révolution. — Et tout d'abord nous observons que cette seconde objection suffirait à réfuter la première, car elle suffirait à prouver que dans l'Eglise-Institution il y avait les germes, tout au moins, de l'Eglise-Association.

Si l'on parle d'*évolution*, c'est incontestable. Il y avait les germes qui ont évolué ; il y avait la tendance qui a poussé. Dès le début donc l'Eglise calviniste n'aurait pas été une simple et pure Institution. Rieker serait assez disposé à l'admettre. — Mais, même si l'on parle de révolution, la situation est à peu près la même. Pourquoi, en effet, cette révolution s'est-elle accomplie au sein des Eglises calvinistes et pas au sein des Eglises luthériennes ? Pourquoi cette révolution est-elle une révolution spécifiquement calviniste ? On ne tombe pas du côté vers lequel on ne penche pas, et, en tout état de cause, il faut, nous le répétons, qu'il y ait eu dans le calvinisme, avec une certaine tendance, certains germes d'Eglise-Association.

1. Au surplus, Rieker en indique plusieurs [1].

1. C'est sur le sol réformé qu'est née l'Eglise qu'il faut appeler non seulement « libre », mais « volontaire », c'est-à-dire l'association uniquement formée par les *volontés* individuelles, le *Voluntarism* (Rieker, p. 76 et n. 2). — De plus, Rieker est prêt à reconnaître que toutes les impulsions vers l'Eglise-Association au sein du luthéranisme sont venues du calvinisme. Après avoir cité la série des confessions de foi modernes, rédigées par l'Eglise libre du canton de Vaud, l'Eglise évangélique libre de Genève, l'Eglise évangélique neuchâteloise indépendante, etc., Rieker ajoute : « De tout cela il résulte que les efforts tendant à former au sein des paroisses nationales, en Allemagne, des cercles particuliers, des *ecclesiolæ* dans l'*Ecclesia*, trahissent un esprit non pas luthérien, mais tout à fait réformé. Chez Spener, qui a le premier introduit ces tendances dans l'Eglise luthérienne d'Allemagne, les rapports avec les idées réformées se manifestent sur ce point et ailleurs. » (*Ibid.*, p. 77, 78.) Et aujourd'hui encore la *Gemeinschaft-Bewegung* ne provient-elle pas du sentiment que le luthéranisme offre ici une grave lacune et de l'influence anglo-saxonne qui indique la manière de combler cette lacune ? — On a cité cette parole de Vinet : « L'Eglise n'a pas fait les individus ce qu'ils sont ; ils l'ont faite et la font incessamment ce qu'elle est ; ce sont, en

Ainsi l'idée de la prédestination. Ce qui donne à l'individu la certitude de son salut, c'est le sentiment de son élection et non le sentiment de son incorporation dans l'Eglise par le baptême. — Il y a bien un peu d'exagération dans l'exposé de Rieker, qui sépare trop l'élection de l'Eglise. Mais, enfin, c'est vrai, celui qui se sent élu par Dieu est porté à se sentir plus indépendant, plus autonome devant les hommes.

De plus le Réformé est essentiellement actif, même agressif (*Christus non otiosus*). — Le Luthérien est satisfait si l'Eglise à laquelle il appartient par le baptême lui assure la prédication de la Parole et l'usage des sacrements. Le Réformé, au contraire, voit dans l'Eglise le champ dans lequel il doit exercer son zèle, son activité pour amener le règne de Christ. Champ, et champ de bataille ! On a remarqué que Calvin, pour parler de l'activité du chrétien, se sert beaucoup des mots : combats, armées, étendards, soldats. « Rien n'est plus caractéristique, dit l'historien Marcks, pour le calvinisme que les termes militaires dont les lettres de Calvin sont remplies [1]. » — « C'est seulement sur le terrain réformé, dit Rieker, que pouvait naître l'Armée du Salut [2]. »

Evidemment ce sont là des germes, et plus que des germes. Nos contradicteurs faisant de tels aveux, nous pouvons considérer les résultats de nos précédentes recherches comme suffisamment confirmés. Le calvinisme, dès son origine, a constitué une Eglise à la fois Institution et Association. Et toute la question, que nous avons à examiner, est celle-ci : Par sa tendance vers l'Eglise-Association, le calvinisme a-t-il eu une action, une influence dangereuse, néfaste?

2. Nous sommes très loin de contester que dans le calvinisme le plus authentique, le plus primitif, celui de Calvin, il y a eu une tendance, une impulsion à ce subjectivisme qu'on appelle l'individualisme. Nous le contestons d'autant moins que nous voyons dans cet individualisme une des forces et l'honneur même du calvinisme.

Car, nous l'avons bien souvent répété, il ne faut être dupe d'aucun mot. Il y a un subjectivisme bon, excellent, et il y a un subjectivisme mauvais, extrêmement dangereux. Il s'agit donc de distinguer.

Le subjectivisme bon, c'est celui qui proclame les droits de la personne, de l'individu; qui demande à l'individu de s'approprier, — personnellement, donc subjectivement, — les dons de Dieu, d'être transformé par les dons de Dieu; qui en définitive fait de la piété un changement du cœur, un changement de l'homme tout entier, dans ce qu'il a de plus intime, mais cela sans rien enlever à l'objec-

un mot, les individus qui sont religieux, non la société. » (Astié, *Esprit d'Alexandre Vinet*, I, p. 259.) Mais il faut se garder de tirer trop vite des conséquences d'une parole isolée de Vinet, car il est facile de trouver d'autres paroles qui complètent celle-là. « En un sens spirituel, c'est l'Eglise qui vous sauve, parce que c'est elle qui vous donne Jésus-Christ.... Dieu fait des chrétiens au moyen de l'Eglise. » (*Ibid.*, p. 258, 257.) — Il faut signaler ici tout le mouvement actuel, en Allemagne, et relatif à la constitution de véritables communautés : mouvement qui a ses conférences périodiques et déjà toute sa littérature.

1. E. Marcks, *Gaspard von Coligny*, I, p. 321. — Voir *Opera* XVI, p. 744. — XVII, p. 7, 9, 10, 117, 437. Hundeshagen, *Kleine Schriften*, II, p. 58. — 2. Rieker, p. 72 et n. 2.

tivité de Dieu et de ses dons. — Le subjectivisme mauvais, c'est celui qui fait de l'appropriation de la vérité la mesure de la vérité, et qui supprime cette objectivité des moyens de grâce, de la Parole de Dieu, des principes et des faits de l'évangile. — De telle sorte que le subjectivisme est ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire.

Le calvinisme a réintroduit dans l'Eglise le subjectivisme : oui, mais le bon. — Peut-on l'accuser d'avoir, *ipso facto*, par cela même, et du même coup introduit le subjectivisme, le mauvais ? — Au fond, là est toute la question. On comprend que des esprits, ou superficiels ou malintentionnés, ne la soupçonnent même pas. Mais ce n'est vraiment pas une raison suffisante pour adopter la façon dont ils la tranchent.

Que d'un subjectivisme à l'autre la pente soit glissante et que, entre eux, une limite infranchissable soit bien difficile à tracer, nous l'accordons, mais pas plus que entre l'usage du feu bon, celui qui éclaire et fait vivre, et l'usage du feu mauvais, celui qui incendie et détruit. — Et parce que les anciens firent des Lares avec les divinités protectrices du foyer familial, leur reprochera-t-on d'avoir fait de ces mêmes Lares, et du même coup, les divinités protectrices de l'incendie ? Cependant il est bien certain que plus il y a de foyers allumés et plus il y aura d'incendies, et que si tous les foyers étaient éteints il n'y aurait pas d'incendie du tout.

En réalité, les bienfaits de Dieu sont tous des dangers, d'autant plus dangereux qu'ils sont plus bienfaisants, à commencer par la liberté, le grand don de Dieu à l'homme. C'est de la liberté que proviennent tous les maux, comme c'est de la liberté que proviennent tous les biens. Sans liberté il n'y aurait pas de mal, mais aussi pas de bien ! Il n'y aurait pas d'homme.

Donc la vraie question n'est — raisonnablement — pas : le calvinisme a-t-il introduit le subjectivisme, — le bon, — dans l'Eglise ? Mais : a-t-il pris le plus grand nombre de précautions possibles pour que le subjectivisme bon ne dégénérât pas en subjectivisme mauvais ?

Or à cette vraie question il n'y a qu'une seule réponse vraie : oui. Nous en appelons précisément à l'école de Rieker. Le calvinisme a pris tellement de précautions pour que l'Eglise Institution et Association ne dégénérât pas purement et simplement en Eglise-Institution que, d'après l'école de Rieker, l'Eglise calviniste ne serait plus qu'une Eglise-Institution !

L'école de Rieker se trompe ; mais on voit maintenant en quoi son erreur consiste. Il est parfaitement vrai que le calvinisme primitif n'a pas été et n'a pas voulu être *simplement* une Eglise-Association. Les Eglises réformées, qui le sont devenu, le sont devenu par une évolution, comme dit Rieker, mais (ajoutons-nous) illégitime, par une révolution, comme le dit von Hoffmann, et ceci est tout à fait exact. La révolution a été illégitime, non point parce que le calvinisme ne voulait pas du tout être Eglise-Association et voulait être *seulement* une Eglise-Institution, mais au contraire parce que le calvinisme voulait être une Eglise à la fois Association et Institution, c'est-à-dire voulait être *aussi* une

Eglise-Institution pour prévenir les dangers d'une Eglise *uniquement* Association.

La révolution illégitime a consisté en ce que certains calvinistes de nom ont démoli les unes après les autres toutes les barrières, toutes les digues que le calvinisme authentique avait opposées aux débordements du subjectivisme. — De cette démolition, le constructeur primitif est-il responsable ? Est-ce sa faute ?

Les Réformés n'ont pas maintenu dans son objectivité la foi en la souveraineté de Dieu et de la Parole, en son autorité, source unique de toute autorité. Et le subjectivisme de l'individu a grandi en face de Dieu, quand l'objectivité a diminué. Il en a été dans l'Eglise comme dans la société. — Les fidèles qui sont devenus subjectifs, tout en gardant personnellement ou en voulant garder la foi ancienne, se sont laissés aller à un mysticisme qui a produit les Eglises dissidentes, les Eglises de saints, de convertis, avec toutes leurs variétés. — Tandis que les fidèles, devenus subjectifs, sans garder personnellement la foi ancienne, se sont laissés aller à un rationalisme plus ou moins mystique aussi, mais qui a produit les Eglises où chacun croit ce qu'il veut, enseigne ce qu'il veut, ce que l'on appelle aujourd'hui les Eglises fidéistes, avec toutes leurs variétés aussi. — Et si l'on nous disait : oui, mais ce mouvement, — évolution ou révolution, — a été plus radical au sein du calvinisme qu'ailleurs, nous répondrions d'abord : peut-être ; et ensuite : en tout cas cela n'est pas pour nous étonner. Le subjectivisme calviniste mauvais a produit des effets d'autant plus funestes que le subjectivisme calviniste bon était plus puissant. De même que la liberté bonne est ce qui grandit le plus les peuples, et la liberté mauvaise ce qui les ruine le plus sûrement. Plus la machine est puissante, et meilleure est son action, si elle est bien dirigée, ou bien pire si elle est mal dirigée et éclate : *corruptio optimi pessima.* — Encore une fois, accusera-t-on un libérateur d'avoir affranchi sa patrie et d'avoir brisé les chaînes de sa servitude, parce que certains descendants des patriotes glorieux sont tombés dans la licence ? — On nous permettra de faire observer que toutes ces idées ne nous sont pas uniquement personnelles. Sous une forme plus ou moins différente, nous les retrouvons chez un spécialiste allemand qui a écrit en 1899, par conséquent sans aucune préoccupation des questions ecclésiastiques actuelles, et de France : « Pendant longtemps la lutte dure, dans l'Eglise réformée, entre l'individualité et la discipline. D'abord il s'agit de la discipline doctrinale. Mais les attaques furent pour le moment repoussées ; elles donnèrent même à l'Eglise de Calvin l'occasion d'une sorte de développement œcuménique au Synode de Dordrecht.

» Mais, précisément à ce moment, l'individualisme commence à s'agiter dans le domaine de la vie religieuse et peu à peu la rupture se produisit avec l'Indépendantisme. Dans cette nouvelle théorie, l'unité de l'Eglise passe à l'arrière-plan. L'Eglise est considérée comme purement invisible, spirituelle, qui n'a pas d'importance pour la réalité. L'Eglise de Christ ne se réalise pas dans de grandes organisations, mais seulement dans des communautés particulières complètement indépendantes ; et ces communautés se constituent avec des individus élus, qui règlent en même temps toutes les affaires de la communauté et

qui ont aussi le droit, dès que l'individualité de l'un ou de l'autre paraît gênée, de se séparer et de fonder avec deux compagnons une communauté indépendante et égale aux autres. On voit comment ici l'individualisme triomphe de l'idée de société.

» Les Réformateurs, par la doctrine de l'élection, en soulignant ce qu'il y a d'objectif dans cette doctrine, avaient vaincu le principe donatiste qui se trouvait chez les anabaptistes; mais maintenant les éléments subjectifs de cette doctrine, la complète assurance du salut, la liberté de chaque individu sont soulignés et le principe donatiste revient avec toute sa force.

» Il est vrai que c'est pour passer, — après très peu de temps, — de l'enthousiasme religieux au rationalisme et au moralisme pratique du déisme. Avec cette réaction, le principe propre du congrégationalisme, l'individualisme, ne perdit pas sa force. Il devint, dans les temps modernes, un principe politique et plus tard il pénétra dans tout le protestantisme, il faut dire dans tout le monde moderne, et il imprima un caractère nouveau à la constitution ecclésiastique réformée [1]. »

II

Mais arrivons aux faits et montrons que le calvinisme a pris toutes les précautions possibles contre les excès du subjectivisme ecclésiastique, par ses décisions et ses actes, non moins que par ses théories.

1. Une des manifestations du subjectivisme (mauvais) est l'importance croissante accordée à l'Eglise particulière *aux dépens et au détriment* de l'Eglise totale. Nous voulons parler du *congrégationalisme*, cet individualisme (mauvais) des Eglises [2].

Rieker s'exprime ainsi : « La théorie d'après laquelle l'Eglise particulière est légalement antérieure aux grands corps de l'Eglise est inconnue au protestantisme réformé primitif [3]. » — M. Lang : « D'après l'ancienne conception, la communauté particulière est la réunion locale des membres de l'Eglise générale ; ses membres sont libres dans ce qui ne les concerne qu'eux ; mais ils doivent toujours l'administrer en pensant à la généralité. Cette préoccupation est si forte que, par exemple, nulle part la communauté particulière n'a le droit de choisir son pasteur en liberté complète. C'est par l'Indépendantisme que les Eglises particulières furent placées au-dessus de l'Eglise ; l'Eglise fut absorbée par les Eglises. C'était aussi une conséquence de l'invasion de l'individualisme [4]. »

Dans notre Eglise réformée de France, par exemple, il y eut d'abord naturel-

1. Lang, *Grundsätze reformirter Kirchen-Verfassung* dans *Reformirte Kirchenzeitung*, 6 août 1[illegible].

2. Nous disons *congrégationalisme* et non *autonomie*. Car le mot autonomie, comme tant d'autres, a deux sens : un sens absolu, c'est la souveraineté proprement dite; un sens relatif, c'est la liberté intérieure. — Or nos pères du seizième siècle étaient opposés à la *souveraineté* de l'Eglise locale (à un degré qui peut nous choquer); mais ils étaient en même temps favorables à sa « liberté intérieure » (à un degré aussi qui peut nous étonner). — 3. Rieker, p. 81. — 4. Lang, *Ref. Kirchenzeitung*, 6 août 1899.

lement des fidèles isolés, puis des Eglises locales plus ou moins bien constituées : on ne sait pas combien. A un moment, les Eglises envoyèrent à Paris des représentants : on ne sait pas combien. Et cette assemblée de Paris, notre premier Synode national, en 1559, décréta la Confession de foi et la Discipline, c'est-à-dire la Constitution que toutes les Eglises locales durent adopter. — Les détails, certaines particularités, etc., étaient laissés à la *liberté intérieure* de chaque Eglise, mais les intérêts généraux étaient soustraits à sa *souveraineté*.

Tout le monde ne fut pas toujours de cet avis et la question même de la souveraineté de l'Eglise locale fut portée en 1644 devant le vingt-huitième Synode national, celui de Charenton.

Il y fut exposé que certains étrangers, appelés « Indépendants », étaient venus dans les « provinces maritimes » et enseignaient « que chaque Eglise particulière devoit être gouvernée par ses propres loix » sans dépendre de personne ni être subordonnée à qui que ce fût en matière de religion, et sans être obligée de reconnoitre l'autorité des Coloques ou des Synodes, pour ce qui concerne la Discipline et l'ordre. »

Le Synode, « craignant... la contagion de ce poison, » de cette « peste », déclara que « la dite secte d'Indépendans » était « préjudiciable à l'Eglise de Dieu, parce que ceux qui faisoient profession de cette doctrine ne taschoient qu'à mettre tout en confusion et à ouvrir la porte à toutes sortes de singularités, d'irrégularités et d'extravagances, empêchant, autant qu'ils pouvoient, qu'on ne prévint de pareils désordres. » Il ajouta que « si leur opinion prévaloit et qu'elle fût en vogue parmi nous, on y verroit former autant de religions qu'il y aurait de paroisses et d'assemblées particulières. » Et il enjoignit surtout aux provinces maritimes de prendre garde « que ce mal ne jettât point de racines parmi les Eglises de ce roiaume, afin de pouvoir conserver inviolablement la paix et l'uniformité dans la religion [1]. »

De cet avis on peut rapprocher celui de l'assemblée générale d'Ecosse, 1641 : « Les charges dans une congrégation particulière doivent être exercées non pas indépendamment, mais dans la subordination aux grands presbytères et Synodes particuliers et nationaux.... Les décisions de ces corps sont non pas seulement consultatives, mais autoritatives et obligatoires.... Cela est fondé sur la Parole de Dieu et conforme au modèle des Eglises primitives et apostoliques [2]. »

Rieker a donc le droit d'écrire : de ces témoignages il ressort clairement que « l'ancien protestantisme réformé ignorait complètement une souveraineté des Eglises locales, qui se réuniraient seulement entre elles par un lien fédératif. La Discipline pose en règle générale (VI, art. 2) : « Nulle Eglise ne pourra rien faire de grande conséquence, où pourroit être compris l'intérêt, ou dommage, des autres Eglises, sans l'avis du Synode provincial, s'il est possible de l'assembler. »

2. Et maintenant voici tout un chapitre de la Discipline intitulé *L'union des Eglises*. « Les Eglises, dit l'article 3, et les particuliers seront avertis de ne se

1. Aymon, II, p. 678, 679. — 2. Rieker, p. 82.

départir, par quelque persécution qui survienne, de *l'union sacrée du corps de l'Eglise*, pour se procurer une paix et une liberté à part[1]. »

Cette union consiste à acquiescer aux « résolutions des assemblées générales et provinciales. » Ceux qui s'y opposent seront poursuivis par toutes sortes de censures[2].

Le célèbre « Serment de l'union des Eglises réformées, » de Privas, porte « qu'il n'y a rien de si nécessaire pour entretenir la paix et maintenir l'établissement des Eglises, qu'une sainte union et une concorde inviolable, tant dans la doctrine que dans la discipline, et tout ce qui en dépend. » On jure donc « de demeurer inséparablement unis dans la confession de foi des Eglises réformées de ce royaume... de garder inviolablement la discipline ecclésiastique... et de suivre l'ordre porté par nos règlemens, tant pour la conduite des dites Eglises, que pour la correction des mœurs[3]. »

Et finalement, après avoir encore une fois rappelé que « les assemblées ecclésiastiques des Colloques et des Synodes, tant provinciaux que nationaux, sont les liens et les appuis de l'union et de la concorde contre les schismes, les hérésies et tous les autres inconvenients, » la Discipline menace les Eglises particulières, qui refuseraient « de contribuer aux assemblées ecclésiastiques, » de les censurer. Même le Synode de Montauban[4], 1594, voulut les priver de ministres « comme rompant l'union, qui doit être entre nous, pour notre commune conservation, » et défendit aux pasteurs « d'y exercer leur ministère, sur peine d'être déclarés schismatiques[5]. »

3. Détail bien significatif à noter : la nomination du pasteur était considérée comme un de ces actes de « grande conséquence », qui ne relèvent pas de l'Eglise locale toute seule. En effet le pasteur est membre du Colloque, membre du Synode provincial, membre du Synode national. Il tient dans sa main, en grande partie, les intérêts généraux de l'Eglise. Aussi jamais l'élection du pasteur n'a-t-elle été confiée exclusivement, souverainement à l'Eglise locale. Le pasteur est nommé par le Synode provincial. C'est ce Synode qui fait passer l'examen et *envoie* le pasteur dans une Eglise : « laquelle sera avertie de son élection par les actes et lettres du Synode au Colloque, portées et lues par un ancien[6]. »

1. Discipline ecclésiastique, VI, 3. Article voté au Synode de Sainte-Foy, 1578. Le texte d'Aymon porte : « de ne se séparer jamais de l'union de l'Eglise, ni des membres de son corps. » Aymon, I, p. 130. — 2. Du Synode de Tonneins, 1614. — 3. Aymon, I, p. 398-399.

4. On a tort d'épiloguer, comme on l'a fait, sur le changement opéré par le Synode de Montauban, qui dans la Confession de foi remplaça le mot *unité* par le mot *union*. Il ne faut pas transporter nos préoccupations et nos subtilités dans les cerveaux des hommes du seizième siècle. Pour eux le mot *union* n'indiquait pas une moindre conformité doctrinale ou disciplinaire que le mot unité. C'est ce que déclare le Synode de Montauban. « Sur l'article 26, au lieu du mot d'*unité*, il faut mettre *union*, comme plus propre à proposer l'antithèse de ceux qui se retirent à part et se contentent de dévotions particulières. » (Aymon, I, p. 175.) Il faut non seulement l'*unité* des esprits, mais la réunion des corps et des âmes dans les mêmes assemblées. Le changement de termes a pour but de combattre une des formes de l'individualisme.

5. Aymon, I, p. 177. — 6. Discipline ecclésiastique, I, 5.

« Celui du quel l'élection aura été notifiée à l'Eglise, proposera publiquement la Parole de Dieu par trois divers dimanches, sans pouvoir administrer les saints sacremens, ni bénir les mariages, tout le peuple l'oyant, afin qu'il puisse reconnoitre sa manière d'enseigner. Ledit peuple étant expressément averti que s'il y a quelqu'un qui sache quelque empêchement, pour lequel l'élection de celui qui sera ainsi nommé ne puisse être amenée à effet, ou qu'il n'agrée point, on vienne le faire entendre au Consistoire, qui ouïra patiemment les raisons d'un chacun pour en juger. Le silence du peuple sera tenu pour exprès consentement. Mais s'il y a contestation et que le nommé, étant agréable au Consistoire, ne le fût au peuple, ou à la plupart d'icelui, sa réception sera différée, et sera le tout rapporté au Colloque, au Synode provincial, pour connoître, tant de la justification du nommé, que de sa réception. Et combien que le dit nommé fût là justifié, il ne sera toutefois donné au peuple contre son gré pour pasteur, ni même au mécontentement de la plus grande partie ; ni le pasteur aussi contre son gré à l'Eglise ; et le different sera vidé par l'ordre que dessus, aux frais et dépens de l'Eglise qui l'aura demandé [1]. » — C'est grâce à une union ainsi entendue, à cette combinaison de la liberté intérieure de chaque Eglise locale, avec la souveraineté de l'Eglise nationale, que les Eglises réformées eurent la force de résister aux persécutions extérieures et aux hérésies intérieures.

Ainsi le calvinisme a pris toutes les précautions possibles contre le faux subjectivisme, contre le faux individualisme ecclésiastique. — Rien n'est moins contestable : rien n'est plus ignoré. Et toutes les ignorances se trouvent exprimées dans des déclarations comme celles-ci : « Le bon sens se trouve d'accord avec l'esprit démocratique moderne qui veut *que l'autorité vienne d'en bas*, comme aussi avec notre vieille discipline ecclésiastique, qui exigeait l'assentiment du peuple pour la nomination d'un pasteur [2]. » — Ou encore : « Le régime traditionnel du protestantisme huguenot est démocratique et non oligarchique.... C'est la méthode du catholicisme, où *l'autorité vient d'en haut* [3]. » Phrases vraiment typiques. — D'abord le bon sens ne dit pas que l'autorité vienne d'en bas ; au contraire, il dit que l'autorité vient d'en haut (nous aurons plus tard à examiner cette question). Et l'histoire ne dit pas que le calvinisme a fait venir d'en bas l'autorité dans l'Eglise. Au contraire, le calvinisme a dit et répété : dans l'Eglise toute autorité vient d'en haut, vient de Dieu. C'est le fameux principe calviniste de la souveraineté de Dieu, qui après avoir été le fondement de la théologie se trouve être naturellement le fondement de l'ecclésiologie, comme il sera le fondement de la sociologie.

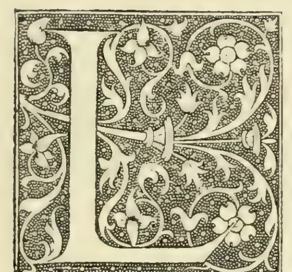
1. *Ibid.*, I, 6. « Jusqu'à quel point le presbytérianisme primitif (*genuine*) des Eglises des bords du Rhin était éloigné de l'Indépendantisme, c'est ce que montre le fait qu'aucune communauté n'avait le droit de choisir à elle seule un pasteur ; le Synode avait la décision définitive. C'était lui que regardait l'examen et l'envoi à la communauté. » Ed. Simons, *Niederrheinisches*, p. 15. — 2. *Bulletin évangélique*. Journal des Eglises réformées de l'Ouest, 15 avril 1906. — 3. *Bulletin évangélique*, 1er mai 1906.



CINQUIÈME PARTIE

Les trois pouvoirs de l'Eglise

I



'ÉGLISE complètement organisée, constituée, avec les divers membres, dont nous étudierons plus loin les charges diverses, possède la vraie autorité, l'autorité spirituelle. Cette autorité consiste, peut-on dire, en un triple pouvoir : le pouvoir doctrinal, le pouvoir constituant, le pouvoir disciplinaire[1]. Tous les trois ont pour but « l'édification », sous l'autorité du « seul maistre en l'Eglise, » Jésus-Christ.

Le pouvoir spirituel, attribué par l'Ecriture aux ministres quels qu'ils soient, est attribué non « à leurs personnes », mais à leur « ministère » « ou, pour dire plus clairement, à la Parole de Dieu, à l'administration de laquelle ils sont appelez (*non proprie hominibus... sed ministerio... vel verbo cujus ministerium illis est commissum*)[2] ». Prenons les prophètes. Le Seigneur les « orne de tiltres magnifiques, » mais c'est après « qu'il les a restreints de ceste bride, qu'ils ne puissent rien enseigner ne dire, sinon ce qu'ils auront receu de luy[3]. » — Prenons les apôtres. Ils sont appelés lumière du monde ; mais ils doivent « ne babiller point ce que bon leur semblera, mais fidèlement apporter le mandement de celuy du quel ilz ont este envoyez[4]. »

Bien plus ! Le Seigneur lui-même s'est soumis à cette condition « afin que nul ne refusast d'y estre sujet.... Celuy qui a tousjours esté le conseiller éternel et unique du Père, et a esté constitué de luy maistre de tous, » a dit : « Ma doctrine n'est pas miene, mais du Père qui m'a envoyé[5]. »

Quant à la Parole de Dieu, nous connaissons la pensée de Calvin. Il s'agit de la parole communiquée aux patriarches, couchée par écrit dans la loi et les prophètes, sortie enfin de la bouche de Jésus-Christ, « la sagesse de Dieu manifestée en chair, laquelle nous a déclairé à bouche ouverte tout ce qui peut entrer de Dieu en l'humain esprit, et tout ce qui s'en peut penser (*quidquid humana mente*

1. C'est ainsi que nous croyons pouvoir traduire en français moderne le latin : *in doctrina, in jurisdictione, in legibus ferendis ;* le français de 1560 dit : « en la doctrine, ou en la juridiction, ou en la faculté d'ordonner loix et statuts » (IV, VIII, 1 (1543). — *Le chapitre VIII de l'édition de 1559 est presque tout entier de 1543.* 2. IV, VIII, 2. — 3. *Ibid.* VIII, 3 (1543). — 4. *Ibid.*, VIII, 4. — 5. *Ibid.*

de Deo comprehendi potest et cogitari debet) ». Oui, le Christ a parlé de telle sorte « qu'il n'a rien laissé à dire aux autres après soy [1]. »

Voilà le fondement de l'Eglise et du ministère, fondement solide comme un roc. Et même qu'est-ce que le roc le plus dur, comparé à ce diamant indestructible de la Parole de Dieu ?

Aussi quelle n'est pas l'autorité du ministre appuyée sur ce fondement ! Lui n'est rien, mais sa parole n'est pas de lui : c'est la parole de Dieu. Donc « que celui qui parle, parle les paroles de Dieu [2], » dira Calvin dès 1543. Et en 1559 il ajoutera, dans son latin, dont je donne une traduction plus littérale que celle de 1560 : « C'est-à-dire sans hésitation (*non dubitanter*) comme ont l'habitude de trembler (*ut trepidare solent*) ceux qui ont mauvaise conscience, mais avec une haute confiance, celle qui convient à l'esclave de Dieu, muni d'un mandat certain [3]. »

Au nom de ce principe, de cette autorité divine et objective, sur laquelle la foi peut seule « être fondée en une telle fermeté qu'elle puisse consister invincible et sans s'estonner (*invicta et intrepida*) à l'encontre de Satan, toutes les machinations d'enfer, et toutes les tentations du monde », Calvin repousse le subjectivisme humain de l'Eglise catholique, c'est-à-dire l'autorité de la tradition et l'autorité des conciles [4].

D'abord la tradition. L'Eglise, dit Rome, est gouvernée par « l'esprit de Dieu ». Cet esprit suffit « sans la Parole », et c'est cet esprit qui dirige la tradition. De même que les ultra-protestants opposent à la Parole de Dieu l'illumination d'une conscience individuelle, l'Eglise oppose l'illumination d'une conscience collective, la conscience de l'Eglise. Les extrêmes se touchent et il est difficile de savoir ce qui a été le plus dangereux pour le christianisme, les négations enfantées par le subjectivisme des consciences individuelles ou les superstitions inventées par le subjectivisme de cette conscience collective, romaine.

Calvin est tout de suite net. « Voyci doncques le différent qui est entre nous : ils [les papistes] attribuent authorité à l'Eglise hors la Parole ; nous au contraire conjoignons l'un avec l'autre inséparablement. » Et avec une rudesse qui sent son seizième siècle : « Ce n'est point de merveille si l'espouse et l'escholière (*sponsa ac discipula*) de Christ est sujette à son maistre et à son mari (*sponso magistroque*), pour s'arrester entièrement à ce qu'il dit et commande (*ut ab ejus ore assidue ac sedulo pendeat*), car la façon d'une maison bien reiglée requiest cela, que la femme obtempère à son mari et le tiene pour son superieur [5] (*ut mariti imperio uxor obtemperet*, dit le latin dans sa briéveté.) »

Les conciles. Calvin en parle avec une singulière impartialité, sans « crainte », dit-il, car, s'il voulait, il pourrait très bien s'en servir « pour l'approbation de sa

1. IV. VIII, 7. — 2. 1543. *Qui loquitur, loquetur sermones Dei.* — 1559. *Qui loquitur loquetur tanquam sermones Dei.* — 3. *Ibid.*, VIII, 9. Voici la traduction française de 1560 : « C'est-à-dire hardiment, et non pas en chancelant comme font ceux qui ne sont pas authorisez d'en haut, et n'ont pas la magnanimité qui est requise en bons serviteurs de Dieu. » — Nous avons cité plus haut les autres passages relatifs à l'autorité du pasteur. — 4. *Ibid.*, VIII, 9. — 5. *Ibid.*, VIII, 13.

doctrine et pour ruiner toute la papauté. » Il lui suffit de poser la vraie règle. «Voyci le droict et l'authorité qui appartient à Jésus-Christ, c'est de présider en tous conciles, et n'avoir homme mortel, pour compagnon en ceste dignité. Or je di que lors il préside, quand il gouverne toute l'assemblée par son esprit et par sa parole [1]. » Alors l'assemblée est un concile : sinon, non.

Or que de faux conciles, depuis ce concile juif assemblé à Jérusalem, « par les sacrificateurs et les Pharisiens contre Jésus-Christ », et assemblé selon toutes les règles, présidé par le grand prêtre, où tout le clergé se trouve, et où cependant « Jesus-Christ est condamné et sa doctrine mise au bas [2]. »

Même le concile de Nicée, « duquel la dignité a esté prisée par dessus tous autres », a eu ses tristes épisodes. Ne vit-on pas les évêques « ne se soucians point en quel danger estoit l'Eglise, commencer à se mordre, accuser et injurier l'un l'autre [3] ? » L'empereur Constantin fut obligé de « réprimer ces débats ».

Mais ce n'est pas à dire que les conciles ne doivent pas être respectés. Calvin est aussi loin de l'irrévérence que de l'aveuglement. « Toutes fois et quantes qu'on met en avant un Decret de quelque concile, je voudroye qu'on poisast diligemment en quel temps il a esté tenu, pour quelle cause, et à quelle fin, et quelles gens y ont assisté; puis après qu'on examinast à la reigle de l'Escriture [*ad scripturæ amussim : amussis*, cordeau, règle, niveau, équerre] le point dont il est question, et que le tout se feist en sorte que la détermination du concile eust son poids, et qu'elle fust comme un advertissement (*instar præjudicii*, un préavis), toutes fois qu'elle n'empeschat point l'examen que j'ay dit [4].... Si cela se faisoit, les conciles retiendroyent leur authorité (*majestas*) qu'ils doyvent avoir, et toutes fois l'Escriture demeureroit en sa prééminence (*superiore loco emineret scriptura*), à ce que le tout fust assujéti à la règle d'icelle. Suyvant cela nous recevons volontiers les anciens conciles, comme de Nice, de Constantinople, le premier d'Ephèse, Chalcédoine, et les semblables [5].... Nous leur portons honneur et révérence en tant qu'il appartient aux articles là définis. Car iceux conciles ne contiennent rien qu'une pure et naturelle interprétation de l'Escriture, laquelle les saincts Pères, par bonne prudence, ont accomodée, pour renverser, les ennemis de la chrestienté [6]. » — Mais la Parole de Dieu demeure « la balance à laquelle sont sujets, non seulement les hommes, mais aussi les anges [7]. »

Et nous voyons ici se dessiner une singulière illustration de la fameuse devise de saint Augustin : *servire Deo, vera libertas*. Soumission absolue, dit Calvin, à la Parole de Dieu. Donc liberté absolue devant les paroles des hommes, paroles des conciles, paroles de toute l'Eglise [8].

1. IV, IX, 1. (Le chapitre IX date aussi de 1543.) — 2. *Ibid.*, IX, 7. — 3. *Ibid.*, IX, 10. — 4. *Ibid.*, IX, 8. — 5. « Libenter amplectimur revemurque ut sacrosancta, quantum attinet ad fidei dogmata. » — 6. *Ibid.*, IX, 8. — 7. *Ibid.*, IX, 9.

8. Il nous faut noter cette phrase : « *Suyvant cela* nous recevons volontiers les anciens conciles, comme de Nice, de Constantinople, etc. » En latin : « *Sic* priscas illos Synodos... libenter amplectimur. » Ce qui dans la Confession, dite de la Rochelle, est répété : « Et suyvant cela nous advouons les trois simboles, assavoir des Apostres, de Nice et d'Athanase, pour ce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu. » Ainsi il est bien clair que ces symboles sont admis seulement en tant qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu (*sic*,

II

C'est surtout à propos du second pouvoir de l'Eglise, son pouvoir constituant, que cette devise va être audacieusement appliquée.

Quand nous n'avons « affaire qu'à Dieu », alors même « qu'il n'y auroit homme vivant sur la terre, » nous sommes obligés « simplement et du tout[1]. » Telle est l'autorité de la Parole de Dieu.

Mais les constitutions de l'Eglise ? Ah ! celles-là ne lient pas nos consciences. Et Calvin proclame la liberté des consciences en face de l'Eglise. Il le fait dans la vibrante proclamation que voici : « On ne doit point imposer nécessité aux consciences ès choses des quelles elles sont affranchies par Jésus Christ, et sans la quelle franchise elles ne peuvent avoir repos envers Dieu. Il faut qu'elles reco-

suyvant cela). Et l'*Institution* ajoute : « *quantum attinet ad fidei dogmata*, en tant qu'il appartient aux articles IV, IX, 8) là définis, » seconde restriction, pas moins importante que la première. Dans ces symboles il s'agit uniquement de la définition des dogmes. — A propos de ce mot *sic*, *suyvant cela*, l'histoire d'une discussion va nous permettre de préciser la pensée de Calvin. Dans le journal *L'Eglise libre* (26 novembre 1897) se trouvait cette phrase : « La vieille orthodoxie a attribué une vertu salutaire à la croyance elle-même et elle a solennellement déclaré que celui qui n'a pas la croyance officielle, orthodoxe, telle que l'Eglise l'a formulée, est éternellement damné (*absque dubio in æternum peribit*).... *Cette doctrine catholique reçue dans nos confessions de foi protestantes*, etc. » Etonné d'une affirmation aussi inattendue, un correspondant du journal se hâta de demander dans quel article de la Confession de foi de la Rochelle se trouvaient cette doctrine et cet anathème (*Eglise libre*, 3 décembre). Il lui fut répondu : « J'ai mentionné le fait que le *Symbole quicumque*, dit d'Athanase, qui prononce la damnation éternelle de ceux qui ne croient pas au dogme de la Trinité, tel qu'il se trouve formulé dans ce symbole, aurait été reçu dans nos confessions de foi protestantes. » La réponse était bien singulière ! Mais même telle quelle, elle oubliait quatre faits : 1° Calvin était si loin de tenir à la lettre du symbole d'Athanase que dans une discussion célèbre, au moment où il lui était extrêmement important de prouver son orthodoxie, il refusa de le signer. « Il ne voulait point, disait-il, introduire dans l'Eglise cet exemple de tyrannie, que cellui là fut tenu pour hérétique qui refuserait de parler sur la dictée d'un autre. » (Voir *Jean Calvin*, II, p. 261.) Et Calvin rappelle le propos de saint Augustin qui, pour clore la bouche de l'hérétique Maximin, lequel précisément débattait « touchant les décrets des conciles, » lui répondit : « Je ne doy pas mettre en avant le concile de Nice, et tu ne me dois pas aussi alléguer celuy d'Ariminic, comme pour oster la liberté de juger : car tu n'y es pas sujet, ne moy au second. Que la chose soit débatue par bonne cognoissance de cause et par raison, et que le tout soit fondé en l'authorité de l'Escriture, laquelle est commune à toutes les deux parties. » (IV, IX, 8.) Même le concile de Nicée, le plus pur, lui paraissait composé d'hommes parfois entraînés par leurs passions coupables, et, d'après lui, le symbole de Nicée, dont l'autorité est singulièrement supérieure à celle du *Quicumque*, ou symbole d'Athanase, lui faisait l'effet d'une battologie, faite plutôt pour être chantée que pour confesser la foi » ; 2° Il se trouve que si les symboles sont visés par l'*Institution* et par la Confession de foi, c'est après qu'il a été longuement expliqué et affirmé que les livres de la Bible sont la règle très certaine de la foi (voir la Confession de foi de la Rochelle), à laquelle il n'est permis ni aux hommes, ni même aux anges d'ajouter, diminuer ou changer. En dépit de l'antiquité des coutumes, des édits, des décrets, des *conciles :* « toutes choses doivent estre examinées, regglées et réformées selon icelle. » Et c'est après ces explications, précautions et restrictions que vient le mot *sic* (*suyvant cela*). *Sic*, suyvant cela, on vise, on accepte les symboles ! 3° Il se trouve que cette acceptation, ce *visa* n'est valable que pour la définition des dogmes, « pour ce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu » (Confession de la Rochelle) et que par conséquent cette acceptation, ce *visa* ne valent pas pour tout ce qui n'est pas définition du dogme, donc ne valent pas pour les anathèmes ; 4° et enfin il se trouve (comme nous allons le voir) que Calvin a expressément blâmé les anciens docteurs pour l'usage qu'ils avaient fait de ces anathèmes.

1. IV, X, 4 (1550). En général (et sauf quand nous indiquons le contraire) le chapitre X date de 1543.

gnoissent pour leur roy un seul Christ, et pour libérateur ; et qu'elles soyent gouvernées par la seule loy de liberté, qui est la sacrée parole de l'Evangile, si elles veulent retenir la grâce qu'elles ont une fois obtenue en Jesus Christ ; et qu'elles ne soyent assujéties à servitude aucune, ne captivées sous quelques liens [1]. »

Tous ces mots sont à noter. Et comme ils résonnent ! D'un côté, plus de nécessité, plus de captivité, plus de servitude, plus d'assujettissement ! — de l'autre côté, la grâce, la seule loi de la liberté, la franchise, l'affranchissement ! — A quoi il faut ajouter les expressions que Calvin accumule dans les quelques lignes que, en 1559, il met avant celles de 1543 : Le pape a exercé « une cruelle tyrannie et géhenne sur les âmes » ; il a inventé des « cordeaux pour estrangler les povres âmes » ; ce sont des « fardeaux importables », une « cruelle torture », une « violence énorme », qui oppriment « tyranniquement les consciences ». Or il faut « que la liberté spirituelle demeure sauve » ! Voilà contre quoi il faut combattre pour « refréner cet empire tant excessif et barbare [2]. » — On se demande souvent comment il a pu se faire que les Réformateurs aient parfois si peu pratiqué la liberté de conscience, et cependant aient donné au monde moderne cette liberté. De pareilles paroles, de pareils appels à la libération des consciences sont une des explications demandées.

Et Calvin attaque impétueusement les constitutions ecclésiastiques « inutiles, et mesmes quelquefois sottes et contre raison, » et encore « inutiles et ineptes », dont le monde oppresse « les consciences fidèles [3]. » — N'est-ce pas « cent fois plus horrible péché en eux (les papistes) de ne s'estre confessé une fois l'an en l'aureille d'un prestre, que d'avoir mené meschante vie tout au long de l'année ? avoir touché de la chair au bout de la langue au vendredi, que d'avoir souillé tous ses membres chacun jour par paillardise ?... avoir passé par devant une idole sans oster son bonnet que d'avoir contemné tous les hommes du monde ? n'avoir point barboté à certaines heures longues paroles sans sens, que de n'avoir jamays prié en vraye affection [4] ? »

Et qu'on ne dise pas : mais les rudes ? C'est pour les rudes qu'on a inventé toutes ces « cérémonies ». Calvin réplique : c'est une singulière « façon de s'accomoder de l'infirmité des rudes », que de leur imposer « un grand tas de cérémonies pour les oppresser. » Et puis, si Calvin confond trop souvent l'ancienne et la nouvelle alliance, ici il les distingue. Sans doute Dieu a voulu instruire le peuple ancien « par signes et figures à la façon des petits enfans.... Mais nous, nous sommes semblables aux jeunes gens, qui sont sortis d'enfance, et n'ont plus besoin d'estre en curatèle ny en discipline puérile [5]. »

Ne faut-il donc aucune cérémonie ? Ce n'est pas du tout la pensée de Calvin. Il veut des cérémonies, mais à certaines conditions, que nous ramènerons à quatre principales.

1° *Decorum*. Je ne vois pas d'autre mot pour bien exprimer cette « mesure »

1. *Opera* IV, X, I (1543). 2. *Ibid.*, X, I. 3. *Ibid.*, X, II. — 4. *Ibid.*, X, 10 5. *Ibid.*, X 14.

que Calvin réclame. C'est du reste le mot de Calvin lui-même [1], que le français du seizième siècle traduit par « honnêteté ». Calvin explique ce qu'il entend par *decorum*, quand il réclame que les cérémonies soient « en petit nombre », « aisées », et « en leur signification ayent majesté et évidence [2]; » qu'elles donnent « révérence et majesté aux sacremens, » afin que les cérémonies reçoivent « révérence et majesté... gravité et modestie [3], » afin que tout se fasse « décentement et avec bon ordre [4], » afin que « l'acte en soit orné décentement, » non pas « d'une façon sordide et deshonneste [5]. »

Ici apparaît l'erreur de la légende sur la sécheresse, la pauvreté du culte calviniste. Sans doute Calvin est scandalisé par les « folles singeries et sottes cérémonies, lesquelles des asnes de prestres (*insulti*, dit seulement le latin), qui *ne sçavent n'aller* [6] ne parler, sçavent toutes par cœur [7] ; » — par les accoutrements, que « des singes ont eu une folle affectation de coudre pièce sur pièce », et par « le badinage et jeu de farce que nous voyons à présent à la messe avec tout le reste du bagage [8]. » Mais il n'est pas moins scandalisé par les manières de faire de ceux qui traitent les sacrements de notre Seigneur « irrévérement et d'une façon sordide et deshonneste [9]. » Et après avoir rappelé « la grande simplicité des apostres en administrant la cène de nostre Seigneur, » il approuve les additions faites à l'âge postérieur. « Leurs prochains successeurs, pour orner la dignité du mystère, ont adjousté quelques façons de faire, *lesquelles n'estoyent point du tout à condamner* [10]. »

2° *Liberté.* D'abord le grand principe : ni les cérémonies ni les ordonnances ne doivent être « estimées nécessaires à salut pour lier les consciences [11]. »

« La conscience ne laissera point d'estre libre et franche quand on réputera que ce ne sont point ordonnances perpétuelles (*non fixas esse et perpetuas*), ausquelles on soit astreint, mais que ce sont aides (*rudimenta*) externes de l'infirmité humaine, desquelles, combien que nous n'ayons pas tous besoin, toutes fois il nous en faut tous user, d'autant que nous sommes tous obligez les uns aux autres mutuellement à entretenir charité [12]. » Ainsi libre lui-même, il sera facile à chaque fidèle de respecter la liberté de son prochain. « Nous ne contraindrons les autres trop rigoureusement à les observer.... Une Eglise ne contemnera point l'autre pour la diversité de l'extérieure forme de faire [13]. »

En conséquence point de minutie servile. « Quant à la discipline externe et aux cérémonies, Dieu ne nous a point voulu ordonner en particulier et comme de mot à mot (*sigillatim*) comment il nous faut gouverner... Doncques il nous faut avoir recours à ces reigles générales que j'ay dites : c'est asçavoir que tout se fasse honnestement (*decorum*) et par ordre en l'Eglise [14]. »

1. *Illum decorum*, ceste honnesteté.... *Decori finis est.* La fin de l'honnesteté est.... (IV, x, 28); — *Decorum* non vocabimus.... — Illud nobis *decorum* est.... (*Ibid.*, 29.) — 2. *Opera* IV, x, 14. — 3. *Ibid.*, x, 28. — 4. *Ibid.*, x, 27. — 5. *Ibid.*, x, 39. — 6. L'expression *ne sçavent n'aller* est un non-sens, mais la traduction de 1560 la prête bien gratuitement à Calvin. Le texte latin dit : *nec nare sciunt*, ce qui signifie : « ne savent nasiller ». — 7. *Ibid.*, x, 18. — 8. *Ibid.*, X, 19. Le français a beaucoup « corsé » la violence de langage du latin. — 9. *Ibid.*, x, 29. — 10. *Ibid.*, x, 19. — 11. *Ibid.*, x, 27. — 12. *Ibid.*, x, 31. — 13. *Ibid.*, x, 32. — 14. *Ibid.*, x, 30.

Donnons un exemple. Pour Calvin il est aussi inconvenant de ne pas se mettre à genou pour prier que de ne pas envelopper un mort dans un linceul. (Ce qui montre l'ignorance de tant de protestants s'imaginant qu'il faut être catholique-romain pour s'agenouiller en priant.) Cependant Calvin se hâte d'ajouter : « Y a-il une telle religion à fleschir le genouil, ou envelopper un corps mort qu'on ne puisse laisser ces choses sans crime ? Non certes.... Il n'y a nul empeschement qu'un malade qui ne se peut agenouiller ne prie tout droict. Finalement, s'il n'y a point de drap pour ensevelir un mort, il vaut mieux l'enterrer nud que de le laisser sans enterrer[1]. »

3° *Variété*. Les cérémonies dépendent « de la diversité des temps » et « une mesme forme n'eust pas esté propre ny utile à tous aages[2]. » — « Pour nous gouverner bien en ces choses nous avons à *suyvre la coustume et les loix du pays* où nous vivons (*mos regionis*)[3]. » Comme toutes ces cérémonies ne sont point « choses nécessaires à nostre salut, » nous avons le droit « d'en user en diverses sortes selon la nécessité (*pro moribus unius cujusque gentis ac sæculi varie accomodari*). » Donc on « les peut changer, et en instituer de nouvelles, et abolir celles qui ont esté, selon qu'il est expédient pour l'utilité de l'Eglise[4]. » — Il faut tenir compte « de l'opportunité du temps. » — « Selon les exigences de l'édification, » nous devons être « prests d'endurer non seulement que quelque cérémonie soit changée, mais que toutes celles qu'aurions eues auparavant, soyent ostées et abolies, » même celles qui « de soy n'estoyent ne mal convenables, ne meschantes, » et qui, « possible, n'avoyent pas esté jadis instituées sans cause[5]. » — Inutile de dire que Calvin n'entend pas donner le conseil « d'innouver tout ce qu'on voudroit bien, à chacunes fois, ny à tout propos, pour légère cause. » Ici, comme partout, il faut de la mesure, et « la charité nous monstrera très bien ce qui pourra nuire ou édifier, par laquelle si nous souffrons d'estre gouvernez (*moderatricem esse*) tout ira bien (*salva erunt omnia*)[6]. »

4° *La charité*. La charité pour l'édification, voilà en effet le critère dernier et supérieur. C'est lui que Calvin a posé dès 1538, dans une page qui est comme le commentaire anticipé de la dernière phrase que nous venons de citer. Celle-ci est de 1543 et elle a été reproduite en 1559, comme pour bien montrer que du commencement à la fin de sa carrière notre Réformateur est resté fidèle à lui-même. Voici la page de 1538 :

« Si nous tenons à faire fleurir parmi nous l'union et la paix, recherchons l'unité dans la doctrine et dans les sentiments, plutôt que de nous attacher avec pédanterie à l'exacte conformité des cérémonies du culte. Il est, en effet, indigne de nous d'introduire dans les choses où le Seigneur nous a laissé l'usage de notre liberté, pour le plus grand avantage de l'édification, une conformité servile qui n'édifie pas. Certes quand nous paraîtrons devant ce tribunal suprême, où nous aurons un jour à rendre compte de notre administration, ce n'est pas des cérémonies qu'il sera question. On n'examinera point ce qui concerne la confor-

1. *Opera* IV, X, 31. — 2. *Ibid.*, X, 30. — 3. *Ibid.*, X, 31. — 4. *Ibid.*, X, 30. — 5. *Ibid.*, X, 32. — 6. [illegible] X, 30.

mité dans les choses extérieures, mais l'usage que nous aurons fait de notre liberté; il ne sera déclaré légitime que s'il a servi à l'édification. L'édification, voilà le but auquel doivent tendre toute notre sollicitude, notre vigilance, nos efforts et notre application. Sachons que nous ne pouvons l'atteindre que par une sérieuse crainte de Dieu, une piété sincère et une pureté de mœurs qui ne soit pas de l'hypocrisie [1]. »

Je ne prétends pas que cette page, et toutes celles que je viens de citer, doivent faire oublier le bûcher de Servet. Je prétends seulement que le bûcher de Servet ne doit pas nous faire oublier ces pages. Car ce sont celles qui expliquent le soupir de soulagement avec lequel les âmes religieuses acceptèrent la Réformation. Elles gémissaient accablées sous le poids des cérémonies, obligatoires, minutieuses, desquelles dépendait le salut éternel. La liberté souffle en tempête sur toutes ces cérémonies, les renverse. Ce sont les murs de la prison qui croulent. Les âmes sont libérées. Edification, charité, liberté !

III

De cette Parole de Dieu, acceptée par la liberté du croyant, va sortir la Discipline. Le pouvoir disciplinaire de l'Eglise s'adresse à un peuple de franche volonté. « L'Eglise n'a point de glaive (*non jus gladii*) pour punir (*exerceat*) les malfaiteurs, ne commandement pour les contraindre (*imperium ut cogat*), ne prisons, ny amendes, ne les autres punitions dont les magistrats ont accoustumé d'user. Elle n'est point à cela, que celuy qui a peché soit puny maugré soy (*invitus plectatur*), mais que par un chastiment volontaire (*voluntaria castigatione*) il face profession de sa pénitence [2]. »

Je sais que Calvin énonce ainsi un principe, souvent contredit, indirectement par l'intervention de l'Etat au moyen âge, au seizième siècle, et même à Genève, et même par lui, Calvin ; mais enfin c'est la théorie et le principe vrais.

Le fondement de la discipline [3] a été posé par deux paroles du Christ conférant à ses apôtres et à ses disciples le pouvoir des clefs : Mat. XVI, 19 et XVIII, 17. Ainsi les apôtres et les fidèles sont dans la certitude, « pas vaine ne frivole, mais plene de vertu et de puissance. » Cette puissance des clefs, explique Calvin, « est simplement la prédication de l'évangile [4]. » Que l'Eglise donc condamne ou reçoive en grâce, elle ne peut faillir. Sa loi « n'est pas opinion incertaine ou terrienne, mais la saincte volonté [de Dieu] et oracle céleste. » Quant aux catholiques romains, il est facile de voir l'abus qu'ils font des fameuses clefs de saint Pierre. « Ils sçavent tant bien approprier leurs clefs à toutes serrures et à tous huis, qu'on diroit qu'ils ont exercé l'art de serrurier toute leur vie [5]. »

1. Préambule de la version latine (1538) du *Catéchisme* et de la Confession de foi, p. 143. — *Opera* V p. 322. — 2. *Ibid.*, IV, XI, 3. Le chapitre XI date presque complètement de 1543. Voir *Opera* I, p. 596, n. 1.

3. La discipline a trois fins : 1° de ne pas laisser compter, au nombre des chrétiens, les « gens de mauvais gouvernement, » comme si l'Eglise « estoit un réceptacle de meschans et mal vivans ; 2° de ne pas laisser corrompre les bons par les mauvais ; 3° de faire venir à amendement « ceux qui chastiés par excommunication se repentiront de leur honte. » (*Ibid.*, IV, XII, 5.) — 4. *Ibid.*, XI, 1. — 5. *Ibid.*, XI, 2.

A l'exercice de cette discipline Calvin met deux conditions : 1° Que « ceste juridiction spirituelle » ne soit point « meslée avec la justice terrienne [1] ; que ceste puissance spirituelle soit du tout séparée du glaive et de la puissance terrienne [2]. » Nous aurons à insister sur ce point quand nous parlerons des rapports de l'Eglise et de l'Etat ;

2° Que la discipline « ne s'exerce point au plaisir d'un seul homme, mais par une bonne compagnie députée à cela (*per legitimum consessum*) [3] ». — Et c'est ce que nous verrons à propos du Consistoire. Cette intervention de l'Eglise est surtout nécessaire quand il s'agit d'excommunication, laquelle est « la vengeance extrême de l'Eglise (*severissima ecclesiæ vindicta* et *quasi ultimum fulmen*) [4]. »

Or cet ordre a été absolument renversé par l'Eglise romaine. « Ce qui estoit donné à toute l'Eglise les évesques l'ont usurpé (*contra jus et nefas*) à eux seulement [5]. » Puis le dédaignant, ils l'ont abandonné à des fonctionnaires spéciaux, aux « officiaux [6] ». — Et par cet « acte trop téméraire et désordonné, par ce crime trop méchant, dit le latin (*facinus nimis improbum*), ils ont ouvert la porte à une tyrannie desbordée [7]. »

La vraie discipline est aussi nécessaire à l'Eglise que la bonne doctrine. C'est la déclaration classique : « Comme la doctrine [*salvifica*, ajoute le texte latin] de nostre Seigneur Jésus est l'âme de l'Eglise, aussi la discipline est, en icelle, comme les nerfs (*pro nervis*) sont en un corps, pour unir les membres et les tenir chacun en son lieu et en son ordre [8]. »

Il y a la discipline pour le clergé. « J'use de ce mot de clercs, répète Calvin, pour ce qu'il est commun : combien qu'il soit impropre [9]. » Autre part, parlant du mot laïque, Calvin dira : « Comme ceste canaille et vermine du clergé papal ont controuvé ces mots [10]. » Ainsi Calvin n'est pas pour cette distinction qui a fini par causer tout ce mal. Car c'est bien en pays de prêtrise romaine que le laïcisme a fini par devenir un système antireligieux. Pour le calvinisme, il ne peut pas y avoir de *laïcisme* (au sens religieux) parce qu'il ne peut pas y avoir de prêtrise (au sens romain). Toutefois Calvin admet très bien que les pasteurs aient moins de liberté que le peuple « et soient tenus plus court [11]. » — Cependant, il ne veut pas qu'on leur impose le célibat. « Sous ombre de ceste sainteté infecte et puante... ils se sont endurcis à toutes vilenies... », et on a « apporté un horrible amas et bourbier de beaucoup d'énormitez, et plongé beaucoup d'âmes au goufre de désespoir [12], » — tandis que nostre Seigneur « fait cest honneur au mariage de le nommer image et représentation de l'unité saincte et sacrée qu'il a avec l'Eglise [13]. »

Il y a la discipline générale pour les fidèles [14]. Ici notons à titre d'exemple ce

1. *Opera* IV, XI, 4. — 2. *Ibid.*, XI, 5. — 3. *Ibid.*, XI, 5. — 4. *Ibid.*, XI, 5. — 5. *Ibid.*, XI, 6. — 6. *Ibid.*, XI, 7. — 7. *Ibid.*, XI, 6. — 8. *Ibid.*, XII, 1. — 9. *Ibid.*, XII, 1. — 10. Sermon IV sur l'Epître à Tite, I, 5-6. *Opera* LIV, p. 424. — 11. *Ibid.*, IV, XII, 22. — 12. *Ibid.*, XII, 23 (1559). — 13. *Ibid.*, XII, 24. — 14. La discipline est comme une bride (*frænum*) pour retenir et donter ceux qui sont rebelles à la doctrine, et comme un esperon (*stimulus*) pour picquer ceux qui d'eux mesmes sont tardifs et nonchalans ; ou bien quelquefois comme une verge paternelle (*paterna ferula*) pour chastier doucement (*clementer*) et avec mansuétude chrestienne (*pro spiritus Christi mansuetudine*), ceux qui ont failly plus griefvement. » *Ibid.*, XII, 1.

qui est dit du jeûne. Nous jeûnons, dit Calvin, quand « nous restreignons nostre vivre... Ceste restriction gist en trois choses, au temps, en la qualité des viandes et en la mesure. J'enten par le *temps* que nous soyons à jun quand nous avons à faire ce pourquoy nous jusnons.... La *qualité* gist en cela que nous n'ayons pas des viandes friandes et délicates pour provoquer le palais à manger, mais que nous soyons contens de viandes simples, communes et vulgaires. La *mesure* est que mangions moins et plus légèrement que de coustume, seulement pour la nécessité et non point pour plaisir et volupté. » — A ce jeûne religieux et moral, Calvin oppose le jeûne romain qui se joue « de Dieu, comme d'un petit enfant. » Car « en somme toute la saincteté du jusne commun est de s'abstenir seulement de manger chair. » Ce serait « une impiété extrême et un crime digne de mort de manger un morceau de lard, ou un lopin de chair salée avec du pain bis, » mais il est licite « d'abonder en toutes délices, et gourmander à plaisir, moyennant que ce ne soit qu'une fois le jour. » Tels encore ces chrétiens, dont parle saint Jérôme, qui vouloient mâter la nature. Pour cela « ils ne beuvoyent point d'eau, mais usoyent de je ne sçay quelles liqueurs précieuses et friandes au goust, lesquelles ils humoyent non point en verre, ou en un gobelet, mais en une coquille [1]. »

Et enfin il y a la discipline au sens particulier de ce mot, qui consiste en la répression ecclésiastique des péchés et des vices. C'est la discipline proprement dite.

Il importe de bien en observer les degrés.

Il y a d'abord les fautes « cachées » ou connues de peu de personnes [2]. Il faut alors commencer par « les admonitions privées » ou secrètes. Après quoi viennent les admonitions « en la présence de deux ou trois témoins [3]. »

Si le pécheur s'obstine, ou si la faute est « publique et notoire », le cas est remis au jugement de l'Eglise, » et le pécheur est admonesté « plus à bon escient par l'authorité publique [4]. »

A son tour l'Eglise elle-même distingue deux nouveaux degrés : les fautes légères et les fautes graves. Dans le premier cas, « ce n'est point raison d'user d'une même sévérité envers un délict moindre, qu'envers un crime ; mais il suffit d'user de répréhension de paroles, voire douce et paternelle, laquelle ne soit pas pour rompre et aigrir le pécheur (*non exasperet nec confundat*), mais le réduire (*reducat*) à soy mesme, afin qu'il se resjouisse plus d'estre corrigé, qu'il ne s'en contriste [5]. »

Mais enfin, quatrième et dernier degré, si tout a échoué, le pécheur doit être « exclu et banni de la compagnie des chrestiens [6]. » — C'est l'excommunication. — Toutefois ici encore des recommandations extrêmement remarquables viennent contredire les idées reçues. D'abord, nous l'avons vu, il faut éviter tout caprice, tout despotisme, en ne laissant pas l'excommunication aux mains des anciens seuls, mais en exigeant « le sceu et consentement de l'Eglise » (*conscia*

1. *Opera* IV, XII, 18, 21. 2. *Ibid.*, XII, 6. Le chapitre XII est aussi de 1543. (Voir *Opera* I, p. 905, n. 1.) — 3. *Ibid.*, XII, 2, 6. — 4. *Ibid.*, XII, 23. — 5. *Ibid.*, XII, 6. — 6. *Ibid.*, XII, 2.

et approbante ecclesia), de telle sorte que le peuple ne dirige pas la procédure, « mais qu'il en soit tesmoin, pour prendre garde que rien ne se face (*a paucis geratur*) par convoitise désordonnée [1]. » Et Calvin ajoute : pas plus de rigueur que de despotisme ! « Il ne nous faut point oublier que la sévérité de l'Eglise doit estre (*debere*) telle, que tousjours elle soit conjoincte avec douceur et humanité (*cum spiritu mansuetudinis*). Car ce danger est tousjours à éviter, comme S. Paul commande, que celuy qu'on chastie ne soit englouti de tristesse. » Sur ce point, Calvin blâme l'excès de sévérité (*immodica austeritas*) des anciens, qui privoient les pécheurs de la cène pour trois ans, sept ans, jusqu'à leur mort, et n'admettaient à la pénitence nul qui était tombé « de rechef [2]. » Il ne faut pas davantage s'imaginer que l'Eglise est capable de fermer les portes du ciel. Excommunier n'est pas damner. « Il ne nous faut point condamner à mort éternelle la personne qui est en la main d'un seul Dieu. » — « Nous ne devons point effacer du nombre des esleus les excommuniez, ou en désespérer, comme s'ils estoyent desja perdus [3]. »

Sans cette « modération » (*humanitas*), diligemment gardée, soit en particulier, soit en public (*tam privatim quam communiter*), la discipline deviendrait une « manière de géhenne », et nous courrions le danger que « de correcteurs nous ne devenions bourreaux » (plus bref le latin dit : *ne ex disciplina mox delabamur ad carnificinam*) [4].

C'est la différence entre l'*excommunication*, qui en dénonçant au pécheur sa « damnation future, le retire en voye de salut, » et l'anathème, cette « exécration » qui ôte à l'homme « toute espérance de pardon, et le donne au diable. » L'anathème doit être employé « guères souvent (*per quam rarus*) », ou « du tout point (*aut nullus omnino*) [5]. »

1. *Opera* IV, XII, 7. — 2. *Ibid.*, XII, 8. — 3. *Ibid.*, XII, 8. 9. — 4. *Ibid.*, XII, 10. — 5. *Ibid.*, XII, 10.



CHAPITRE TROISIÈME

Pasteurs et docteurs.

PREMIÈRE PARTIE

Les pasteurs.

I



LES matériaux, peut-on dire, avec lesquels est construit l'édifice de l'Eglise, ce sont les *ministères* [1].

Sans doute, c'est Dieu, « luy seul », » qui gouverne son Eglise « par sa seule Parole. » Toutefois la présence de Dieu est invisible. Il use donc du « service des hommes », lesquels il constitue ses « lieutenants » (*vicaria opera*) ; non point qu'il leur abandonne son honneur, sa supériorité, mais il veut « faire son œuvre par eux, tout ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument. »

Cette conduite de Dieu est une grande œuvre « d'amitié » à notre égard. C'est en même temps un exercice salutaire pour notre « humilité », en ce que la Parole de Dieu « nous est preschée par des hommes semblables à nous,

1. Dès 1576, le Réformateur aborde ce sujet et pose les principes généraux, auxquels il restera fidèle, dans quelques pages intitulées : *De ordinibus ecclesiasticis.* C'est à propos des cinq sacrements faux, dans le chapitre V. Ces pages furent insérées telles quelles, en 1539, dans le chapitre XVI, *De quinque falso nominatis sacramentis.* Mais, s'étant aperçu qu'il était regrettable de séparer les chapitres X, XI et XII sur les vrais sacrements, le baptême et la cène, du chapitre XVI sur les faux sacrements, Calvin, dans sa tra-

voire mesmes quelquesfois inférieurs en dignité. » Enfin c'est le moyen le plus propre « à entretenir charité fraternelle entre nous. » (Nous parlerions aujourd'hui d'un enseignement de solidarité.) « Dieu a commis le salut et vie éternelle aux hommes, afin qu'elle fust communiquée par leurs mains aux autres [1]. »

Donc des ministres et des ministères. Lesquels ?

D'après saint Paul (Eph. IV, 11), il y a d'abord les apôtres, puis les évangélistes, puis les prophètes, et enfin les docteurs et pasteurs. Mais de ces « offices », deux seulement sont « ordinaires », ceux des *pasteurs* et des *docteurs* [2]. — Dans son *Epître aux Romains* (XII, 7, 8) et dans la *1re aux Corinthiens* (XII, 28), saint Paul mentionne encore « les puissances, les dons de guairir les maladies, le gouvernement, l'interprétation, la charge de soliciter les povres. » — Mais ici de nouveau Calvin distingue, et pense que seuls deux de ces offices « durent à perpétuité, à sçavoir les *gouvernemens* et la *solicitude des povres* [3]. »

En conséquence, voici comment débutent les *Ordonnances* de 1541 : « Il y a quatre ordres d'offices que nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise. Premièrement les pasteurs, puis les docteurs, après les anciens, quartement les diacres [4]. »

Sur ces ministères nous trouvons deux explications générales et importantes.

La première, c'est que Dieu n'est pas lié aux offices ordinaires et peut en susciter d'extraordinaires, comme au début de l'Eglise, « pour le temps qu'il faloit dresser les Eglises, où il n'y en avoit point, » et comme en « nostre temps. Car il estoit mestier qu'il y en eust de tels pour réduire au droict chemin le povre peuple, qui s'estoit destourné après l'antechrist [5]. » Ainsi Calvin lui-même a reçu un de ces ministères extraordinaires. C'est ce qu'il écrit au roi de Pologne : « Dieu lui-même apporte le remède, quand il suscite des docteurs capables et probres, qui ont mission d'édifier l'Eglise gisant au milieu des ruines informes de la papauté. La charge que le Seigneur nous imposa (*nobis injunxit*) a été tout à fait extraordinaire (*omnino extraordinarium fuit hoc munus*), quand il se servit de notre œuvre pour restaurer les Eglises. » Il ne faut donc pas juger d'après la règle commune la vocation de ceux qui « contre l'espoir des hommes, et d'une

duction française de 1541, les rapprocha, et le chapitre XVI latin devint le chapitre XIII français. De plus, la traduction ne fut pas toujours exacte, et une certaine modification se laisse apercevoir dans les idées elles-mêmes. Mais malgré ces quelques changements, les pages de 1536, 1539 et 1541 lui parurent trop incomplètes et, en 1543, notre Réformateur exposa toute sa théorie sur le ministère évangélique. Elle ne devait plus être modifiée. Elle remplit les chapitres III à VII du quatrième livre de l'*Institution* de 1559. — On a dit que pour Calvin la théorie avait suivi la pratique, qu'il avait d'abord rédigé les *Ordonnances* de 1541 et puis exposé son système dans l'*Institution* de 1543. Ainsi Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 2e éd., 1890, p. 390 : « Après l'organisation ainsi créée vint, dans l'*Institution* de 1543, la théorie. » Rieker est de cet avis, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, p. 105, n. 1.

1. *Opera* IV, III, 1. — 2. *Ibid.*, IV, 4. — 3. *Ibid.*, III, 8. — 4. *Ibid.*, Xa, p. 15, 16. — Dans son *Institution*, IV, IV, 1, Calvin dit que l'Ecriture parle « de trois espèces de ministres, » réunissant les pasteurs et les docteurs. Et., IV, XI, 1, il réunit les pasteurs et les anciens. « Semblablément saint Paul à Timothée met deux espèces de prestres, les uns qui travaillent en la Parole, les autres qui ne font point l'office de prédication,... ceux qui estoyent députez pour avoir esgard sur les mœurs, et corriger les délinquans par excommunication. » — 5. IV, III, 4.

façon insolite, ont tout à coup apparu et ont défendu les droits de la piété sincère. Du reste, ils ont été appelés divinement, à cette condition que, dans les Eglises bien organisées, ils mettent à leur place d'autres pasteurs [1]. »

Et ensuite, ordinaires ou extraordinaires, ces ministères sont des services. « En général tous offices d'Eglises sont nommez *diaconies*, c'est-à-dire ministères ou *services* : car les pasteurs ne sont point ordonnez ne choisis pour dominer. Pourquoy donc ? pour le service des fidèles, comme il est dit : « Qu'on nous ré- » pute et qu'on nous tiene pour serviteurs de Jésus-Christ et pour serviteurs » aussi de son peuple et de son troupeau. » Quiconques donc voudra estre réputé pasteur, il ne faut point que celuy-là usurpe seigneurie, mais au contraire qu'il s'addonne à servir à ceux ausquels il est constitué, car aussi nous ne pouvons servir à Dieu sinon en servant à son peuple [2]. »

II

De tous les ministères le plus important est celui du pasteur. De là vient que dans le langage calviniste le pasteur est appelé « le ministre », tout court, c'est-à-dire le ministre par excellence. Sans ministres, pas d'Eglises. « Qu'il n'y eust

1. *Opera* XV, p. 335, 5 déc. 1554. — De cette vocation extraordinaire des pasteurs, de ces pasteurs providentiels, nous pourrons rapprocher plus loin les « sauveurs providentiels », dont il sera question en politique. — Ici Calvin montre que si tout pasteur devait nécessairement être élu selon les règles habituelles, quand ces règles sont faussées, l'élection d'un bon pasteur deviendrait naturellement impossible, et l'Eglise romaine serait irréformable. « Là ils abusent de ceste mesme couverture pour fermer la bouche aux gens de bien, qui procurent la restauration de l'Eglise chrestienne, comme s'ils n'estoyent pas deuement appelez à l'office d'enseigner, pour ce qu'ils sont ne gressez ne soufflez; ils ne gagnent rien en cela : fors qu'ils donnent à cognoistre à tout le monde qu'ils ne peuvent autrement maintenir leur tyrannie, qu'en opprimant la vérité. Il est bien vray, *qu'en une Eglise bien policée*, nul ne doit estre receu pour Docteur ou Pasteur, s'il n'est esleu par les Pasteurs ordinaires. Mais de quoy cela appartient-il à la Papauté ? sinon que la puissance de Christ ne soit donnée à l'antéchrist ?... Voici leur dire : Quand tout deveroit estre perdu et ruiné, que nul n'en approche sans estre appelé par nous. J'ay jà protesté, que nous ne debattons point, que *partout où il y a bon ordre et police, au moins passable*, il ne faille attendre la vocation ordinaire : mais pour cela doit-on imposer loy à Dieu, qu'il ne puisse, si bon luy semble, appeler et susciter extraordinairement, par son Esprit, des Prophètes et autres ministres qui remettent au-dessus son Eglise, quand elle aura esté destruicte et désolée? » *Interim adulterogermanum*, cui adjuta est vera christianæ pacificationis et ecclesiæ reformandæ ratio, 1549. *Opera* VII, p. 545-674. — La traduction française se trouve dans les *Opuscules*. Une jolie réédition a été publiée, en 1881, par les soins de M. Viėle, directeur du séminaire de Montauban : « La vraye façon de réformer l'Eglise chrestienne et appointer les différens qui sont en icelle. » C'est cette édition que nous citons p. 193-196.

2. Sermon XXIV sur la *Ire à Timothée*, III, 6-7. *Opera* LIII, p. 289. — Il faut se garder de mal comprendre cette idée de *diaconie*, de *service*. « Au fond, dit Van Meer, *De Synode te Emden*, 1871, p. 168, le gouvernement de l'Eglise a le caractère d'un service. » Et Rieker ajoute : « L'idée, répandue *à notre époque*, que l'organisation de l'Eglise est, non pas un gouvernement, mais un service, est une idée réformée. Pour le luthérien, le gouvernement ecclésiastique est aussi un service, mais seulement au point de vue moral ; au point de vue du droit, c'est bien un gouvernement, comme le gouvernement civil. » (Rieker, *Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramtes*, 1891, p. 45, n. 2. Voir en effet Kliefoth, *Acht Bücher von der Kirche*, 1854, I, p. 435 et ss.) — Que, à notre époque, les réformés, réduisant de plus l'Eglise à une simple association, soient de plus en plus disposés à tirer les conséquences de leur erreur, c'est incontestable. Mais Calvin n'est pas responsable de cette erreur, puisque, par lui, l'Eglise est autant institution divine qu'association humaine. Et si les hommes élisent les pasteurs, c'est Dieu seul qui les fait.

plus de ministres, qu'il n'y eust plus de gens députez pour enseigner le peuple, que seroit-ce ? Sinon une confusion horrible, sinon que l'enfer seroit ouvert et que tout seroit dissipé en ce monde ?... Ce seroit coupper la gorge à l'Eglise, et mettre tout en désolation [1]. »

Cet office des pasteurs « est de tellement présider en l'Eglise qu'ils n'ayent point une dignité oisive, mais qu'ils instruisent le peuple à la vraie piété [2], qu'ils administrent les sacremens, et qu'ils corrigent les fautes par bonnes admonitions, usans de la discipline paternelle que Jésus-Christ a ordonnée. Car Dieu dénonce à tous ceux qu'il met pour faire le guet en l'Eglise, que si quelqu'un périt en son ignorance par leur négligence, qu'il en requerra le sang de leurs mains [3]. »

Notons tout de suite un trait caractéristique de cette conception pastorale de Calvin : c'est que tout pasteur a charge d'une Eglise particulière. Calvin le dit dès 1536 : « Quiconques aura prins la charge d'une Eglise, qu'il sache qu'il est obligé à la servir selon la vocation de Dieu : non pas qu'il soit là tellement attaché qu'il n'en puisse jamais bouger, quand la nécessité publique le requerroit, moyennant que cela se fasse par bon ordre ; mais j'enten que celuy qui est appelé en un lieu ne doit plus penser de changer et prendre de jour en jour nouvelle délibération, selon que sa commodité se portera. Secondement, quand il seroit expédient que quelqu'un changeast de place, j'enten qu'il ne doit point attenter cela de sa propre teste, mais qu'il se doit reigler par l'authorité publique de l'Eglise [4]. »

III

Dans le ministère pastoral, trois points sont à examiner : 1° La vocation ; 2° La nomination ; 3° La consécration.

1° Qui est apte à devenir pasteur ?

Les abus étaient énormes au sein de la papauté. Calvin les dénonce : « Que sera-ce donc, si je di qu'en foulant aux pieds toute honnesteté, on ordonne les ministres avec un désordre, et une confusion si vilaine que rien plus ? Or c'est une chose que chacun cognoist. Car ou les bénéfices s'achetent avec argent contant, ou ils sont occupéz par force et par armes, ou ils se gagnent par fraudes

1. *Opera* XXVII, p. 27, 28. Sermon LXX sur le *Deutéronome*, X, 8-11.

2. Nous rétablissons la vraie pensée de Calvin en traduisant exactement le latin : *ut Christi doctrina populum ad veram pietatem instituant.* C'est un des nombreux contresens de la traduction de 1560, qui fait dire à Calvin : « Qu'ils instruisent le peuple à la doctrine chrestienne ; » notre Réformateur ne s'est pas rendu coupable de cet intellectualisme. Et Schérer a pensé à la traduction, et non au texte, quand il a écrit (*Esquisse d'une théorie de l'Eglise chrétienne*, p. 190) : « Selon Calvin, le ministère est bien moins un ministère gouvernant, comme le veut l'idée sacerdotale, qu'un ministère *enseignant.* » Il enseigne, soit ; mais il enseigne la piété. — 3. IV, III, 6.

4. IV, III, 7. — Si un pasteur ne doit pas changer d'Eglise sans autorisation, à plus forte raison ne doit-il pas abandonner capricieusement l'Eglise et le pastorat. « Ceux qui seront élus au ministère, doivent entendre qu'ils sont en cette charge pour toute leur vie, s'ils ne sont dechargés legitimement pour bonnes et certaines considerations et ce par le Synode provincial » (article du Synode de Paris, 1559, complété par le Synode de La Rochelle, 1571).

et meschantes pratiques, ou ce sont récompenses de bouteilliers et palefreniers, quelquefois aussi salaires de maquerelages. Finalement on s'en joue plus impudemment que d'aucunes possessions terriennes [1]. »

Mais de la papauté les mêmes abus s'étaient introduits dans la nouvelle Eglise par la force des choses, et les mauvais pasteurs furent, au début, une des difficultés dont Calvin eut le plus à souffrir. Il n'est pas tendre pour ces scandales. « Il y a encore une playe en l'Eglise plus doloreuse, c'est que les pasteurs, voire les pasteurs mesmes qui montent en la chaire, qui est le sacré throne de Jésus-Christ, à telle condition qu'ils devroyent bien avoir une pureté éminente par dessus les autres, sont quelque fois patron et miroir de toute ordure. Et par ainsi leurs sermons n'ont non plus de gravité ni de foy, que si une farce se jouoit sur un eschaffaut. Et tels malheureux se plaignent qu'ils sont mesprisez du peuple, ou bien qu'on les monstre au doigt par moquerie. Plustost je m'esbahi de la patience du peuple, de ce que les femmes et petis enfans ne leur jettent la boue et la m. au visage [2]. »

Mais Calvin ne pouvait se borner à gémir ; il porta la main sur la plaie, et déclara que « l'examen », par lequel devait passer tout candidat au ministère, était « le principal [3]. »

Sans doute, au fond, le principal, c'est la vocation secrète, la vocation par Dieu. Qu'est-ce que cette vocation ? « une bonne asseurance que nous devons avoir en nostre cœur, que ce n'a point esté pour ambition, ne pour avarice, que nous avons prins cet estat, mais d'une vraye crainte de Dieu, et par un bon zèle d'édifier l'Eglise [4]. »

Mais de cette vocation-là les hommes ne sont ni témoins ni juges. Ils ont à s'occuper seulement de la vocation extérieure. De là un examen, qui admet seulement des hommes « de saine doctrine et de saincte vie [5]. » — « Pour cognoystre s'il est propre à enseigner, il fauldra procéder par interrogations, et par l'ouyr traicter, en privé, la doctrine du Seigneur [6]. »

Et Calvin put se rendre ce témoignage : « De nostre costé, s'ils se trouvent quelques ministres qui ne soyent point fort savans, toutes fois nul n'y est receu qu'il ne soit, pour le moins, moyennement propre à enseigner. Ce qu'ils ne sont pas tous parfaits, cela doit estre plus tost imputé à la calamité du temps, qu'à nous. Toutes fois nous pouvons à bon droit nous glorifier, et pourrons tousjours, que nous ne prenons point nos ministres à la volée [7]. »

1. *Opuscules*, p. 518. *Supplication et remontrance sur le faict de la chrestienté*, etc. — 2. *Opuscules*, p. 1187. *Des scandales*. — 3. *Opera* Xa, p. 17. — 4. IV, III, 11. — « Celuy qui est appelé de Dieu, celuy-la pourra dire qu'il a charge légitime. » *Opera* LIII. *Epitre à Timothée*, p. 7. — 5. IV, III, 12. — 6. *Opera* Xa, p. 17.

7. *Opuscules*, p. 539. *Supplication et remontrance*. — *Discipline des Eglises réformées de France*. « ART. 4. Le ministre de l'Evangile ne sera admis à cette sainte charge que par le Synode provincial ou par le Colloque, pourvu qu'il soit composé de sept pasteurs pour le moins.... » — « ART. 5. L'examen de celui qui sera présenté se fera premièrement par propositions de la Parole de Dieu. [Suit tout le programme de l'examen.] Et si, après cet examen, il est trouvé capable, la Compagnie, lui remontrant le dû de la charge, à laquelle il est appellé, lui donnera le pouvoir, qui lui est donné au nom de Jésus-Christ, d'administrer

IV

Après l'examen, l'élection[1]. Par qui? « Nul de sain entendement, répond Calvin, ne niera » que les ministres doivent être « esleus par les hommes[2]. » La vraie question est : par toute l'Eglise ? ou par les autres ministres, ou gouverneurs (Anciens)[3] ? ou par un homme seul ? Cette troisième possibilité n'est posée que pour être écartée. Reste donc l'alternative : toute l'Eglise, ou une partie[4] ?

Dès 1536, Calvin pose en principe que l'Eglise doit « délibérer » sur la nomination du ministre (*ecclesia de eligendo ministero deliberatura*). Seulement, comment doit se faire cette délibération (de l'Eglise avec un ou deux pasteurs du voisinage) ? Le « meilleur » serait-il que l'évêque fut « esleu par toute l'assemblée des chrestiens? » ou « par l'advis de aucuns certains, ausquelz ceste charge feust donnée ? » ou par l'avis du Magistrat (*magistratus sententia*)? Calvin répond : « Il ne s'en peut bailler certaine reigle. Mais il en fault prendre conseil selon l'opportunité du temps, les meurs du peuple et autres circonstances[5]. »

Toutefois il faut placer ici une remarque significative. Le passage que nous venons de citer est identique en 1536 et en 1539. Mais, dans la traduction française de 1541, au lieu de trois alternatives il n'y en a plus que deux : Calvin a biffé la possibilité de l'élection par le Magistrat ! Il continue (en 1536, en 1539 et en 1541) : « Sainct Cyprian combat fort, que une élection n'est pas deuement faicte que par les voix de tout le peuple. Ce que les Hystoires monstrent avoir esté observé en ce temps là, en plusieurs régions. Mais pourtant qu'à grand'peine jamais il n'advient, que tant de testes facent bien quelque chose d'un commun consentement, et que le proverbe est quasi tousjours vray, que le populaire se bende[6] selon ses affections inconsiderées, il m'est advis que le plus expédient seroit que le Magistrat, ou le Conseil, ou bien aucuns des plus anciens (*vel seniores aliquot*) eussent la charge de cest affaire ; ayant appellé, comme j'ay dict,

tant la Parole que les sacrements, après son entière ordination en l'Eglise, en laquelle il est envoyé, laquelle sera avertie de son élection par les actes et lettres du Synode ou Colloque, portées et lues par un ancien. »

1. « Aujourd'hui il n'y aura point un certain lignage que Dieu ait suscité en son Eglise; car il veut que les pasteurs soyent esleus. Ce n'est point un héritage que cest office, mais il veut qu'on les prenne, selon qu'ils seront cogneus idoines. » (*Opera* XXVIII, p. 612.) — 2. IV, III, 14. — 3. IV, III, 15.

4. C'est Dieu qui « commet la charge et office de pasteur. » Mais « Dieu a establi un tel moyen, et donné charge et commission à ceux desquels il se vouloit servir pour porter sa Parole, c'est qu'ils seroyent élus et approuvez. » — « Dieu a voulu que ceux qui devoyent annoncer l'Evangile fussent éleus et approuvez, et veut qu'on se contente de cela. » — « Qu'ils soyent eleus par moyen tel que Dieu approuve, et qu'il nous est monstré en sa Parole, car ceste règle-là est inviolable. » « Qu'ils soyent appelez selon l'ordre de l'Eglise. » (*Opera* LIII. I Timothée, p. 6, 7, 8.)

[Chandieu.] *La confirmation de la discipline ecclésiastique*, observée ès Eglises réformées du royaume de France, 1566, p. 49 : « Il nous appert par toute l'Escriture saincte qu'exceptez les prophètes apostres et ceux que Dieu en certains temps a suscitez extraordinairement, et sans le moyen des hommes, tous les autres qu'il a envoyez pour porter sa Parole, ont eu tesmoignage de leur vocation par ordre de l'Eglise; qui est comme la main de Dieu, par laquelle il eslève les hommes en une telle charge. »

5. *Opera* I, 187, B[F], p. 694. — 6. Incertum scindi studia in contraria vulgus.

auparavant, aucuns des Evesques prochains, desquelz la vie et la doctrine eust bon tesmoignage. Mais cela se peut mieux pourveoir selon l'exigence des circonstances par les Princes ou autres supérieurs, qui ont zèle de piété[1]. » On voit que c'est vague.

Les *Ordonnances* de Genève, 1541, sont plus précises : « Il sera bon en cest endroict de suyvre l'ordre de l'Esglise ancienne, veu que ce n'est que practique de ce qui nous est monstré par l'Escripture. C'est que les ministres eslisent premièrement celluy qu'on doibvra mettre en l'office. Après, qu'on le présente au Conseil. Et s'il est trouvé digne, que le Conseil le reçoive et accepte, luy donnant tesmoignage pour le produyre finablement au peuple en la prédication, affin qu'il soit receu par consentement commun de la compagnye des fidelles. S'il estoit trouvé indigne et démonstré tel par probations légitimes, il fauldroit procéder à nouvelle élection pour en prendre un aultre[2]. »

Ainsi proposition des ministres, acceptation du pouvoir civil et ratification par toute l'Eglise.

Il ne restait plus à Calvin qu'à préciser complètement sa pensée. C'est ce qu'il fit dès 1543 (et le texte fut reproduit en 1559) en continuant son évolution, c'est-à-dire en continuant à substituer de plus en plus l'autorité des laïques, des fidèles, à celle de l'Etat.

Les apôtres, dit-il, ne constituèrent pas des ministres à eux tout seuls. Les textes montrent qu'ils présidaient « sur les élections, afin de conduire le peuple par bon conseil et non pas pour en faire et tailler ce que bon leur sembloit en excluant les autres. » Ils créaient les ministres, mais « le peuple levoit les mains pour déclairer lequel il vouloit avoir.... Il faut doncques tellement entendre les passages précédens, que la liberté et le droict commun de l'Eglise ne soit en rien enfreint ou amoindri.... Nous avons doncques que la vocation d'un ministre ordonné par la Parole de Dieu est telle : asçavoir quand celuy qui est idoine est créé avec consentement et approbation du peuple. Au reste, que les pasteurs doyvent présider sur l'élection, afin que le populaire n'y procéde point par légéreté, ou par brigues ou par tumulte[3]. »

Calvin achève d'expliquer sa pensée en combattant la façon de procéder des papistes. Il invoque contre eux l'usage de l'Eglise ancienne d'après lequel nul ne devait être introduit « sinon qu'il fust agréable à tous ; » — il invoque le décret du concile d'Antioche : « que nul ne soit ordonné maugré le peuple ; » il invoque l'autorité de Léon Ier, disant qu'on élise celui qui aura été demandé « du clergé et du commun, au moins de la plus grande multitude, » c'est-à-dire de la majorité. — D'autre part, il approuve le concile de Laodicée de n'avoir pas « permis l'élection au commun[4]. »

Pour ne pas se passer du peuple et pour ne pas lui tout livrer, il y a eu deux

1. Bf, p. 695. — 2. *Opera* X, p. 17, 18. — 3. IV, III, 15. — 4. On voit jusqu'à quel point tout cela est un appel à l'histoire ecclésiastique et pas seulement au Nouveau Testament ou à l'Eglise apostolique.

procédés[1]. Ou bien on commençait par le peuple, qui « faisoit entendre lequel il désiroit le plus d'avoir ; et ainsi, ayant entendu l'affection du peuple, le clergé eslisoit. Par ce moyen il n'estoit point en la liberté du clergé de choisir à leur plaisir, et toutes fois il n'estoit pas sujet d'un commandement exprès ; » — ou bien on finissait par le peuple. Le clergé choisissait, faisait approuver son choix par l'autorité politique, et l'élection était soumise au peuple, qui n'était pas « lié à recevoir l'election ja faite[2]. »

C'est ce second procédé, de beaucoup le plus pratique, qui avait été introduit par Calvin, dès 1541, dans les *Ordonnances* de Genève, comme nous l'avons vu, et qui fut porté à sa complète perfection par la Discipline de 1559, en France[3].

Une fois élu, le ministre doit signer la Confession de foi de l'Eglise. « Il sera bon, est-il dit en 1541, qu'il proteste de recevoir et tenir la doctrine approvée en l'Esglise[4] ; » et en 1561 : « Il est requis qu'il proteste de tenir la doctrine approuvée en l'Eglise, sur tout selon le contenu du Catéchisme[5]. »

1. C'est ce que Calvin explique dans son *Commentaire sur les Actes des apôtres* (chap. VI, 3) publié de 1552 à 1554 : « L'élection est permise à l'Eglise. Car c'est une chose tyrannique, si un seul constitue des ministres à son appétit. Ainsi donc c'est le moyen légitime, que ceux qui doyvent avoir quelque charge publique en l'Eglise soyent éleus par les voix de tous (*communibus suffragiis*).... Et ceci est le moyen (*medium*) [le milieu, le juste milieu] entre la tyrannie et la licence confuse, que rien ne se face sinon du consentement et approbation du peuple (*plebis*), toutes fois que les Pasteurs modèrent et gouvernent, en sorte que leur authorité soit comme une bride pour réprimer les impétuositez du peuple, afin qu'elles ne se desbordent outre mesure. »

En réalité, il s'agit d'un droit de veto. « Je confesse que cela a esté tres bien ordonné au concile de Laodicée, que l'élection ne fust point permise au commun : car à grand'peine se peut-il faire, que tant de testes s'accordent bien pour mener une affaire à fin. Et ce proverbe est quasi toujours vray, que le vulgaire, selon qu'il est volage, se bende en affections contraires. [Phrase reprise de 1536.] Mais il y avoit un très bon remède pour obvier à ce mal. Car, de première entrée, le clergé seul eslisoit : puis il offroit celuy qu'il avoit esleu aux seigneurs et gouverneurs. Iceux ayant deliberé ensemble, ratifioyent l'election, si elle leur sembloit bonne : autrement ils en eslisoyent un autre. Après cela on venoit au peuple, lequel, combien qu'il ne fust point lié à recevoir l'élection ja faite, toutes fois il n'avoit pas occasion de tumultuer. » (IV, IV, 12.) — Du reste, Calvin ne voit pas d'inconvénient à ce que l'on suive la marche inverse. Tout ce dont il ne veut pas, c'est, d'un côté, de « l'appétit désordonné du peuple », et, de l'autre côté, de la liberté du clergé « de choisir à son plaisir. » Encore une fois, la préoccupation du juste milieu caractérise la conception calviniste. — 2. IV, IV, 12.

3. Discipline ecclésiastique des Eglises réformées de France : ART. 6. Celui duquel l'élection aura été notifiée à l'Eglise proposera publiquement la Parole de Dieu par trois divers dimanches, sans pouvoir administrer les saints sacremens, ni bénir les mariages, tout le peuple l'oyant, afin qu'il puisse reconnaître sa manière d'enseigner. Ledit peuple étant expressement averti que s'il y a quelqu'un qui sache quelque empêchement, pour lequel l'élection de celui qui sera ainsi nommé ne puisse être amenée à effet, ou qu'il n'agrée point, on vienne le faire entendre au Consistoire, qui ouira patiemment les raisons d'un chacun pour en juger. Le silence du peuple sera tenu pour expres consentement. Mais s'il y a contestation et que le nommé étant agréable au Consistoire, ne le fut au peuple, ou à la plupart d'iceluy, sa réception sera différée, et sera le tout rapporté au Colloque ou Synode provincial, pour connoître, tant de la justification du nommé que de sa reception. Et combien que le dit nommé fut là justifié, il ne sera toutefois donné au peuple contre son gré pour pasteur, ni même au mécontentement de la plus grande partie ; ni le pasteur aussi contre son gré à l'Eglise ; et le différent sera vuidé par l'ordre que dessus, aux frais et dépens de l'Eglise qui l'aura demandé. » — 4. *Opera* X[a], p. 17. — 5. *Ibid.*, X[a], p. 93.

Calvin n'a pas d'objection à ce que l'élection d'un pasteur soit *confirmée* par l'autorité civile. « C'est autre chose de priver l'Eglise de son droict, à ce qu'un homme seul face tout à sa poste, et autre chose de faire cest honneur au Roy ou à l'Empereur, qu'il confirme par son authorité une élection légitime [1]. » A Genève, le ministre prête serment. Le texte de ce serment est tout à fait remarquable. Le ministre promet et jure d'abord de servir « fidellement à Dieu, pourtant purement sa Parolle... » secondement, de garder les Ordonnances ecclésiastiques ;... troisièmement, « de garder et maintenir l'honneur et prouffit de la Seigniorie et de la Cité... » ; et quatrièmement, « d'estre subject à la police et aux status de la Cité.... » Vient à la fin cette réserve : « Je promectz de servir tellement à la Seigneurie et au peuple, que par cela je ne soie nullement empesché de rendre à Dieu le service que je luy doibt en ma vocation. » — C'était singulièrement digne et chrétien [2].

Tout cela, naturellement, ne s'est point fait sans difficultés ni critiques. En face de Calvin et de l'Eglise se dressait le pouvoir politique, qui ne se contentait pas de réclamer ses droits, mais qui cherchait sans cesse à empiéter sur les droits de l'Eglise. Et la lutte pour la nomination des pasteurs fut un simple épisode de la lutte pour l'autonomie de l'Eglise calviniste. Pour le moment nous ne citerons qu'un fait.

Le 1er juin 1545, le Conseil ordonne que les ministres s'enquièrent de deux pasteurs, et que « Me Trolliet soyt le préféru [3]. » — Le 8 juin, Calvin déclare « que jamais ne luy donnera son consentement [4]. » La lutte continue. Le 18 août, le Conseil maintenait ses délibérations antérieures : « M. Trolliet a esté par cy devant appeler pour estre ministre ; touteffois que combien ilz soyt esté commandé aux ministres de le experimentez, et aussi que prover si est capable ou non, ce que non voulsu faire, mes longs chargé de plusieurs choses... arresté que l'on se tient a ce que fust faict et ordonné hier [5]. » — Mais enfin la Seigneurie et Trolliet sont obligés de battre en retraite. Le 1er octobre : « Trolliet a remercié la Seigneurie de la bone volonté qu'elle a heu vers luy de le fère ministre; or puys que cella n'a peult avoyer lieu, a prier luy ballier queque moyen pour vivre [6]...» Ainsi le pouvoir civil n'avait pas pu imposer sa volonté à l'Eglise.

Mais, et de nos jours encore, on a fait à Calvin un autre reproche. Sans doute, Calvin a lutté pour l'indépendance de l'Eglise, seulement il s'agissait d'une indépendance « cléricale », si l'on ose s'exprimer ainsi. Car l'Eglise était représentée par les pasteurs, et les laïques n'y jouaient qu'un rôle fort effacé, nul en réalité. C'est le reproche du catholique Kampschulte : « La participation du peuple, dit-il, est plutôt apparente que réelle [7]. » Ce reproche a quelque chose de pi-

1. *Opera* IV, IV, 13 — 2. *Ibid.*, X¹, p. 31-32. — 3. R. d. C., p. 134v. *Annales*, p. 354. — 4. *Ibid.*, p. 140v. *Ibid.*, 354. — 5. *Ibid.*, 217v. *Ibid.*, 360. — 6. *Ibid.*, p. 249. *Ibid.*, p. 362.

7. Kampschulte, I, p. 399. Le disciple de Kampschulte, Cornelius, se sert constamment du mot clérical. Heiz prend la peine de répondre : « Quand un moderne historien de Calvin se sert du mot « clérical » presque toutes les fois qu'il parle des actes et de la conduite de Calvin et de ses collègues, c'est un abus d'autant plus grand que précisément Calvin a eu grand soin de montrer l'opposition qu'il y a entre

quant sous la plume d'un catholique. Que la pratique n'ait pas toujours été aussi parfaite que la théorie, surtout au début, à une époque où tout était à organiser, où le pouvoir politique était si violent, où le peuple était si ignorant et si enclin à la démagogie, cela n'est peut-être pas très étonnant. Et il est vrai que l'intervention de la communauté consistait surtout dans l'acquiescement ou le veto. Mais n'est-ce pas naturel ? demande J. Heiz. « L'essentiel était que le droit de manifester son opinion fût laissé à la communauté. Et Calvin y a veillé.... En un cas particulier, difficile, il a recommandé l'appel à la communauté, alors que l'approbation était fort douteuse. Et en effet elle ne fut pas donnée [1]. » En 1556 Valérand Poulain était pasteur des réfugiés à Francfort. Calvin le soutenait. Poulain n'avait pas été désigné par un choix spécial. Calvin pensait que peu importait, puisque la communauté, par toute son attitude, avait manifesté son approbation. Cependant, quand il jugea que, peut-être, il s'était formé une sérieuse opposition dans l'Eglise, il fit un devoir à V. Poulain de se soumettre à une élection. « Si tu vois qu'un grand nombre de fidèles te sont hostiles (*magnæ partis animos*), au point de refuser ton aide et de peu respecter ta doctrine, ne vaut-il pas mieux subir une fois le jugement de l'Eglise (*ecclesiæ judicium semel potius subire*), pour qu'elle te renvoie sans marque de désapprobation (*absque sinistra nota dimittat*) » ? Et c'est ce qui fut fait [2].

Du reste nous avons un texte décisif. Les discussions avaient été vives et longues. Peu à peu Calvin avait complètement triomphé. En 1561 on sentit le besoin de reviser les *Ordonnances* de 1541. Calvin, est-il dit, « les a reveuz comme ilz sont réduiz par escript [3]. » Et voici le paragraphe qui est inséré sur les droits du peuple en matière d'élection : « Sur ce que les dits spectables ministres nous ont remonstré, que l'ordonnance faicte sur leur présentation n'avoit point esté gardée, d'autant que ceux qui estoyent esleuz et acceptez par la Seigneurie ont esté présentez simplement au temple, *sans demander si on les approuvoit;* et que par cela *le peuple et tout le corps de l'Eglise ont esté fraudez de leur liberté*, en quoy aussi il nous est apparu qu'on s'estoit *destourné* de ce que avoit esté bien estably du commencement... nous avons aussi arresté, que l'edict ancien selon sa teneur soit duement observé. Et afin de prévenir tel abus... avons proveu du remède qui s'ensuit : c'est quand un ministre sera esleu, que son nom soit proclamé avec avertissement, que celui qui saura à redire sur lui le vienne déclarer devant le jour qu'il devra estre presenté [4]. »

Si Calvin maintenait les droits des ministres, il ne maintenait pas moins le droit du peuple.

la charge évangélique du ministre et la prêtrise catholique. » Heiz, *Calvins kirchenrechtliche Ziele* dans la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1893, p. 23.

1. Heiz, p. 21. — 2. *Opera* XVI, p. 202. 24 juin 1556. — 3. *Opera* X¹, p. 91, n. 1. — 4. *Opera* X¹ p. 91. Kampschulte trouve simplement dans cette Ordonnance la preuve « qu'on avait plus tard trouvé cette approbation inutile. » Il fallut la rappeler en 1560. — Mais qui avait trouvé cette approbation inutile ? Pas Calvin. C'était ce qu'il fallait observer, et c'est ce qu'on tait. — Du reste Kampschulte ose invoquer Bolsec : « Sur le manque d'importance de la participation du peuple, voir Bolsec, p. 55 et ss. ! »

V

Après son examen et sa nomination, le pasteur était installé. — Nous avons ici un exemple assez typique de la façon de faire de Calvin et une révélation caractéristique de son tempérament.

Il est partisan de l'imposition des mains, si partisan qu'il l'inscrit dans les articles de paix rédigés à Zurich, avril 1538. Ils contiennent ceci : Art. X : « Que dans la vocation des ministres l'ordre légitime soit observé ; que l'imposition des mains, qui doit appartenir aux ministres, ne soit pas supprimée par la puissance du magistrat : ce que les nôtres ont plus d'une fois essayé de faire [1]. »

Cependant, en 1541, tout en approuvant la cérémonie, Calvin ne l'introduit pas. Il « seroit bon, est-il dit, de user de l'imposition des mains, » comme l'ont fait les apôtres et l'Eglise ancienne [2]. Mais « on s'en abstient pour l'infirmité du temps [3]. » Et les Ordonnances prononcent « qu'il se fasse par un des ministres une declaration en remonstrance de l'office auquel on l'ordonne ; puis qu'on fasse prières et oraisons affin que le Seigneur luy fasse la grâce de s'en acquitter [4]. »

Dans le Commentaire sur le livre des Actes VI, 6, nous lisons : « Nous recueillons de ceci, que l'imposition des mains est une cérémonie convenable à l'ordre et honesteté, veu que les apostres en ont usé et toutes fois qu'elle n'ha nulle vertu ou efficace de soy, car sa force et son effect dépendent du seul Esprit de Dieu. Ce qu'il nous faut aussi conclure en général de toutes cérémonies. »

L'*Institution* de 1543 insiste. Sans doute il n'y a ici « nul commandement exprès.... Toutefois, ce que les apostres ont eu en usage perpétuel, et observé tant diligemment nous doit estre au lieu de précepte. » Calvin observe « que tout le commun peuple ne mettoit point les mains sur les ministres, mais les autres ministres seulement, combien qu'il n'est pas certain si plusieurs le faisoyent ou un seul [5]. » Même texte en 1559. — Et cependant les *Ordonnances* de 1561 répétent celles de 1541 [6]. Sur ce point, comme sur plusieurs autres, Calvin ne s'est pas obstiné.

1. *Opera* X^b, p. 192. — 2. *Ibid.*, X^a, p. 18.

3. A propos de l'imposition des mains, Calvin dit que, d'après 1 Tim. IV, 14, Timothée reçut l'imposition des mains du presbytère (*impositionem manuum presbyterii*). Sans doute quelques-uns estiment que ce *presbyterium* est l'assemblée des Anciens (*pro cœtu seniorum*). Mais pour lui il s'agit du ministère (*de ministerio*), I, p. 190. — Le texte reste le même en 1539, et la traduction française de 1541 dit : « Combien que je n'ignore pas, qu'aucuns par ce mot de presbitre (sic) entendent l'assemblée des Anciens ; mais à mon sens, nous le prendrons plus simplement du ministère. » B^F, p. 700. Ce passage est un peu obscur. Voici ce que l'on lit 1 Timothée IV, 14 : « Là où nous avons traduit la *Compagnie des Anciens*, il n'y a au grec qu'un seul mot : *presbyter*. Mais nous avons regardé au sens, et à éviter obscurité. Et de faict, ceux qui pensent que le mot grec, en ce passage, se prend pour l'assemblée des prestres, c'est-à-dire des pasteurs et Anciens de l'Eglise, ont bonne opinion, ce me semble (*presbyterium qui hic collectivum nomen esse putant, pro collegio presbyterorum positum, recte sentiunt meo judicio*). Toutes fois quand je poise bien tout, je confesse que quand on le prendroit pour nom d'office, cela ne conviendroit pas mal. Il a mis la cérémonie, pour l'ordre mesme de l'ordination. »

4. *Opera* X^a, p. 18, n. g. — 5. IV, III, 16. — 6. *Opera* X^a, p. 95.

VI

Voilà donc le pasteur. Mais nous n'avons pas achevé de parcourir les textes des *Ordonnances* qui le concernent, et il nous reste à voir peut-être ce qu'il y a de plus original et de plus caractéristique.

Les pasteurs de Genève forment un corps, une Compagnie [1], ce qui va encore fortifier l'autorité de chacun d'eux. Seulement, notons-le bien : ce maximum de prérogatives va constituer, si l'on ose s'exprimer ainsi, un maximum de contrôle, de discipline. — A-t-on trop parlé de cela, et pas assez parlé de ceci ? au fond, c'est ceci qui a été la base indiscutable de cela. Calvin n'exalte rien autant que les droits du pasteur, si ce n'est ses devoirs.

D'abord tous les pasteurs sont égaux entre eux : « Ça esté une profanation de prendre le titre d'évesque pour un que avoit prééminence par dessus les autres, et que ceux qui sont inférieurs fussent prestres.... Le S. Esprit parlant de ceux qui sont ordonnez ministres de la Parole de Dieu, et qui sont éleus pour gouverner l'Eglise, il les intitule pasteurs.... D'autant que l'Eglise est accomparée à un troupeau, ceux qui ont la charge de la guider par la Parole de Dieu, sont nommez pasteurs ; et puis le mot de pasteur signifie Ancien, non point d'aage, mais d'office ; comme de tout temps on a appelé Anciens ceux qui gouvernent, mesmes entre les gens profanes [2]. » — Cette égalité, cependant, n'est pas mécanique, brutale [3]. A propos de Tite I, 5, Calvin commente : « Nous apprenons de ce passage qu'il n'y a point eu pour lors une telle équalité entre les ministres, qu'il n'y en eust quelqu'un qui eut authorité et conseil par dessus les autres ; toutes fois cela n'approche point de la coustume tyrannique et profane qui regne en la papauté quant aux collations [4]. »

1. Rappelons tout ce que nous avons cité pour montrer que Calvin n'a jamais admis l'idée catholique d'un clergé. Il dit encore (IV, IX, 7) : « Il ne faut nullement concéder que l'Eglise consiste en l'assemblée des prélats » (*in pastorum cœtu*, dans l'assemblée des pasteurs, dans la Vénérable Compagnie des pasteurs).

2. Sermon XX sur la *Première à Timothée*, III, 1-4, *Opera* LIII, p. 234. — IV, III, 8. Tous les noms « evesques, prestres (*presbyteri*), pasteurs et ministres » sont employés indistinctement dans l'Ecriture sainte. — La Confession de foi française de 1559, dit (art. XXV) : « Nous croyons tous vrais pasteurs en quelque lieu qu'ils soient, avoir même autorité et égale puissance, sous un seul chef, seul souverain et seul universel évesque, Jesu Christ. En conséquence, quand il y a plusieurs pasteurs, dans une assemblée ecclésiastique, chacun préside à tour de role. » — Le Modérateur du Synode est élu par chaque Synode. — Non seulement il n'y a pas d'évêque, mais il n'y a pas de surveillant, d'inspecteur : rien qui ressemble aux superintendants, et superintendants généraux des Eglises luthériennes. (Bien qu'il y ait quelque exception en Ecosse aux premiers temps de la Réformation, dans la discipline de A. Lasco, et dans le Béarn. — Rieker, *Grundsätze reform. Kirchenverfassung*, p. 119.) — Aussi, lorsque quelques Synodes provinciaux, en France, crurent devoir faire *visiter* leurs Eglises, le 3me Synode national, tenu à Orléans, en 1562, les blâma, et déclara que « cette manière de nouvelle charge et dignité » était « de dangereuse conséquence ». (Aymon, *Tous les Synodes nationaux des Eglises réformées de France*, I, p. 26.)

3. De même que l'égalité essentielle des fidèles n'exclut pas une certaine inégalité entre eux : « Tous ne peuvent pas estre égaux en l'Eglise de Dieu.... Dieu ne distribue point ses grâces également, afin que ceux qui sont les plus avancez attirent leurs prochains.... » *Sermon* XXV sur la Première à Timothée. *Opera* LIII, p. 300. — 4. *Commentaires*. Tite I, 5.

Tous ces pasteurs égaux doivent être également actifs : « Notons que nostre Seigneur ne veut point qu'on nourrisse en son Eglise des idoles ou des fay-néans, et tant moins des gens qui pervertissent tout ordre.... Si les pasteurs prétendent d'estre nourris aux despens communs de l'Eglise, il faut qu'ils advisent de s'employer au service de Dieu. Et comment ? Ce n'est point un titre d'oysiveté, ce n'est point une dignité phantastique, que de se nommer pasteur d'Eglise ; mais c'est une servitude, combien qu'elle soit honorable, qu'il faut que celuy qui est constitué pasteur, et ministre, advise d'obéir à Dieu, et à son peuple, car nous ne pouvons pas servir à celuy qui nous a constitué, sinon en servant à son Eglise [1]. »

D'une façon générale les pasteurs doivent être des modèles : « Combien que Dieu nous ait tous appellez en commun pour estre servi et honoré de nous, si est-ce qu'il requiert un service spécial de ceux qu'il commet sur son Eglise pour y estre pasteurs : c'est assavoir qu'ils monstrent le chemin et qu'ils soyent tousjours appareillez au service de Dieu [2]. »

De là découle la nécessité d'une forte discipline. Aussi les *Ordonnances* disent : « Premièrement sera expédient que touz les ministres, pour conserver pureté et concorde de doctrine entre eulx, conviennent ensemble un jour certain, la sepmaine, pour avoir conférence des Escriptures, et que nul ne s'en exempte, s'il n'a excuse légitime. Si quelqu'un y estoit négligent qu'il en soit admonesté [3]. » — Cette conférence pastorale devait devenir célèbre dans l'histoire de Genève sous le nom de *Vénérable Compagnie des pasteurs* [4], et ne doit pas être confondue avec le Consistoire.

1. *Opera* XXVII, p. 25, 26. — 2. *Ibid.*, XXVII, p. 21. — 3. *Ibid.*, X[a], p. 18.

4. Le texte de 1541, et plus encore peut-être celui de 1561, présente une certaine obscurité. Il semble tantôt qu'il est question d'une *compagnie des pasteurs* (où il n'y a que des pasteurs), et tantôt qu'il est question d'une *congrégation*, où il y a des pasteurs et des laïques. Et le malheur est qu'on n'arrive pas à savoir si cette *compagnie* et cette *congrégation* forment un seul corps ou deux. — Le paragraphe inséré en 1561 dit que les ministres de la campagne seront invités par les ministres de la ville à venir à la réunion hebdomadaire de « tous les ministres ». « Et pour cognoistre comment chacun est diligent à estudier, et que nul ne s'annonchalisse, chacun exposera à son tour le passage de l'Escriture qui viendra lors en ordre. Et en la fin, *quand les ministres se seront retirez, chacun de la compagnie* advertira le dict proposant [le pasteur qui aura *proposé* son sermon] de ce qui sera trouvé à redire, à fin que telle censure lui serve de correction. » (*Opera* X[a], p. 96.) Peut-on supposer, comme il le semble au premier abord, que les ministres se retirent d'une compagnie où il y a des laïques et des ministres, et que, les ministres étant absents, chacun de la compagnie présente des censures. Alors ce seraient les laïques qui, à l'exclusion des ministres, censureraient les ministres, leurs sermons ? — Telle ne peut être la pensée de Calvin. Heureusement que le texte dut paraître obscur même au seizième siècle, car il fut complété et expliqué en 1576 (3 juin). Aux mots : « Quand les ministres se sont retirez, » il fut ajouté les mots : « à part, là où ils s'assemblent. » Et nous avons l'explication. — Il faut distinguer les séances de la *Compagnie des pasteurs*, dans le lieu à part, où la compagnie s'assemble et les séances de la Compagnie ou *congrégations*, auxquelles les laïques sont admis, et où chaque pasteur à tour de rôle « propose » un sermon. — Le sermon entendu, la compagnie se retire « à part, au lieu où elle s'assemble, » et « chacun de la compagnie » des pasteurs censure le pasteur qui a « proposé ». Si un « différend » s'élève « sur la doctrine, les ministres en traittent ensemble, pour discuter la matière. *Après*, si mestier estoit, qu'ils appellent les Anciens, » c'est-à-dire qu'ils fassent intervenir les Anciens « pour aider à apaiser la contention. » (*Ibid.*, X[a], p. 96.) Donc les Anciens n'assistaient pas à la discussion de la Compagnie, et la Compagnie était aussi distincte de la

La Compagnie a pour mission de corriger les « différents de la doctrine » et les « scandales de vie ». — Pour la doctrine, les ministres en « traictent ensemble ». S'ils ne peuvent « appaiser la contention », ils appellent « les Anciens [1] » ; et finalement, si les parties s'obstinent, « la cause est déférée au Magistrat pour y mettre ordre [2]. »

Pour « tous scandales de vie » il y aura « forme de correction, à laquelle tous se soubmettent, qui sera aussi le moïen que le ministère soit conservé en révérence, et que la Parolle de Dieu ne soit, par le maulvais bruit [mauvaise réputation] des ministres, en deshonneur ou mespris. Car comme on corrigera celluy qui l'aura mérité, aussi sera mestier de réprouver les calumnies et faulx rapportz, qu'on pourroict faire injustement contre innocens. »

Ainsi les ministres prennent en mains leur propre « discipline », et veillent sévèrement sur eux-mêmes, soit sur leurs « crimes qui sont du tout intollérables », soit sur leurs « vices qu'on peult aultrement supporter, moyennant qu'on en face admonitions fraternelles. » Les crimes intolérables sont au nombre de dix-huit, en tête desquels vient l'hérésie. Suivent les blasphèmes, la simonie, les brigues, le fait de « délaisser son Esglise sans congé legitime et juste vocation, » le parjure, l'adultère, la ladrerie, l'ivrognerie, l'usure, les « jeux deffendus par les loix, et scandaleux : les danses, etc. » Les vices qui méritent seulement admonition fraternelle sont au nombre de seize : « façon estrange de traiter l'Escripture, la quelle tourne en scandale » ; « curiosité à chercher questions vaines » ; « advancer quelque doctrine ou façon de faire non receue en l'Esglise ; » « négligence à estudier et lire les sainctes Escritures ; » « négligence à reprendre les vices ; » négligence en général, menterie, paroles dissolues, « avarice et trop grande chicheté ; » colère, « dissolution indécente à un ministre tant en abillemens comme en gestes et aultre façon de faire [3]. »

Ce qui est dit de la Compagnie des pasteurs se termine ainsi : « Pour maintenir cette discipline en estat, que de trois mois en trois mois les ministres aient specialement regard s'il y a rien à redire entre eulx, pour y remédier comme de

Congrégation que du *Consistoire*. — Remarquons enfin que la Compagnie des pasteurs est souvent appelée au début *Congrégation*, et l'on se rend compte que bien des confusions peuvent se produire. — Kampschulte s'est efforcé de prouver que la Compagnie des pasteurs était un Conseil dressé en face du Conseil de la ville, un Conseil dont Calvin était l'âme et le maître absolu, etc. C'est affaire, en grande partie, d'appréciation subjective, et nous ne saurions avoir confiance dans les appréciations subjectives de Kampschulte. — Mais il est certain que la Compagnie des pasteurs était active. C'est elle qui s'occupe de la Visitation des campagnes : « L'an 1546. au mois de [janvier ?] fut résolu par les frères assemblez en congregation générale, que dorenavant visitations soient faictes, » disent les *Registres* de la vénérable Compagnie (*Opera* Xa, p. 45, n. 1). Mais les pasteurs outrepassaient-ils aussi leurs droits, leurs devoirs stricts ? Non évidemment. Il est vrai que le Conseil de la ville fut quelquefois un peu jaloux : « Jeudi 1. octobre. Pour ce que l'on a entendu que en leur congrégation ilz contrerolent cieulx de la ville et du Conseyl aussi, ordonné que soyt parler à M. Calvin pour entendre de luy, si c'est ainsi ou non. » (*Annales*, p. 362.) Mais la jalousie du Conseil et ses tendances césaro-papistes sont trop connues pour qu'on puisse souscrire, *a priori*, à ces soupçons et les tenir pour évidemment légitimes.

1. Combien peu « clérical » est le procédé : les Anciens, les laïques juges des pasteurs. — 2. *Opera* Xa, p. 18. — 3. *Opera* Xa, p. 19, 20.

raison[1]. » Ce qui nous indique une nouvelle institution bien calviniste et bien genevoise, le « grabot », c'est-à-dire la censure réciproque et spontanée des membres d'une assemblée.

Une phrase des *Ordonnances* de 1561 résume et caractérise tout cet esprit. Quand les pasteurs réclament pour le peuple de l'Eglise le droit de pouvoir dire son sentiment sur les pasteurs à élire, le procès-verbal ajoute : « Joint aussi que les dicts ministres nous ont remonstré qu'en tout ceci ils ne cerchent point nul avantage pour eux, mais plustost qu'eux et leurs successeurs soyent tenuz en bride plus courte[2]. »

Kampschulte écrit : « On peut affirmer sans crainte que, presque dans aucune autre société religieuse de l'Occident chrétien, le clergé (*Die Geistlichkeit*) n'a occupé une situation aussi considérée, aussi éminente et aussi influente que celle qu'il avait dans l'Eglise édifiée à Genève par Calvin[3]. » Ce n'est pas à titre d'éloge que notre auteur catholique parle ainsi et se sert d'une phrase à double sens.

Extérieurement, légalement, la situation des pasteurs de Genève ne pouvait être comparée à celle des prêtres et des prélats de l'Eglise romaine (que Kampschulte n'exclut pas, sans doute, des sociétés religieuses de l'Occident chrétien). Il n'y avait à Genève ni pape, ni archevêque, ni évêque, ni charges somptueuses, ni droits canoniques, etc. Il n'y avait rien, rien. Calvin était un simple pasteur, avec un modeste traitement, sans aucun titre, sans aucune prérogative. Il n'était chef de rien, président de rien. — Il est vrai que la situation morale était juste l'inverse de la situation légale. Et nous sommes les premiers à reconnaître que dans la chrétienté du seizième siècle il n'y avait ni pape, ni cardinal, ni archevêque, ni évêque qui eut une situation « aussi considérée, aussi éminente, aussi influente » que celle de Calvin.

Et c'est la critique sanglante que Kampschulte formule, malgré lui, contre son Eglise, en même temps que c'est l'éloge magnifique qu'il adresse, non moins malgré lui, à l'Eglise de Calvin. — Or le secret de cette force morale, nous venons de le découvrir : c'est que les ministres exerçaient sur eux-mêmes une discipline sévère et vigilante ; c'est que, parmi les motifs qu'ils donnaient en faveur de leurs réclamations, figurait celui-ci : « Qu'eux et leurs successeurs soyent tenus en bride plus courte. »

Quand on est ainsi maître de soi, on peut être maître des autres. On en est aussi digne que capable.

1. *Opera* X[a], p. 20. — Un règlement particulier fut rédigé par Calvin, le 11 janvier 1546, et intitulé: *Projet d'un ordre de visitation des Eglises de la Campagne*. Ce projet fut adopté le 26 janvier. *Ibid.*, p. 45.
2. *Ibid.*, X[a], p. 94. — 3. Kampschulte, I, p. 396.



SECONDE PARTIE

Les docteurs.



E « second ordre, que nous avons nommé, celui des docteurs, » ne nous arrêtera pas longtemps, en ce moment. Dans son *Institution*, Calvin n'en dit que quelques mots : « Les docteurs n'ont point charge de la discipline, ne d'administrer les sacremens, ne de faire les exhortations et remonstrances, mais seulement d'exposer l'Escriture, afin qu'il y ait tousjours saine doctrine et pure conservée en l'Eglise. » C'est « la charge des pasteurs [qui] s'estend à toutes ces choses [1]. »

On peut distinguer le rôle *extraordinaire* et le rôle *ordinaire* des docteurs. A l'origine de la Réformation, ils ont eu un rôle *extraordinaire*, comme l'explique une lettre (dont nous avons cité quelques lignes) au roi de Pologne.

Ce sont surtout les *docteurs*, qui sont suscités extraordinairement par Dieu, et c'est précisément comme docteur que Calvin lui-même reçut la charge de « réunir les Eglises quand il s'établit à Genève. »

Il conseille au roi de Pologne d'user de cette vocation exceptionnelle. Ce serait en effet un remède trop violent de nommer des *pasteurs* de sa seule autorité royale ; qu'il se contente donc d'instituer les *docteurs*, lesquels répandront l'Evangile. Ce sera un exorde, un prélude, une transition commode à la rénovation de l'Eglise ; ce sera non pas la réformation, mais la préparation à la réformation « de l'Eglise ». Et quand le moment sera venu, le roi et les Etats établiront un ordre plus régulier pour la nomination des pasteurs [2].

Une fois que l'Eglise est réformée, le rôle des docteurs est *ordinaire* et, en réalité, il n'en est plus question que pour mémoire dans les *Ordonnances* de 1541. L'ordre des docteurs est devenu, « d'un mot plus intelligible, » l'ordre des écoles : « Selon que les choses sont aujourd'huy disposées nous compregnons en ce tiltre les aydes et instructions pour conserver la doctrine de Dieu et faire que l'Eglise ne soit désolée par faulte de pasteurs et ministres ; ainsi, pour user d'un mot plus intelligible, nous l'appellerons l'*Ordre des escolles*. » — Et peu à peu les Disciplines ecclésiastiques ne compteront que trois charges : pasteurs, anciens et diacres, mais elles auront un chapitre sur les Ecoles.

1. *Opera* IV, III, 4. — 2. *Ibid.*, XV, p. 335, 6 déc. 1554.

L'Ordre des écoles contient d'abord la Faculté de théologie. « Le degré plus prochain au ministère, et plus conjoinct au gouvernement de l'Eglise, est la lecture de théologie. » — Mais l'étude de la théologie doit être préparée par les études générales, classiques. Avant la Faculté, le Collège. « Pour ce qu'on ne peult proufiter en telles leçons que premièrement on ne soit instruict aux langues et sciences humaines, et aussi est besoing de susciter de la semence pour le temps advenir, affin de ne laisser l'Eglise déserte à nous [nos] enfans, il faudra dresser *Collège* pour instruyre les enfans, affin de les préparer tant au ministère que gouvernement civil[1]. »

Et enfin avec le Collège, l'école : « Qu'il n'y ait aultre *escolle* par la ville pour les petiz enfans. » Tous les citoyens, quel que soit leur âge et quelle que soit leur vocation future, sont élevés ensemble. Seules « les filles ont leur escolle à part[2]. »

Unité et union de toutes les façons ! Naturellement tout l'enseignement, primaire, secondaire et supérieur, est sous l'autorité de l'Eglise : « Que touz ceulx qui seront là soient subjectz à la discipline ecclésiastique, comme les ministres. — Que nul ne soit receu s'il n'est apprové par les ministres, avec leur tesmoignage de peur des inconvénients[3]. »

La Discipline des Eglises réformées de France consacre son premier chapitre aux pasteurs et le second aux écoles. — L'Eglise et l'école !

1. *Opera* X^a, p. 21. — 2. *Ibid.*, X^a, p. 22. — 3. *Ibid.*, X^a, p. 22. Ces mots sont ceux du projet ; ils ont été un peu modifiés pour accroître le rôle de la Seigneurie.



TROISIÈME PARTIE

Calvin pasteur et docteur.



ANS le cadre abstrait des règlements, il est temps de placer un portrait d'un relief puissant, d'une vie intense : celui de Calvin, peint par lui-même. Non pas que, contrairement à ses habitudes, Calvin se soit ici laissé aller à l'autobiographie. Mais il a peint son idéal du docteur et du pasteur. Ce faisant, ne s'est-il pas, jusqu'à un certain point, peint lui-même, sinon tel qu'il était, du moins tel qu'il voulait être et s'efforçait d'être ?

Commençons au commencement. Le sacerdoce est universel. « Nous sommes tous aujourd'hui Lévites et une sacrificature royale, comme le peuple d'Israël a esté.... Car nous oyons ce qui est dit par le prophète qu'au règne de nostre Seigneur Jésus Christ, ceux qui auparavant n'estoyent que Lévites, pour estre portiers du temple, ou pour nettoyer la vaisselle, ou pour faire le reste des choses basses, que ceux-là seront grans sacrificateurs, et que le commun peuple, qui n'eust pas osé entrer au temple auparavant, sera de l'ordre et de l'estat des Lévites. — Dieu a tant honoré les fidelles sous l'Evangile qu'il les a constituez en degré pareil qu'estoyent les Lévites au tabernacle matériel [1]. »

La consécration du pasteur à Dieu est de même nature que celle du fidèle : elle est seulement plus nécessaire et plus complète.

Rappelant ce que Moïse dit des Lévites : « Qu'ils n'ont point cogneu ne père ne mère, qu'ils ont renoncé à leurs propres enfans, etc., » Calvin explique : « Il ne faut point que celuy qui voudra servir à Dieu oublie père et mère, pour ne se point acquitter du devoir naturel qu'il a. Mais il faut qu'il préfère Dieu à tous hommes.... Aujourd'huy ceux qui sont pour annoncer la Parole de Dieu ont pareille obligation [que les Lévites anciens], et faut qu'ils cognoissent, quand Dieu les a mis en cest office et degré, que c'est pour s'adonner tellement à luy qu'ils n'en soyent point destournez, ni pour le regard de leurs personnes, ni pour affection terrienne ou de ce monde. Il faut qu'ils bataillent à cela, et s'il y a de la difficulté, qu'ils s'efforcent néantmoins.... Comment donc les ministres de la Parolle exécuteront-ils fidellement leur charge? Ce sera quand ils auront tousjours

1. Sermon CXCIV sur le *Deutéronome*, chap. XXXIII *Opera* XXIX, p. 144, 145.

un pied levé pour partir du monde, et qu'il n'y aura ne mesnage, ne rien qui soit, qui les retienne de se dédier pleinement à Dieu, soit à vie soit à mort[1]. »

Naturellement, le premier sentiment requis du pasteur c'est la conviction personnelle. « C'est une chose bien requise en celuy qui se mesle d'enseigner, que d'avoir ceste droicture, et qu'on cognoisse qu'il parle *d'affection*, non point par feintise, qu'il n'y a point une farce qui se joue ; comme un personnage pourra bien jouer un rolle, mais ce n'est qu'un jeu quand tout est dit. Et voilà pourquoy j'ay dit, que ce n'est point assez de bien parler, mais qu'il faut que celuy qui voudra enseigner les autres, ne parle *point seulement de la langue ;* qu'on cognoisse que ce qu'il prononce luy *vient du cœur*, et qu'il *ratifie et scelle* par effect la doctrine qu'il porte ; qu'on voye que ce qu'il dit, *il l'a tellement conceu en son cœur*, *et l'a tellement imprimé et engravé* en luy, que c'est comme devant Dieu qu'il parle[2]. »

Impossible de réclamer en termes plus énergiques le sentiment religieux, l'expérience religieuse. — Même cette expérience doit être si profonde que jamais les paroles ne suffiront pour l'exprimer : « Quiconques sera vrayement fidèle ne pourra jamais suffisamment exprimer par paroles *le goust et le sentiment* qu'il ha de la miséricorde de Dieu[3]. »

Mais si le pasteur doit être profondément convaincu, par un *sentiment* qui est comme un *goût*, de la vérité de ce qu'il prêche, il doit être non moins profondément convaincu qu'en aucune façon il ne se prêche lui-même, ni ses idées, ni ses sentiments. Mysticisme, oui ; mais subjectivisme (en ce sens) ? Non.

« Quand nous montons en chaire, ce n'est pas pour y apporter nos songes et resveries[4]. » — « Qu'ils cognoissent que Dieu ne les a point constituez pour mettre leurs resveries en avant, et dire ce que bon leur semble, mais qu'ils pensent à la supériorité de Dieu.... Qu'ils cognoissent qu'ils ne doyvent point chercher de s'eslever, ne d'estre ouis, ne d'amuser le peuple à leurs inventions, mais que Dieu préside tousjours, et qu'on luy obéisse.... Ce faisant, nous pourrons voir beaucoup de répugnances en ce monde,... et y aura des contradictions. Mais nous irons tousjours nostre train. Et pourquoy ? Car Dieu ne varie point.... Et ainsi ne craignons point, quand nous exercerons la charge qui nous est commise, de retenir ce que Dieu nous donne. Et pourquoy ? Car tout ainsi que l'homme ne se doit point priser, aussi il ne faut point qu'il regarde : « O ceci est odieux, on le pourroit mal prendre ; il sera sujet à calomnie. » Il faut que nous suyvions ce que Dieu nous commande. Et ainsi, n'entreprenons rien de nostre part, c'est à dire ne soyons point téméraires, pour dire : « Ceci m'appartient » ; car l'ambition nous sollicite tousjours, qu'un chacun voudroit avoir je ne say quoy de privilège : gardons-nous de ceste follie-là. Mais comme une telle hardiesse ne doit point regner en nous, que l'homme de soy entreprenne, ou qu'il usurpe rien, aussi, à l'opposite, quand Dieu veut qu'une charge vienne sur nous, il nous la

1. Sermon CXCIV sur le *Deutéronome*, chap. XXXIII. *Opera* XXIX, p. 142, 144. — 2. *Opera* XXXIV, p. 554. — 3. *Commentaires*. Ephésiens I, 14. — 4. *Opera* XXV, p. 646.

faut prendre. Il est vray qu'on en pourra mesdire, mas il faut passer par là, suyvans tousjours notre train [1]. » — « Moyse n'avoit rien forgé en son cerveau, mais il a mis en avant que c'estoit Dieu qui l'avoit envoyé.... Qu'on ne se joue point donc, quand aujourd'huy Dieu fait annoncer sa Parolle, et qu'il suscite gens pour la publier. Si on cuide eschapper pour dire : Nous avons seulement affaire aux hommes, et que cependant on mesprise la doctrine, on cognoistra à la fin qu'elle est venue du ciel.... Et mesmes, si les princes terriens poursuyvent une injure qui est faite à leurs armoiries, et qu'en cela ils se sentent outragez, je vous prie, Dieu n'aura-il pas beaucoup plus juste raison de ce faire, quand on ne tiendra conte de sa Parolle? Car il n'est point ici question de quelque peinture morte, ou de quelques blasons, mais c'est l'image de Dieu qui nous apparoist en substance, voire avec telle vertu, que nous devons estre transfigurez en icelle, comme dit S. Paul. Voilà ce que nous avons à noter. Et pourtant [pour cela] que ceux qui ont l'office d'annoncer la Parolle de Dieu, advisent bien à eux, et qu'ils y procèdent si sobrement, qu'ils puissent protester tousjours, que c'est Dieu qui leur a mis en bouche ce qu'ils enseignent. Quand ils auront ce tesmoignage-là asseuré, qu'ils taschent de faire sentir à tous les auditeurs la vertu de Dieu, qui est comme enclose en sa Parolle, afin qu'elle soit receue comme elle mérite, et que chacun s'y assujettisse, et que Dieu par ce moyen soit adoré de tous, et qu'on le serve d'un accord. Et cependant qu'ils despitent tous rebelles, tous contempteurs; quand ils verront ces gens prophanes, qui se cuident mocquer de la doctrine qu'on porte, qu'ils sachent que ce qu'ils auront prononcé, suffira pour envoyer au profond d'enfer tous ceux qui se dressent ainsi à l'encontre d'eux. » Au fond l'incrédulité est presque toujours de l'orgueil, « un orgueil qui enfle tellement les hommes qu'ils se despitent jusques à se rebecquer à l'encontre de Dieu, et à s'addonner à tout mal. Et voilà pourquoy l'incrédulité est tant détestable à Dieu.... C'est assavoir, que les hommes sont envenimez-là dedans comme crapaux ; qu'ils ont un orgueil qui les fait tellement eslever, qu'ils refusent, en somme, d'obéir à Dieu.... Et c'est ce que nous avons déclairé par ci-devant, qu'il faut que la vraye hardiesse [celle des pasteurs en particulier] soit fondée en Dieu, que les hommes n'attentent rien de leur vertu propre, qu'ils ne se persuadent point d'avoir ceci ou cela : mais ce que Dieu nous promet, que nous l'attendions tant seulement. Si cela n'y est, alors nostre hardiesse sera convertie en présomption. Et voila en quoy il nous faut condamner la témérité des hommes, quand ils s'advancent par trop, et louer leur constance invincible, quand ils s'assujettissent tout soudain à la Parolle de Dieu. Que quand ils ont sa promesse, qu'ils sont là appuyez comme un rocher, qu'ils despitent tous les heurts, que quelque trouble ou tempeste qu'on leur puisse faire, quelque menace qu'il y ait, qu'ils poursuyvent leur train. On dira quelquefois que les serviteurs de Dieu sont opiniastres; car ils ne fléchiront pour rien, ne pour choses qu'on leur propose selon le monde : il y aura ceci, il y aura cela, et nous savons qu'il n'y ha rien plus aisé que de caler la voile au

1. *Opera* XXV, p. 646-648.

vent (comme on dit). Or nous voyons ceux qui veulent servir à Dieu, fermer les yeux à tous dangers; que si tout devoit estre confus, ils ne laisseront pas de faire ce qui leur est commandé. Voila une opiniastreté, voire selon l'opinion de la chair; mais cependant c'est une vraye hardiesse. Pourquoy ? il y ha bon fondement : le ciel et la terre sont de grande pesanteur ; mais tant y a que tout un tel édifice est fondé sur la simple Parolle de Dieu. Et que sera-ce donc d'une chose particulière, quand elle aura là son fondement [1] ? » — « Voici mon Dieu qui me commande d'ainsi faire : or il est vray que j'auray des assauts, et des fascheries beaucoup... mais c'est assez que Dieu soit mon garant.... Et si nous craignons, ne faisons-nous point injure à Dieu, comme s'il n'avoit point la vertu pour nous garantir ? Ainsi donc nous voyons quelle hardiesse nous devons prendre à maintenir les bonnes querelles... et surtout quand il est question de batailler contre Satan, et contre tout ce qu'il machine, tant à l'encontre de nous, que contre toute l'Eglise. Quand donc il faut entrer en un tel combat, je vous prie, si nous faisons des canes, nous retirant,... ne voilà point une lascheté trop villaine ?... Qui est cause que nous sommes si froids à nous acquitter de nostre office ? C'est que nous ne croyons point à Dieu. Car si nous estions bien persuadez qu'il nous sera fidèle,... cela nous feroit oublier toute crainte et tous ces beaux discours que nous faisons pour tourner à l'entour du pot. Et ainsi, apprenons de glorifier nostre Dieu, en luy attribuant ce titre, d'estre véritable : et alors nous serons assez hardis, non point pour suyvre nos fantasies, mais pour obéir à ce qu'il nous aura commandé. Nous aurons une présomption saincte [2]. »

Présomption sainte et modestie : ces deux sentiments, loin de s'exclure, s'engendrent réciproquement [3]. C'est dans la mesure où le pasteur est modeste, ne se prêche pas lui-même, qu'il est intrépide : il prêche Dieu. Et c'est dans la mesure

1. *Opera* XXV, p. 714-716. — 2. *Ibid.*, XXVI, p. 31. 32.

3. Voici un très beau passage tiré du Commentaire sur Michée III, 8 : « Si est-ce que je suis vrayement rempli de vertu par l'Esprit du Seigneur et de jugement et de force pour annoncer à Jacob son forfait et à Israël son péché. »

» De jugement et de force : d'autant que ces deux choses-ci sont principalement requises et nécessaires à tous ministres de la Parolle, asçavoir qu'ils soyent douez de prudence, qu'ils sachent que c'est de droiture et équité, et puis qu'ils soyent munis d'une constance invincible, par laquelle ils surmontent et Satan et tout le monde ; et qu'ils ne cessent jamais de poursuyvre leur course, combien que le diable machine contre eux tout ce qu'il peut....

» Michée distribue la vertu des prophètes en ces deux espèces-là, asçavoir prudence, ou jugement, et puis la force, afin qu'ils entendent que c'est que Dieu veut et requiert ; qu'ils soyent douez de doctrine, et puis qu'ils soyent confermez pour ne point plaquer là tout à chaque bouffée de vent, et n'estre point vaincus de menaces ou craintes, ne point fleschir çà ne là pour la faveur du monde.... C'est pourquoy il faut que la force soit conjointe avec le jugement....

» Le Seigneur ne m'a point donné en charge de vous apporter de vaines flatteries et alléchemens qui vous soyent autant de chansons plaisantes et douces à vos oreilles, mais il m'a commandé d'user de répréhensions et menaces. Je descouvreray donc vos meschancetez et forfaits....

» Quiconques est envoyé pour enseigner, il est envoyé au combat. Il ne suffira donc pas d'enseigner fidellement ce que Dieu commande, sinon que nous combattions aussi ; et combien que les meschans s'élèvent et dressent les cornes, que nous ayons toutesfois un front d'airain ou de fer, comme il en est parlé en Jérémie, et que nous ne soyons point abbattus par leur fureur, mais que nous montrions tousjours une constance invincible. »

où il se confie en Dieu qu'il se défie de lui-même, qu'il est modeste. « Selon qu'une charge est plus honorable, elle est aussi de plus grand travail et plus pénible.... Que nous examinions bien nostre portée, et lors nous saurons que plustost il nous faudroit ramper bas en terre, que d'appetter ceste grandeur pour dominer sur nos prochains.... D'autant plus qu'un homme sera eslevé, il est obligé aussi, et à Dieu, et à ceux sur lesquels il préside, comme il n'y a nulle prééminence sans charge, voire sans servitude [1]. »

« Si on allègue que je ne suis pas le prophète Jeremie, il est vray : mais tant y a que je porte une mesme parole, laquelle il ha annoncée, et je puis protester devant Dieu que je le sers fidelement, selon la mesure qu'il m'a donnée de son Esprit. Et ceux qui en détractent, voire et qui blasphèment contre Dieu, diront ce qu'ils voudront, mais tant y ha que ce que Dieu veut qui soit manifesté, il le sera [2]. »

Le pasteur premièrement pour être docteur des hommes doit être le premier écolier de Dieu, étudier la Parole, et commencer par se la prêcher à soi-même en la prêchant aux autres : « Ceux qui veulent estre escoutez au nom de Dieu... qu'ils soyent les premiers pour escouter Dieu... et quand ils auront esté enseignez de lui, qu'ils dispensent aux autres ce qu'ils ont receu. Tellement que nul ne sera jamais bon ministre de la Parolle de Dieu, sinon qu'il soit premier escolier [3]. » — « Maudite soit donc la paresse de ceux qui ne feuilletent jour et nuit les oracles du S. Esprit, afin que de là ils apprenent à exercer leur office [4]. »

« Il est vray que ce seroit une trop grande présomption à un homme de monter en chaire, et d'usurper cest office de parler au nom de Dieu, sinon qu'il fust bien exercé en l'Escriture saincte : mais tant y a que journellement nous montons en chaire à ceste condition d'apprendre, quand nous enseignons les autres. Estant yci, je ne parle pas seulement afin qu'on m'escoute, mais il faut que de mon costé je soye escolier de Dieu, et que la parole procédante de ma bouche, me profite : autrement malheur sur moy ! Notons donc, que les plus parfaits en l'Escriture, sont fols et outrecuidez, sinon qu'ils cognoissent qu'ils ont besoin que Dieu soit leur maistre d'escole tout le temps de leur vie [5]. » — « Voilà la modestie qui doit estre en tous ministres de la Parole de Dieu, qu'ils ne meslent rien de leurs songes, ne de leurs resveries, mais qu'ils annoncent purement et simplement ce qu'ils ont receu d'en haut, pour dire : « Voila ce que Dieu nous ha mons- » tré, voilà sa vérité ! » Il ne faut point que nous allions à l'entour du pot (comme on dit), mais il faut que nous laissions parler la Parole de Dieu, c'est-à-dire que nous annoncions sa vérité à grands et à petis, en pleine liberté, comme elle le doit estre [6]. »

Et c'est cette modestie qui donne au pasteur sa hardiesse : « Tous prophètes, tous prescheurs de l'Evangile, doivent connoistre que leur office est tel, qu'ils n'espargnent ne grands ne petis et mesmes qu'ils s'adressent plustost aux grands,

1. *Opera* XXV, p. 629, 630. — 2. Sermon XXI sur le 9e chap. de Daniel. *Opera* XLI, p. 540. — 3. *Opera* XXVI, p. 406. — 4. *Commentaires*. 1 Tim. IV, 13. — 5. *Opera* XXXII, p. 501, 502. — 6. Sermon IV sur le 5e chap. de Daniel. *Opera* XLI, p. 364.

pour ce que ce sont eux qui doivent conduire les autres [1]. » Et cette hardiesse doit aller jusqu'au martyre : témoin Daniel. « Tout ainsi que Dieu ha besongné en Daniel, aussi il besongne en nous ; car il ne luy ha point donné une telle vertu, qu'aussi nous ne la sentions, et que nous n'en soyons participans, moiennant que nous venions à luy en toute humilité, que nous sentions nos infirmités, et nos faiblesses, à fin que nous luy prions qu'il nous fortifie [2]. »

Et c'est toujours le contraste. Autant Calvin humilie le pasteur, autant il l'exalte.

Le pasteur est un *ambassadeur* de Dieu. A propos des terres et des villes que Moïse distribue en disant : « Je les donnai aux Rubénites, aux Gadites » *(Deutéronome* III, 12 et ss.) : « Ceste terre là estoit en la main de Dieu : faut-il que Moyse se vante de l'avoir donnée ? Or il ne nous faut point trouver ceci estrange : car les serviteurs de Dieu, quand ils parlent ainsi, ne s'attribuent rien ; mais ils monstrent à quoy ils sont commis, quelle charge leur est donnée, et par ce moyen ils ne se séparent point d'avec Dieu. Quand un homme sera envoyé d'un prince, et qu'il aura toute authorité de faire ce qui luy est commis en charge, il prendra le nom du prince comme par emprunt. Il dira : Nous faisons ceci, nous ordonnons, nous avons commandé, nous voulons que cela s'exécute. Or celuy qui parle ainsi, n'entend point de rien déroguer à son maistre. Ainsi en font les serviteurs de Dieu, car ils cognoissent que Dieu les a ordonnez comme instrumens, et qu'il les employe à son service, tellement qu'ils ne font rien de leur vertu propre; c'est le Maistre qui les conduit [3]. » — « Ici nous voyons comme se doivent porter les vrais pasteurs... c'est assavoir, qu'ils soyent asseurez que Dieu les a envoyez, qu'ils n'attentent rien de leur cerveau, mais qu'ils parlent comme au nom de Dieu, et qu'ils mettent en avant, de par luy, tout ce qu'ils annoncent. Quand cela y sera, alors il faut qu'ils maintiennent aussi la majesté de Dieu, et qu'ils facent que la doctrine soit receue avec toute crainte, et qu'on ne se vienne point rebecquer à l'encontre. En somme, il y ha deux choses requises en tous bons pasteurs. L'une c'est que de leur costé ils n'imposent nulle tyrannie, qu'ils n'inventent point des loix pour lier les consciences, pour les mettre en servitude, qu'ils ne forgent point nulle doctrine de leur teste, mais qu'ils dispensent fidèlement ce qui leur est commis. Ont-ils cela ? Qu'alors ils facent valoir ce qu'ils cognoissent estre procédé de Dieu, qu'ils ne souffrent point que la doctrine céleste soit vilipendée ; mais qu'ils monstrent qu'il faut adorer Dieu, se submettant à icelle, et qu'ils résistent à toute hautesse qui se voudra eslever à l'encontre. Comme nous voyons que Dieu fortifie ses prophetes, et leur dit qu'il ne faut point qu'ils ayent regard ni à grandeur, ni à noblesse, ni à rien qui soit ; mais qu'ils arguent les montagnes, qu'ils se dressent contre les cotaux, c'est à dire, qu'ils ne s'esblouissent point pour les hommes, mais qu'ils monstrent que la Parolle qu'ils portent, et qui leur est commise, est comme le sceptre royal de Dieu, sous lequel il faut que toutes créatures baissent la tête et plient le ge-

1. *Opera* XLI, p. 363. — 2. *Ibid.*, p. 365. — 3. *Ibid.*, XXVI, p. 65, 66.

nouil[1]. » — « Combien que nous soyons vaisseaux fragiles, voire comme des pots cassez de nulle valleur ni dignité, si est-ce que ce thrésor inestimable qui nous est commis, n'en vaut pas pis pourtant, et que la dignite n'en est pas amoindrie pour cela[2]. »

Le pasteur est la *bouche* de Dieu : « Qu'est-ce que la bouche de Dieu ? C'est une déclaration qu'il nous fait de sa volonté, quand il nous parle par ses ministres, par ses prophètes, par ceux qu'il a suscitez en son Eglise pour gouverner son peuple.... Il a usé de Moyse comme de son organe... les Prophètes sont venus quant et quant, et lors Dieu a usé d'eux comme de sa bouche. En l'Evangile nous avons la bouche de Dieu encores plus ouverte[3]. »

Il faut noter en passant cette expression « bouche de Dieu » appliquée à tous les bons pasteurs. Si Calvin appelle « bouche de Dieu » un pasteur et Parole de Dieu, par conséquent, ce que le pasteur dit, comment crier au scandale d'étroitesse et d'inspiration littérale, quand il appelle « bouche de Dieu » les auteurs de l'Evangile et Parole de Dieu ce qu'ils ont écrit ?

Calvin continue à exalter le pasteur : ambassadeur, bouche de Dieu, *ange!* A propos des mots : « Vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, voire comme Jésus-Christ ». — « Comme un ange de Dieu : ainsi certes que doit estre estimé chacun vray ministre de Christ. Car comme Dieu nous distribue ses grâces par le ministère des anges, ainsi aussi les Docteurs fidèles sont suscitez de Dieu pour nous administrer le bien très excellent sur tous autres, asçavoir la doctrine du salut éternel. Par quoy, ils sont à bon droict comparez aux anges, d'autant que Dieu nous distribue un tel thrésor par leurs mains. D'avantage, ils sont vrayement messagers de Dieu, veu que par leur bouche Dieu parle à nous. »

Et Calvin achève : « L'apôtre monte encore plus haut, quand il adjouste : voire comme *Jésus-Christ.* Car le Seigneur Jésus aussi commande qu'on reçoive ses ministres, tout ainsi que sa propre personne. « Qui vous oit, dit-il, il m'oit ; » et qui vous mesprise, il me mesprise » (Luc X, 16). Et ne s'en faut point esbahir. Car ils font une ambassade pour luy ; par quoy, ils représentent la personne de celuy duquel ils sont comme lieutenans » (2 Cor. V, 20)[4]. — « Ce n'est point une petite chose de représenter la personne du Fils de Dieu en une si excellente administration. » (1 Tim. III, 1.) — « Nous devons estimer ce titre [fidèle ministre de J. C.] yci sans comparaison plus honorable, que si nous estions mille millions de fois appelez séraphyques et subtils. » (1 Tim. IV, 6.)

Notons maintenant une série de qualités personnelles que le pasteur doit posséder.

D'abord le pasteur doit avoir un vif sentiment de sa responsabilité : « C'est le devoir des vrais pasteurs et des fidèles serviteurs de Dieu, auxquels a été confié le soin d'instruire l'Eglise, d'être véhémentement affecté et de gémir en voyant le peuple, qui leur est confié, se précipiter vers sa ruine, et de plaider sa cause

1. *Opera* XXVI, p. 105. — 2. *Ibid.*, XXVI, p. 401. — 3. *Ibid.*, XXV, p. 667. — 4. *Comment. sur* Galates IV, 14.

devant Dieu, et de solliciter par ses prières, de toutes ses forces, le salut du peuple[1]. » — « C'est une chose horrible à ouir, de dire que de ceste multitude infinie il y aura seulement un petit nombre qui obtiendra salut[2]. » — « Il nous faut tousjours revenir à ce que nous avons touché, c'est assavoir que les serviteurs de Dieu, ont tousjours un tel soin du salut de ceux qui leur sont commis, qu'ils voudroyent plustost périr, que voir aller à perdition ceux où il y auroit espérance de salut[3]. »

L'amour des hommes est inspiré par la crainte de Dieu : « Que nous ayons un vray zele, que nous estimions cela plus que nostre vie, je dy mesme que le salut de noz ames, que nous perrissions, plustost que son nom soit diminué en rien qui soit.... Que nous prisions plus son nom que toutes choses. Il est vray que nous sommes hommes ; nous ne devons point estre sans humanité, pour ceste cause nous te requérons qu'il te plaise avoir pitié de noz povres frères. Mais sur tout que nous ayons esgard à l'honneur de ton nom[4]. »

En deux petits paragraphes Calvin dépeint le mauvais, puis le bon pasteur. Voici le mauvais : « On ne demande sinon d'avoir des chiens muets, et puis après d'avoir des gens débordez, qui n'ayent point l'authorité de parler en façon que ce soit, des yvrognes, des gourmands, des dissolus, et je ne say quels : bref, on voudroit avoir des chiens en chaire ou des porceaux[5]. » — Et voici le bon pasteur : « Combien en trouvera-on qui désirent de s'adonner au service de Dieu en preschant sa Parolle, et qui cerchent cela d'une affection droite, pour dire : *Je m'offre à Dieu en sacrifice*[6]. » — C'est la parole célèbre qui est comme la devise même de Calvin, celle qui explique le dessin sur son sceau où l'on voit une main offrant un cœur !

Naturellement le pasteur doit être le modèle du troupeau. Il doit montrer le chemin. « Nostre Seigneur veut que tous ceux qui ont estat et vocation d'enseigner monstrent le chemin ; et c'est à ceste condition là qu'il les a appelez à cest office, que non seulement ils parlent, mais qu'ils testifient par leur vie que c'est à bon escient et en vérité.... Celuy donc qui voudra estre bon correcteur de ses prochains, il faut qu'il se corrige en premier lieu ; celuy qui voudra enseigner, il faut qu'il soit son maistre, c'est à dire, qu'il commence par soy, et reçoive bonne doctrine[7]. »

Voici peut-être un trait qui étonnera un peu plus : le pasteur doit être sujet, en une certaine mesure s'entend, à la colère. Car « la colère n'est pas toujours un vice. Sans doute, comme nos affections sont trop violentes, il y a toujours quelque chose à reprendre en elles : mais si nous considérons ce qu'elles sont en soi, elles ne sont pas vicieuses, si ce n'est autant qu'elles dépassent la mesure. Car enfin qu'est-ce que la colère, si ce n'est une affection véhémente qui nous excite à haïr et à fuir le mal ? Elle doit donc avoir sa place chez ceux auxquels

1. Nombres LIII. 1 Sam., chap. XV. *Opera* XXX, p. 101. — 2. *Commentaire*. Romains IX, 27. — *Opera* XXVI, p. 692. — 4. *Sermon* sur le Psaume CXV. *Opera* XXXII, p. 463. — 5. *Ibid.*, XXVII, p. 249. — 6. *Ibid.*, XXVII, p. 482. — 7. *Ibid.*, XXXIV, p. 555.

Dieu a confié le pouvoir du glaive et le soin de s'occuper des méchants ; ils ne peuvent pas ne pas être émus en quelque sorte et poussés par la colère, comme par un aiguillon, contre les séditions, les adultères.... Et cette colère est tolérable, pourvu, comme nous l'avons dit, qu'elle ne dépasse pas les bornes de la modération [1]. »

L'on dira : Calvin a été suffisamment colérique dans le bon et même dans le mauvais sens. Mais voici un autre trait : le pasteur doit être doux et patient et aimable. Ici il faut écouter attentivement : « C'est le devoir d'un prudent pasteur et ministre, de ne regarder pas ce que méritent ceux qui ont failli, mais ce qui est convenable pour les remettre au chemin. A ceste cause il doit arguer d'heure et hors d'heure, mais avec *toute douceur et patience*.... Ici les pasteurs sont admonestez de leur devoir, c'est asçavoir qu'ils s'accommodent au peuple tant qu'ils pourront, et qu'ils se conforment aux esprits de ceux avec lesquels ils conversent, s'ils les veulent avoir obéissans. Car ceste sentence se trouve tousjours vraie : *Si tu veux estre aimé*, *ren-toy aimable* [2]. » — « Mes petis enfans. Il use yci d'un nom encore plus grâcieux (*molliore appellatione*). Car c'est plus d'estre nommé enfant que frère. Et encore use-il du diminutif, les appelant ses petis enfans. Et cela n'est point par mespris, mais pour les *mignarder* (*blandiendi causa*) et monstrer l'affection tendre qu'il leur porte. Combien que cependant il touche couvertement comment ils estoyent encore petits et *tendrelets* (*teneritudinem*), en lieu qu'ils devoyent desjà estre grans et forts en Christ. » — Et Calvin ajoute une observation de style caractéristique : « C'est un propos rompu, dit-il, comme ont accoustumé d'estre les propos de ceux qui parlent, estans pressez en eux mesmes d'une affection grande. Car *la véhémence de l'affection* fait que la voix ne peut continuer, quand *nous* ne trouvons pas termes qui puissent assez exprimer ce que *nostre* esprit a conceu, et *le cœur*, *estant bouillant*, *nous ferme quasi le gosier* [3]. » — *Nous*. Calvin parle d'expérience et même d'expérience coutumière. Cela rappelle les passages où il parle d'une autre expérience des chrétiens dans leurs prières. « Il advient que l'affection du cœur est si ardente qu'elle pousse et la langue et les autres membres, sans aucune affectation ambitieuse.... Et les fidèles *expérimentent* journellement en eux le semblable, quand en leurs prières ils jettent des voix et souspirs sans y avoir pensé [4]. » — Et encore : « Sans doute le culte de Dieu est spirituel : il n'en convient pas moins aux fidèles de vénérer Dieu par leur corps que par leurs âmes. Et sans doute il est difficile de nous approcher de Dieu pour le supplier sans que nos langues et nos mains ne se meuvent ensemble (*lingua manusque simul moveantur*), et ne communiquent avec l'âme [5]. » — Mais tenons-nous en à l'affection de Calvin pour ses ouailles : « Il y a beaucoup de criars, qui se meslent de reprendre, lesquels se courrouceans ou plustost foudroyans contre les vices, semblent avoir un zèle merveilleusement ardent : cependant ils ne s'en soucient point, et n'en sont nullement touchez :

1. Homélie XXXVIII. 1 Sam. XI. *Opera* XXIX, p. 655. — 2. *Commentaire*. Galates IV, 12. — 3. [illegible] IV, 19. — 4. III, XX, 33. — 5. Homélie IV sur 1 Sam. II. *Opera* XXIX, p. 284.

tellement qu'il semble qu'ils ayent seulement voulu exercer leurs flancs et gosiers en criant, par manière de passe temps. Mais le devoir d'un fidèle pasteur est *de plorer en soy-mesme, avant que de provoquer les autres à pleurs ;* estre tormenté au dedans, avant que de monstrer aucun signe d'indignation, et *retenir en soy plus de douleur que d'en donner aux autres....* S. Paul avait le cœur tendre ; mais ceste tendreté estoit plus vertueuse que la dureté des Stoïques, qui vouloient apparoistre comme insensibles. Car tant plus que les affections de charité sont tendres, tant plus sont-elles louables [1]. » — « Si les ministres ont cette affection, ce sera tenir un très bon moyen, afin qu'ils n'effrayent et troublent les esprits de ceux qu'ils devoyent plustost entretenir par une douceur gaye et alaigre. Car de là vient la sévérité trop grande et chagrine [2].... » — « Il est bien vray qu'on doit reprendre ceux qui ont offensé, et souventes fois il est besoin d'user de sévérité et aigreur.... Toutesfois il faut qu'il y ait de l'huyle meslé parmi le vinaigre... et les répréhensions seront sainctes et chrestiennes quand elles seront meslées avec douceur [3]. »

Donc ajoutons de l'huile au vinaigre et surtout ne confondons pas le vinaigre et le fiel : « Comme il y a grande différence entre le fiel et le vinaigre, aussi y a-il entre la condamnation, par laquelle nous poursuyvons un homme avec haine, afin de le deshonorer et diffamer, et celle par laquelle nous taschons de réduire le pecheur en la droite voye, afin qu'en recouvrant salut il ait aussi son honneur entier [4]. »

Le pasteur doit être bénin ; et le pasteur est bénin « qui sçait endurer les injures d'un cœur paisible et modéré, qui pardonne beaucoup de choses, et qui passe par dessus beaucoup de tors qu'on luy fait, qui ne se fait point craindre par trop grande austérité, et ne prend pas tout à la rigueur. » (1 Tim. III, 3.)

Ces citations, la plupart étonnantes, pourraient être multipliées presque à l'infini. Mais nous en savons assez, ce me semble, pour répondre à notre question de tout à l'heure : jusqu'à quel point, en peignant l'idéal du pasteur, Calvin s'est-il peint lui-même ? Plus qu'ailleurs il a fait de l'autobiographie. Quand il parle du pasteur, son idéal, — que les mots *je* et *nous* viennent, ou ne viennent pas, sous sa plume, sur ses lèvres (et ils viennent ici plus souvent qu'ailleurs), — on sent toute son âme, tout son être, qui vibre, qui frémit.

Si nous essayons de nous représenter cet homme qui, pendant vingt-cinq ans, à Genève, et pas seulement en chaire certes (car pour Calvin le pasteur est l'homme de tout, de partout et de toujours), mais dans sa maison aussi et dans la rue et à l'école et à la barre du Conseil, cet homme, qui tantôt dans son humilité « rampait bas en terre, » était le premier écolier de Dieu, un vaisseau fra-

1. *Commentaire.* 2 Cor. II, 4. — 2. *Commentaire.* 2 Cor. II, 2.

3. *Commentaire.* Galates VI, 1. — Calvin use ailleurs encore de la même expression : « Il est tousjours besoin de mesler l'huile avec le vinaigre. » (*Commentaire.* 1 Tim. V, 1.) — Et notons encore une recommandation et une métaphore analogues : « Il est besoin de mesler ceste sausse de douceur avec la sévérité, afin qu'on cognoisse qu'elle part d'un cœur paisible. » (*Ibid.* 2 Tim. V, II.) — Il s'agit bien d'un principe et d'une habitude. — 4. *Commentaire.* 2 Cor. VII, 3.

gile, un pot cassé, et tantôt, animé d'une présomption sainte, inébranlable, haut et ferme comme un rocher, était l'ambassadeur de Dieu, sa bouche, son ange, comme le Christ, toujours prêt à s'offrir en sacrifice et à résister à toute hautesse, et tantôt était emporté par une sainte colère, terrible aux méchants, et tantôt était plein de douceur, de patience, gracieux, répétant que, pour être aimé, il faut se rendre aimable, préoccupé de mignarder les fidèles encore tendrelets, préoccupé de pleurer avant de pleurer, et de retenir plus de douleur qu'il n'en pourrait donner.... Si nous essayons de nous représenter cet homme, nous serons bien obligés de reconnaître que c'était un homme d'une stature morale et religieuse presque surhumaine.... Qui pouvait lui résister ! On comprend les grincements de dents que devaient, par moments, faire entendre ses adversaires, domptés, maîtrisés malgré eux, et l'admiration que ses fidèles devaient ressentir, une admiration capable de les entraîner, de les transformer. Il brisa le passé, il pétrit l'avenir, et pour enfants il eut des peuples. Depuis Abraham aucun homme n'a eu une pareille postérité. Il l'a dit lui-même : *Myriades filios habeo per totum orbem !*

Deux citations, l'une courte, l'autre longue, vont nous faire comme sentir le souffle ardent, brûlant et impétueux qui animait l'âme et la parole de ce pasteur.

La première est dans ses Commentaires. Aujourd'hui, dans un Commentaire exégétique, qui irait chercher une pareille explosion de piété ? « Quant a moy, en vérité, la rage des Epicuriens [libres-penseurs] m'apporte plus de tristesse que celle des Papistes. Il est vray qu'ils n'usent point de force, ne de main armée ; mais d'autant que le nom de Dieu m'est plus précieux que ma propre vie, il ne se peut faire que je n'en soye aussi plus griefvement tormenté, quand je voy qu'on fait une conspiration diabolique pour estreindre toute crainte et service de Dieu, pour abolir la mémoire de Christ, ou pour la prostituer aux dérisions des meschans, que si tout un pays estoit totalement mis en feu [1]. »

Et la seconde citation va nous montrer notre Réformateur, dans une de ces surexcitations coutumières, où son émotion lui ferme presque le gosier, où son corps et ses mains s'agitent avec sa langue. Il s'agit (bien que dans beaucoup d'autres on trouve des passages analogues) d'un sermon vraiment étonnant. Il fut prêché le 4 novembre 1545, parce qu'on avait appris que les papistes avaient « esmeus guerre en Allemagne contre les chrestiens. » Et tout le sermon, — qui a la même longueur que les sermons ordinaires, — paraphrasant une partie du Ps. CXV, est un vrai cri d'émotion, de supplication, comme je crois qu'il n'en existe pas de semblable dans la littérature homilétique. Tantôt Calvin parle à Dieu, tantôt il parle à ses auditeurs ; c'est d'une émotion intense, d'une excitation incomparable : « *Pourquoy, diroyent les gens, où est maintenant leur Dieu ?* Pourquoy ? pour ce que ton nom sera blasphémé, si tu ne nous secoure. Les infidèles se moqueront de toy ; voudrois-tu souffrir que ton nom fust ainsi mis en opprobre ? Il faut donc que tu nous ayde.... Faudra il que Dieu soit deshonoré ?

1. *Commentaire.* Galates IV, 29.

que les chiens viennent à dire : « Voilà un bel Evangile ? » Si les papistes avoyent gaigné sur nous, comment viendroyent ilz à blasphemer ceste saincte Parolle? C'est la doctrine de vérité, digne d'admiration entre les anges : elle seroit estimee doctrine de chien...! *Nostre Dieu est au ciel ; il fait tout ce qu'il luy plait.* Il est dit notamment *nostre Dieu.* S'il y avoit un Dieu au ciel, auquel nous n'eussions point d'accointance, que nous serviroit cela ? Pourtant est-il dit : *Nostre Dieu.* Cela est réciproque : est-il nostre Dieu, il nous advoue pour ses enfans. *Il est au ciel...* c'est à dire qu'il gouverne tout.... Le soleil, la lune et les estoilles sont bien hautes, mais Dieu est par dessus. Si un prince terrien est eslevé en son throne, trois ou quatre degrez par dessus ses subjectz, il est bien hault, mais nostre Dieu ; au ciel ! au ciel ! Il a domination sur tout le monde. Il tient toutes créatures en bride pour les assubjettir à sa volunté, et cependant il est non seulement nostre Dieu, et Sauveur, mais il n'est point le Dieu de ceux qui nous persécutent....

« *Il fait tout ce qu'il veut.* Quand les meschans auront blasphémé, que cela seroit pour nous faire perdre courage, venons à ce poinct: *Nostre Dieu fait ce qu'il veut.* Rien ne le destournera qu'il ne nous ayde ; le diable pourra nous suggérer beaucoup de fantasies ; mais, par cette cogitation : *Dieu fait ce qu'il veut*, nous pourrons repoulser ses assaux.... Nous savons qu'il nous veut ayder ! Il l'a dit. Il n'est point trompeur. Fait il ce qu'il veut ? Il veut nous assister ; il ne nous veut point abandonner en la nécessité. Il le fera donc. Voila la conclusion qu'il faut faire !...

» Ce pendant si faut il commencer par humilité. Vueilles oublier noz fautes. Regarde à l'honneur de ton nom, Seigneur ! S'ilz viennent à bout de leur entreprise, voilà comme à bride avallée ton nom sera blasphemé. O Seigneur, que tu y mette ordre, que tu y mette remède....!

» Nous devrions bien avoir un autre zèle. Nous ne sçavons que c'est de l'union que nostre Seigneur a voulu estre entre ses membres. Sommes-nous de son Eglise ? Il faut avoir une conjonction spirituelle avec tous fideles. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, un seul rédempteur, une seule doctrine véritable, une seule foy, un baptème, aussi nous faut il tous estre un corps. Il faut donc que nous ayons une conjonction les uns avec les autres. Si un membre souffre, nous en devons tous avoir compassion. Or maintenant nous voyons qu'il n'est point question d'un membre : toute l'Eglise est en dispersion ; icy une poignée, là une autre. Nous avons tous un mesme Evangile, nous sommes environnez d'ennemis. Devons-nous nous séparer ? devons-nous dire : ceux-là sont loing de nous ? nenny. Ilz sont de l'Eglise, et nous sommes ses membres. Puisque nous avons un mesme Père au ciel, que nous ayons une fraternité tous ensemble, voire qui soit plus que fraternelle....

» Les iniques, les infidèles se confieront en leurs chariots et chevaux, en leurs lances et espées ; mais nous espérons au nom du Seigneur nostre Dieu, combien que les fidèles puissent user de glaive, quand cela se fera par ordonnance publique, comme quand Dieu aura donné quelque prince chrestien. Nous aurons les

munitions, les moyens, la prudence ; mais où sera nostre glaive, nostre confiance ? en l'invocation du nom de Dieu. Que cela soit tousjours vérifié, que Dieu combatte pour nous, et que nous nous reposions, comme dit Moyse du peuple ! Comment se fait cela ? Le peuple bataillloit : cependant, il ne se reposoit point donc. Cela s'entend que le peuple ne se confioit point en sa vertu ; ainsi nous nous reposerôns (combien que nous soyons au guet), quand nous attribuerons tout à la main de Dieu....

» Ce Psaume présent, c'est comme si Dieu venoit là se présenter, nous disant : « Vous voyez mon Eglise, ceux qui sont en affliction, ce sont voz frères, ce sont voz membres. Je n'ay qu'une Eglise ; quand on l'outrage, c'est ma cause. Il est question de l'honneur de mon nom. Item, la chose pourra venir jusqu'à vous. Le lieu des autres n'est pas plus exposé au dangier que le vostre. Que vous ne dormiez donc point ! Quand vous voyez le feu enflambé, quand vous voyez que Satan a esmeu ses suppotz, pensez à m'invoquer !... Il ne faut point que ce soit comme une rhétorique froide.... Ne disons point *Donne gloire à ton nom* et ce, pendant que nous n'ayons point ceste affection.... Non ! Que nous ayons un vrai zèle ; que nous estimions cela plus que nostre vie, je dy mesme que le salut de noz âmes ; que nous perrissions plustost que ton nom soit diminué en rien que soit.... Que nous prisions plus ton nom que toutes choses. Il est vray que nous sommes hommes. Nous ne devons point estre sans humanité. Pour ceste cause nous te requérons qu'il te plaise avoir pitié de noz povres freres. Mais sur tout que nous ayons esgard à l'honneur de ton nom....[1] »

Ainsi pensa et parla, tel fut Calvin, pasteur et docteur.

[1] *Opera* XXXII, p. 457-464.



CHAPITRE QUATRIÈME

Les anciens.

PREMIÈRE PARTIE

Avant Calvin.



LA troisième charge de l'Eglise est celle des *Anciens*. — Nous abordons un sujet de capitale importance : la question de l'*Ancien*, c'est la question du laïque et de son rôle, non pas seulement en général dans l'Eglise, mais en particulier dans le presbytère, c'est-à-dire dans ce corps mixte composé de pasteurs et d'anciens [1], qui administre la communauté calviniste (au seizième siècle ce corps portait le nom de *Consistoire*. Aujourd'hui, en France, il porte le nom plus exact de *Conseil presbytéral*, *Presbyterium*, conseil des presbytres). — Ce n'est pas tout : la question de l'*Ancien*, étant la question du presbytère, se trouve être en même temps la question du système presbytérien-syno-

1. Il y a eu, au début, quelques hésitations sur les termes, et ces hésitations produisent parfois des confusions. Il faut au moins être averti. Notre Confession de foi dit : « des pasteurs, des surveillans et diacres » (art. XXIX). — Un commentateur de 1620 écrit : « Conclusions de cet article : les conducteurs de l'Eglise de Christ, selon son ordonnance, sont : 1° les évesques ou pasteurs ; 2° les prestres ou anciens ;

dal, le système ecclésiastique qui, achevé, peut-on dire, dès sa première apparition, en 1559, au Synode national des Eglises réformées de France, et cependant développé, avec une logique merveilleuse, par vingt-neuf Synodes nationaux, de celui de Paris (28 mai 1559) à celui de Loudun (10 novembre 1659), a été porté en Ecosse, dans les Pays-Bas; — s'est répandu après la Révocation de l'Edit de Nantes dans toutes les parties de l'Europe grâce aux réfugiés ; après la révolution d'Angleterre s'est répandu en Amérique, grâce aux puritains ; et finalement, à notre époque, s'est introduit, implanté chez les luthériens eux-mêmes, comme étant, à leur propre avis, le plus capable de répondre aux besoins des Eglises et des temps modernes. Si l'on veut trouver quelque chose de comparable à l'extension, à travers le monde, de cette Discipline calviniste de 1559, il faut songer à la Déclaration des droits de l'homme de 1789. (Nous verrons du reste que ceci n'est pas sans relation avec cela). — Et la question se pose : Quelle part exacte revient à Calvin, dans la création du presbytère et du système presbytérien-synodal ?

Pour nous en rendre compte, il nous faut commencer par savoir aussi exactement que possible ce qui existait avant Calvin.

I

1. Nous ne parlerons pas des Vaudois, auxquels certains auteurs ont attribué l'idée première. Il est démontré [1] que les Vaudois n'ont jamais possédé ce que l'on prétend qu'ils ont donné, l'idée de l'Ancien, et l'idée du Presbytère. Au contraire ils ont emprunté l'un et l'autre aux Réformés du seizième siècle [2].

Avant Calvin, nous trouvons Luther, et ici, naturellement, nous devons insister.

Voici d'abord le résumé des idées de Luther, tel que nous le trouvons chez un spécialiste comme Heppe. « D'après la conception luthérienne (et catholique), la communauté est l'ensemble des paroissiens habitant en dedans de certaines limites locales. Dans cette conception, la communauté n'est en aucune façon le *sujet* d'une vie ecclésiastique, d'un droit ecclésiastique ; elle en est seulement l'*objet*. Le luthéranisme voit dans les communautés des circonscriptions que l'autorité ecclésiastique a organisées dans ses domaines. Les membres de la com-

3° les diacres » (B. D. C. S. ministre de la Parole de Dieu. *Deffense et justification* de la vérité des doctrines contenues en la Confession de foy des Eglises réformées, Genève, 1620, p. 283.) — Et enfin Moyse Amyraut, en 1647, écrit : « Outre les pasteurs, qui sont ordonnés pour instruire le peuple et pour luy administrer les sacremens, nous estimons qu'il faut qu'il y ait des anciens et surveillans, et des diacres dont la charge... (suit l'énumération : assister aux Conseils, soulager les nécessités des pauvres, etc.) — Entre ces anciens et ces diacres, et les pasteurs qui preschent la Parole et qui administrent les sacremens, nous mettons une notable différence, quant à l'ordre de leurs charges, et nous ne croyons pas qu'ils soient d'égale autorité en l'Eglise de Dieu. » (Moyse Amyraut, *Apologie pour ceux de la religion*, L. Saumur, 1647, p. 400, 401.

1. G. V. Lechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation* 1854.

2. Voir la lettre de Morel à Œcolampade, dans l'ouvrage de Dieckhoff : *Die Waldenser im Mittelalter*, 1851 (p. 363 et ss.), et celui de Herzog, *Die romanischen Waldenser*, 1853.

munauté sont seulement des brebis, que l'on mène paître, et les circonscriptions ecclésiastiques, appelées communautés, sont, en conséquence, seulement indiquées parce que cela est utile à la cure d'âmes. Dans le droit ecclésiastique luthérien, il n'y a donc que deux notions (*Begriffe*) distinctes, celle de l'Eglise et celle des membres de l'Eglise. A la place de la notion de communauté, il y a la notion de la paroisse [1] (*parochie*), le district du pasteur dans lequel celui-ci exerce son autorité et sa puissance ecclésiastique [2]. »

« Dans l'Eglise réformée, au contraire, la communauté n'est pas seulement l'*objet* des soins et de la direction pastorale, mais elle est le *sujet* de la vie ecclésiastique. Ici, la communauté est une personnalité organisée et représentée par son presbytère ; elle est un membre autonome de l'Eglise, comme chaque chrétien est un membre autonome de sa communauté et de son Eglise. Le presbytère de la communauté réformée, émanation de l'idée évangélique du sacerdoce universel, exclut en conséquence toute espèce de tutelle hiérarchique de la communauté par la charge pastorale [3]. » Et vice-versa, s'il n'y a de presbytère que là où il y a communauté, « le premier et plus immédiat devoir du presbytère est de représenter la communauté, comme une communauté en possession du sacerdoce universel [4]. »

« Ainsi l'Eglise luthérienne et l'Eglise réformée se distinguent en ceci, que pour l'Eglise luthérienne la notion de communauté est tout à fait inessentielle, tandis que pour l'Eglise réformée elle est tout à fait essentielle. » De là vient que dans le domaine de l'Eglise réformée (au sens le plus large du mot) l'indépendantisme a pu développer la notion de la communauté jusqu'à faire éclater la notion de l'Eglise, tandis que, dans l'Eglise luthérienne, il existe un pays, le Danemark, où non seulement la notion de la communauté, mais même la notion du district, de la paroisse a été complètement absorbée par la notion de l'Eglise [5].

Il y a la chrétienté; puis au sein de paroisses ne constituant pas des communautés, des organismes capables de se gouverner eux-mêmes, il y a des pasteurs, qui exercent un pouvoir hiérarchique ; et c'est tout. A côté des pasteurs, les anciens ne sauraient jouer aucun rôle organique, essentiel.

Nous nous hâtons de le reconnaître, H. Heppe est profondément calviniste. Mais ses explications simples, claires, concordent avec les faits et les textes et les expliquent parfaitement, en même temps qu'elles sont parfaitement vérifiées et justifiées par eux.

2. Du reste les idées de H. Heppe sont confirmées, sinon directement au moins indirectement (sinon toujours en apparence au moins en réalité) par un savant qui est autant le représentant du luthéranisme que Heppe est le représentant du calvinisme.

1. « Paroisse, circonscription dans laquelle un curé dirige le spirituel. » Littré. — 2. H. Heppe, *Die presbyterale Synodalverfassung* der evangelischen Kirchen in Nord-Deutschland, 1874, p. 55. — 3. *Ibid.*, p. 55. — 4. *Ibid.*, p. 58. — 5. *Ibid.*, p. 57.

Il l'est plus encore. Toute sa conception a pour but, — disons pour résultat, — de glorifier Luther, en lui sacrifiant non pas seulement Calvin et le calvinisme, mais le luthéranisme et la moitié, au moins, de Luther lui-même. — Il s'agit de R. Sohm, un des jurisconsultes les plus connus de l'Allemagne, qui a exposé ses idées d'abord dans son *Aperçu de l'Eglise chrétienne* [1].

Au début les Réformateurs ne visaient point à la nouvelle organisation d'une nouvelle Eglise. Cependant, dès les articles de Smalcade 1537, il fallut songer à une Constitution.

Le « pouvoir *spirituel* », qui appartient à l'Eglise, est distinct du « pouvoir *temporel* », qui appartient à l'Etat. Le « pouvoir spirituel ou ecclésiastique n'est point une force coercitive extérieure », et il *est l'attribut exclusif du ministère évangélique* [c'est Sohm qui souligne] (Conf. d'Augsbourg, art. 28). — « Le pouvoir » spirituel appartient à l'Eglise, c'est-à-dire à l'assemblée des fidèles. Mais il est *exercé* (régulièrement) par le ministère. *En cas de nécessité seulement* [c'est Sohm qui souligne], alors que le ministère ne remplit pas son devoir, l'« Eglise » exercera le pouvoir des clefs (pouvoir spirituel). Le ministère est aussi revêtu de l'office de gouverner dans l'Eglise, toutefois en se soumettant à l'Eglise ; cet office consacre donc l'autorité de prêcher l'évangile, d'administrer les sacrements, d'exercer la discipline ecclésiastique (l'excommunication mineure), d'ordonner les ministres. » — Et voilà bien la théorie de l'Eglise qui sera l'Eglise des pasteurs (*Pastoren Kirche*), lesquels gouverneront, administreront sans les laïques ; les laïques n'interviendront qu'en cas de nécessité.

Nous venons de voir que, d'après la théorie, il y a une grande séparation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, une séparation absolue. — Le pouvoir spirituel agit « sans contrainte corporelle, et par la seule force de la Parole. » Toute coercition physique est refusée à l'office du gouvernement de l'Eglise. » Et c'est très bien. Mais le pouvoir temporel, quelles sont ses prérogatives ? « A lui appartient la force coercitive, l'autorité légale. » Où ? Sur l'Eglise et dans l'Eglise. Ecoutons bien : « Notamment les rois et les princes, comme *les membres les plus éminents de l'Eglise* [c'est Sohm qui souligne ici et dans tout le reste de la citation] pourvoiront à ce que toute hérésie soit extirpée, et à ce que les consciences soient éclairées. C'est un article de Smalcade (du pouvoir papal). » « Le prince usera de son pouvoir *séculier* (car c'est le seul qu'il possède) en vue de *soutenir* la vraie doctrine et d'extirper l'idolâtrie et tant d'autres vices. » « L'attribut spécial du prince, c'est la *police*, ce que nous appellerions aujourd'hui la *surintendance de l'Eglise* (*jus circa sacra*), qui comprend la *surveillance* de la prédication et la défense des doctrines orthodoxes. »

De telle sorte que, si le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ont été absolument distingués en théorie, il est difficile de les confondre davantage en pratique. Sans doute ces droits du prince étaient admis plus ou moins, à un certain

1. R. Sohm, *Aperçu de l'histoire de l'Eglise chrétienne*, traduit librement de l'allemand [illegible] de Bernard, pasteur à Berne. Lausanne 1892.

degré, par tout le monde. Et il n'y a rien là de spécifiquement luthérien. Mais ce qu'il nous faut observer, c'est que, en ne reconnaissant qu'une charge dans l'Eglise, le ministère pastoral, en absorbant dans cette charge unique toutes les autres charges ecclésiastiques, la Réformation luthérienne finissait par mettre un homme seul, le pasteur, en face d'un homme seul, qui était le prince. Et, surtout à cette époque, c'était bien la situation la plus défavorable à l'émancipation de l'Eglise et à son autonomie. Sohm est obligé de reconnaître le danger : « Le pouvoir temporel pouvait se transformer à tout instant en puissance régnante, la barrière qui sépare la surveillance du gouvernement étant bien mince. »

Ce qui ne pouvait pas ne pas arriver, arriva : la barrière ne résista pas. « L'Eglise s'étant montrée incapable d'autonomie au moyen de la Parole de Dieu seule, son gouvernement échut en partage au prince qui la sauvait du désordre. » Et « voilà la base sur laquelle s'édifia le *gouvernement de l'Eglise par les princes* [c'est Sohm qui souligne]. Pour exercer son droit de surveillance, le prince se servit d'abord de commissaires, envoyés quand le cas l'exigeait ; puis il établit des collèges permanents (des *consistoires*) auxquels les surintendants (fonctionnaires du prince) étaient soumis [1]. »

Les sentiments de Heppe et de Sohm ont beau être très différents, leurs conclusions critiques et historiques sont bien identiques : pas d'organisation ecclésiastique de l'Eglise particulière ; une seule charge, le pastorat ; résultat, la souveraineté de l'Etat.

Mais M. Sohm est revenu sur ces idées dans un ouvrage plus spécial, plus considérable, le *Droit ecclésiastique*, qui, comme on dit en Allemagne, a « fait époque [2] ».

L'axiome fondamental de Sohm est que l'essence du droit ecclésiastique (*Kirchenrecht*) est en contradiction avec l'essence de l'Eglise. — « Seule l'Eglise existe, et en conséquence seule l'Eglise est organisée. L'Eglise ne saurait avoir une organisation juridique [3]. » — Mais qu'est-ce que le *droit* ecclésiastique, l'organisation *juridique ?* La précision serait ici l'essentiel, et c'est ce qui manque le plus. Est-ce que la constitution *juridique*, le *droit* ecclésiastique, c'est la constitution sanctionnée par l'Etat, c'est le droit au service duquel l'Etat met ses sanctions ? Soit. Mais alors est-ce qu'une Eglise séparée de l'Etat ne peut pas avoir de droit ecclésiastique, de constitution, sinon juridique (en ce sens), du moins une constitution ecclésiastique, avec sanctions ecclésiastiques ? Or Sohm semble prendre les mots fatidiques *droit*, *juridique* tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Il semble argumenter avec un sens, et alors on a le sentiment qu'il enfonce une porte ouverte ; puis il semble conclure subitement avec l'autre sens,

1. Rudolph Sohm, *Aperçu*, etc., p. 185-192. — 2. R. Sohm, *Kirchenrecht*, I, 1892. Voir les articles de M. Lang dans la *Reform. Kirch.-Zeitung*, 6 août 1899, et dans *Die Reformation*, 5 oct. 1902. — 3. Sohm, *Kirchenrecht*, I, p. 22.

et alors on se demande si la conclusion est légitime, et même quel rapport elle a avec les prémisses.

Sohm dit que l'Eglise est visible dans les réunions de chrétiens. « Elle a ses organes ; mais il est impossible que son organisation soit de nature juridique (*rechtlicher Natur*)[1]. » — « Est-il imaginable (*denkbar*) qu'une formule juridique (*Rechtsatz*) décide la question de savoir quelle Parole l'Eglise estime être Parole de Dieu (*wessen Rede für die Kirche Gottesrede sei*[2]). » — « La chrétienté n'a qu'à obéir à la Parole que, en vertu d'une libre adhésion, elle reconnaît comme Parole de Dieu. » — « Il ne peut exister aucune puissance de gouvernement juridique (*rechtliche*) dans l'Eglise[3]. » — A ce qu'il appelle le *droit*, Sohm oppose le *charisme*. La doctrine apostolique, dit-il, est que l'organisation de l'Eglise est « non pas juridique, mais charismatique[4]. »

« Le charisme est de Dieu. En vertu de la distribution des charismes, l'Eglise a une organisation donnée par Dieu. Il ne s'agit pas d'une égalité abstraite de tous les membres d'une communauté chrétienne. Il s'agit d'une supériorité et d'une infériorité, et d'une supériorité et d'une infériorité voulues de Dieu, selon que Dieu a distribué à chacun les dons pour le service de la chrétienté. Le charisme réclame l'acceptation et, dans la mesure où il appelle à une activité de chef, de conducteur, l'obéissance des autres. Le gouvernement, dans la chrétienté, est gouvernement en vertu du charisme, en vertu d'une vocation de Dieu au gouvernement. Mais l'obéissance, que le charisme réclame, n'est pas une obéissance à des formules juridiques ; c'est une obéissance libre, une acceptation qui ne peut provenir que de l'amour[5]. » — Est-on bien sûr de comprendre cette pensée ? Il y a des charismes. Très bien. Mais qui les reconnaît ? Suffit-il que quelqu'un dise : j'ai le charisme du gouvernement. Suffit-il qu'un fidèle dise à son frère : toi, tu as le charisme de l'obéissance ? Et puis : toute cette inégalité repose sur l'amour ? — S'agit-il d'une société d'anges ou d'hommes ?

Le plus clair semble bien être qu'aucune Eglise particulière ne doit avoir de constitution, je ne dis pas de constitution juridique, mais de constitution quelconque.

Et en effet Sohm s'efforce de montrer que Luther a été opposé à l'organisation des Eglises ; qu'il a déclaré la guerre à « tout droit ecclésiastique » (*jedem Kirchenrecht*), au droit canonique, aux Décrétales[6], etc. Il conclut que Luther n'a voulu aucune constitution. « Pour Luther, l'Eglise visible n'est rien autre chose que le royaume de Dieu devenant visible.... Il ne peut y avoir aucune autre autorité que l'autorité de Dieu, aucun autre sceptre que le sceptre de Christ, aucun autre gouvernement que le gouvernement du Saint-Esprit.... Le gouvernement de l'Eglise visible réside uniquement dans la prédication de l'Evangile[7]. » — En définitive ce mysticisme transcendant, absolu, qui touche au magisme, ne laisse subsister que le pastorat. « Là où sont la Parole et les sacrements, là est Christ, là est

1. R. Sohm, *Kirchenrecht*, p. 22. — 2. *Ibid.*, p. 23. — 3. *Ibid.*, p. 23. — 4. *Ibid.*, p. [illegible]. — 5. *Ibid.*, p. 27. — 6. *Ibid.*, p. 461. — 7. *Ibid.*, p. 468.

son Eglise, là est une poignée de saints, et quand ce seraient de simples enfants au berceau (*eitel Kind in der Wiegen*). Le droit ecclésiastique ne fait pas des chrétiens, ne fait pas un peuple saint, et par conséquent n'est pas un signe que là sont Christ et son Eglise [1]. » Mais qui donc soutient et peut soutenir qu'un droit ecclésiastique quelconque fait des chrétiens ? qu'une constitution quelconque prouve et assure la présence de Christ ici ou là ? Et, quand il s'agit de constitution ecclésiastique, que viennent faire les enfants au berceau ?

Quoiqu'il en soit, reste le pastorat, et le pastorat seul. « Le gouvernement de l'Eglise visible réside uniquement dans le pastorat, » nous est-il dit, un pastorat constitué régulièrement (*rite*), pas juridiquement. Du temps des apôtres il y avait une charge de docteur (*Lehramt*), en vertu d'une vocation régulière (*ordentlicher Beruf*) et cependant il n'y avait pas « de droit ecclésiastique [2]. » Il y avait « permission (*Gestattung*) de l'assemblée, appel par témoignage d'un homme doué du don de l'enseignement, avec assentiment de l'assemblée. » Mais ce choix, cette ordination n'étaient pas « de nature juridique, n'avaient pas d'effet juridique [3]. » « Le corps des docteurs (*Lehramt*) régulièrement appelés est engendré par l'essence (*aus dem Wesen herausgeboren*) de l'Eglise, parce que la communauté des croyants ne peut pas vivre sans la prédication verbale d'un homme [et les Quakers ? et les Darbystes ?], qui est reconnu par la communauté comme digne d'être la bouche d'où sort la Parole de Dieu. Mais le corps des docteurs, régulièrement appelés, ne constitue pas, comme tel, un corps juridiquement constitué. Malgré le corps des docteurs, l'Eglise de Christ ne crée pas un droit ecclésiastique [4]. »

Il est difficile de comprendre comment une vocation régulière des pasteurs ne nécessite pas certaines précautions, certaines règles, certaines manières de faire, et par conséquent ne nécessite pas ce qu'on appelle précisément une constitution, constitution aussi embryonnaire que l'on voudra, constitution, pas juridique si l'on veut, mais enfin constitution ecclésiastique.

En tout cas, les deux tendances émergent : un mysticisme plus ou moins quiétiste, qui néglige ou repousse toute constitution de l'Eglise, et un hiérarchisme concentré dans le pastorat.

Encore tout cela est-il l'idéal ! La réalité, c'est le consistoire ; et cette réalité est le contraire de cet idéal. En fait d'Eglise, le luthéranisme des luthériens est le contraire du luthéranisme de Luther. « Par le consistoire, l'Eglise luthérienne est tombée sous l'autorité du droit ecclésiastique et sous le pouvoir du gouvernement politique [5], » reconnaît Sohm.

3. Alors les questions se posent toutes seules : Comment et pourquoi le luthéranisme est-il passé d'un certain idéal à une pratique toute contraire ? et quelle part Luther a-t-il prise dans ce revirement ?

S'il me paraît incontestable que Luther a enseigné une théorie de l'Eglise d'un mysticisme inclinant trop au piétisme (et en définitive préparant trop un

1. R. Sohm, *Kirchenrecht*, p. 470. — 2. *Ibid.*, p. 473. — 3. *Ibid.*, p. 473. — 4. *Ibid.*, p. 475. — 5. *Ibid.*, p. 609. *Ibid.* p. 613.

réalisme regrettable, celui de l'Etat). il me paraît aussi incontestable que certains défenseurs et admirateurs de Luther ont encore exagéré ce mysticisme quiétiste. Luther n'a pas été essentiellement opposé à toute constitution de l'Eglise, à toute constitution ecclésiastique, à ce qu'on peut parfaitement appeler un *droit* sinon *juridique*, du moins *ecclésiastique*[1].

A ce point de vue, les événements de Leisnig, 1523, méritent une attention particulière[2].

Dans le désordre ecclésiastique et financier qui ne pouvait pas ne pas suivre la suppression de l'institution catholique, il y eut conflit, à Leisnig, à propos des droits de patronage. La communauté se choisit un pasteur et eut besoin d'organiser ses ressources. Luther se rendit sur les lieux, approuva la communauté, qui s'adressa à l'Electeur, pour défendre « ses libertés chrétiennes[3] » et son droit « d'appeler, choisir, nommer et destituer (*zu berufen*, *erwählen*, *zu setzen und entsetzen*), par la grâce de Dieu et conformément aux saintes Ecritures, une ou deux ou trois personnes du milieu d'elles (*aus ihrem gemeinen Haufen*) ». L'Electeur intervint. La communauté nomma son pasteur à la fin de 1522.

Alors elle accepta « le Règlement (*Ordnung*) d'une caisse commune, » que, d'accord avec Luther, deux citoyens de Leisnig avaient rédigé. Luther félicita la communauté dans un écrit spécial[4], « espérant que son exemple serait suivi, » et le 24 février 1523, elle nomma ses dix préposés à la Caisse. Mais le Magistrat fit opposition. On porta la chose devant l'Electeur. Luther lui écrivit le 11 août[5]. Il y eut un compromis, qui consista à décider qu'on vivrait en paix, et que dès qu'il y aurait désaccord entre la communauté et le Magistrat on s'adresserait à l'Electeur. En réalité le conflit continua. Luther fut très mécontent. Enfin la Visitation de 1529 amena l'établissement de la « Caisse commune ». Et la tentative, par la faute du Magistrat légal ou par la faute de l'Electeur, avorta[6].

Ce Règlement était-il un règlement ecclésiastique ? O. Meyer le nie. C'est à

1. Sohm cite un texte qui doit prouver que Luther a été opposé à toute constitution juridique (*Recht*). « Il peut y avoir dans l'Eglise de Christ une règle humaine ; mais ce n'est jamais une règle juridique (*niemals Rechtordnung*). — Il faut qu'il y ait toujours une obéissance libre, et jamais on ne peut demander une obéissance juridique (*Rechtgehorsam*). » (Sohm, I, p. 479.) — Mais c'est toujours la même équivoque. Luther ne veut pas de règle *juridique ;* il veut néanmoins une règle humaine. Il veut donc une règle, et une règle, c'est une constitution. — Aussi bien Heppe (*Die presbyterale Syn. Verfassung*, p. 10) cite-t-il un texte (1524, lettre au bourgmestre de Prague) où Luther se sert du mot juridique (*Recht*). « Cela est exigé, dit Luther, par le droit (*Recht*) de la communauté... que quelqu'un s'est choisi pour avoir le droit (*Recht*).... » Et, au surplus, Luther a publié un traité intitulé : « Qu'une assemblée chrétienne ou communauté a le droit (*Recht*) et la puissance, etc. »

2. A. L. Richter, *Die evang. Kirch.-Ordnungen*, etc. 1846, I, p. 10-15. — 3. Ed. de Weimar, XII, p. 4.

4. *Ordnung eines gemeinen Kasten*, 1523, ed. Weimar, XII, p. 1 et ss. — Outre le *Règlement* dont nous avons parlé, il y a deux autres documents sur l'affaire de Leisnig : « Ordre du service dans la communauté » (commencement de mars 1523), et « Qu'une assemblée chrétienne ou communauté a le droit et puissance (*Recht und Macht*) de juger toutes les doctrines, de nommer, installer et révoquer les pasteurs » (vers Pâques 1523). — 5. *De Wette*, II, p. 379.

6. « En tout cas l'autorisation demandée par Luther à l'Electeur ne peut pas avoir été accordée ; cela ressort d'une lettre de Luther à Spalatin, 24 novembre 1546. (*De Wette*, II, p. 567.) Le tout ne fut qu'un projet et un projet avorté. » (L. Richter, *Die evang. Kirch.-Ordnungen*, I, p. 10.)

tort, dit-il, qu'on en a tiré des conséquences ecclésiastiques[1]. Les éditeurs de Weimar disent : « Cependant l'intervention de Luther en faveur de l'autonomie de la communauté de Leisnig ne fut pas sans importance. Sans doute, parler de « constitution ecclésiastique » luthérienne en 1523, ce serait un anachronisme. Il ne s'agit que d'un essai de constitution d'une communauté[2]. » Il nous semble que c'est bien exact, et il est facile de comprendre que Drews[3] ait beaucoup insisté sur cet épisode : il en avait parfaitement le droit. Nous ne devons pas oublier toutefois que la terminologie peut nous induire en erreur, les mêmes mots n'ayant pas toujours le même sens au seizième et au vingtième siècles. — Et de son côté Hermelink a pu, avec raison aussi, relever le rôle que, même ici, Luther fait jouer à l'Electeur, au pouvoir politique. Il dit : « Dans cet écrit classique, il ne peut être question d'une opposition du « principe de la communauté » contre l'action de l'autorité, dans les affaires de l'Eglise. Les passages principaux rappellent ceux de la lettre à la Noblesse. Le droit de patronat de l'autorité doit tout d'abord être respecté. » Et même Hermelink ajoute : « Sous ce nom de communauté, dont le droit idéal d'élection est proclamé contre l'autorité, il faut comprendre, selon l'usage du moyen âge, non pas l'ensemble des individus, mais leur représentation corporative, c'est-à-dire l'autorité politique locale. » — On voit combien tout cela est compliqué[4].

Au surplus l'essai échoua presque immédiatement, et les éditeurs de Weimar concluent : « Jusqu'à quel point l'échec de ce premier essai déçut l'espoir de Luther d'arriver par ce moyen à une nouvelle organisation de la constitution des communautés, selon le modèle apostolique, c'est ce que nous montre son sermon du 26 décembre 1523 [déjà !], où il fait des propositions sur la manière dont il faut s'occuper des pauvres et des malades dans une communauté urbaine, mais où il ajoute : « Mais nous n'avons pas les personnes pour cela ; c'est pourquoi je n'ose pas commencer (*anzufahren*), jusqu'à ce que notre Seigneur Dieu fasse des chrétiens[5]. »

Pourquoi cet insuccès et ce découragement, qui l'un et l'autre iront croissant[6] ? Parce que Luther n'avait pas eu suffisamment de préoccupations ecclésiastiques ; parce que les prophètes de Zwickau parurent en 1521 ; parce que les paysans se soulevèrent en 1525, l'année terrible ; parce que la diète de Spire, effrayée de tant d'anarchie et de révolution, chargea (1526) les princes de prendre en mains « l'autorité du Seigneur chrétien et de régler les questions ecclésiastiques[7]. »

Alors en 1526, dans la préface de sa *Messe allemande*, Luther répète son

1. D'après Luther, les dix préposés à la caisse devaient être 2 citoyens honorables, 2 membres du Magistrat, 3 bourgeois de la ville et 3 paysans. Weimar, XII, p. 20. — 2. *Grundlage des luther. Kirchenreglements*, 1864, p. 35 et ss. Cité par l'éd. Weimar, XII, p. 7, n. 3. — 3. Drews, Supplément de la *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, 1908, p. 40 et ss. — 4. Hermelink, *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 1908, p. 302, 303. — 5. Ed. W., XII, p. 8. — 6. Il avait dit, le 6 décembre 1523 (dans un sermon, d'après Rörers Nachschrift), *quicquam statuere formido*. Ed. W. XI, p. 210. Et ce qu'il dit des formes liturgiques peut être compris de toutes les formes ecclésiastiques. C'était son tempérament. — 7. Köstlin, *Martin Luther*, II, 1875, p. 45.

soupir, cette parole qui va être comme sa devise pratique : « Si on avait des gens et des personnes qui désirassent sérieusement être chrétiens[1] ! Je n'ai pas encore les gens et personnes pour cela.... Car nous Allemands nous sommes un peuple sauvage, rude, furieux (*tobend*)[2]. »

Devant ce désordre lamentable, que faire ? Luther a recours au prince, à l'Electeur (22 novembre 1526) ; il le supplie de prendre en main la réforme de l'Eglise, par une *Visitation*. Voici quelques lignes de cette fameuse lettre : « D'abord, gracieux seigneur, les pasteurs se plaignent partout extrêmement. Les paysans ne veulent plus rien donner.... Et si je pouvais le faire avec bonne conscience, je voudrais faire qu'ils n'aient ni pasteurs ni prédicateurs, et vivent comme des cochons, ainsi qu'ils le font. Il n'y a plus de crainte de Dieu, plus de discipline, parce que l'excommunication du pape a été abolie, et chacun fait ce qu'il veut.... C'est l'affaire de votre Grâce d'arranger ces choses, car personne autre ne s'en occupe ni ne le peut, ni ne le doit.... Dans un pareil cas, vous êtes ordonné de Dieu pour faire visiter le pays par quatre personnes, deux expertes dans les questions relatives aux rentes et aux biens, deux dans les questions relatives à la doctrine et aux personnes[3]. » — En conséquence l'Electeur donne « instruction et ordre à ses Visitateurs » de s'informer de tout ce qui concerne la doctrine, la prédication, les sacrements, les mœurs. Il leur accorde toute puissance pour tout régler[4].

Le programme fut rédigé par Mélanchthon, en latin (ce texte, qui est un résumé, fut publié à l'insu de Mélanchthon en 1528) et en allemand (ce texte plus développé fut publié en 1528 avec une préface de Luther). Luther avait revu le texte, avec la permission de l'Electeur de le modifier à sa guise, mais il n'y avait changé que peu de chose (*wenig*)[5]. C'est donc bien sa pensée. Or ce programme parle de tout, même des Turcs, et ne dit rien de l'Eglise, de son organisation, etc.[6] « A propos des communautés nous avons vu Luther, encore en 1525, dire que la réception et le maintien des pasteurs évangéliques doivent dépendre du désir des Commissaires ; avec la Visitation, il n'est plus question de cela[7]. »

Sans doute Luther n'avait pas abandonné son idéal, puisque, au même moment, le 29 mars 1527, il parlait de la « réunion (*Sammlung*) des chrétiens, » à laquelle, selon lui, appartient (*gehöret*) l'exercice de la discipline ; il espère encore que cette « réunion sera provoquée par la Visitation même[8]. »

Mais la réalité marchait de plus en plus en sens inverse de l'idéal. « Cet idéal, dit Köstlin, fut porté en terre, autant que nous le voyons, par les résultats de la Visitation » elle-même[9]. « La Parole de Dieu ne devait pas seulement être prê-

1. Dans un entretien avec Schwenkfeld (déc. 1525), où il exprime à peu près les mêmes idées que dans la préface de la messe allemande, il termine par ces mots : « Oui, cher Caspar, les vrais chrétiens ne sont pas encore très répandus ; j'aimerais bien en voir deux ensemble, je n'en connais pas un seul. » Drews, ouvr. cit., p. 64. — 2. *Deutsche Messe*. Ed. Weimar, XIX, p. 75. — 3. De Wette, *Luthers Briefe*, III, p. 135, 136. — 4. *Instruction und Befelch* dorauff die Visitatores abgefertiget sein 1527. — Texte dans L. Richter, *Zeitschrift für deutsches Recht*, IV, p. 45 et ss. — 5. De Wette, III, p. 211. Lettre à l'Electeur, du 12 octobre 1527. — 6. Ph. Melanthonis, *Opera* XXVI, p. 7-8, et 49-96. — 7. Köstlin, 1875, II, p. 42. — 8. De Wette, III, p. 167. — 9. Köstlin, 1875, II. p. 45.

chée, une communauté de libres fidèles ne devait pas seulement être constituée, mais il s'agissait de prendre des mesures ecclésiastiques et administratives, avec autorité légale (*gesetzlich*) pour tout le pays[1]. »

Et un défenseur de l'idéalisme de Luther, comme Drews, écrit : « L'espoir que Luther avait conçu de voir la Visitation favoriser la constitution de vraies communautés ne s'est pas réalisé. Et après la Visitation nous ne trouvons plus mention de son idéal de la communauté. Peu à peu le silence se fait. — Luther n'a pas renié son idéal, parce qu'il l'aurait reconnu faux ; mais cet idéal perd pour lui son importance pratique, parce qu'il est irréalisable. Luther s'est soumis à la force brutale des faits[2]. »

Sans doute Luther aura comme des réveils. Quand les princes iront trop loin, il fera entendre de vives, de violentes protestations. Mais c'est fini. — Ainsi, le 21 juillet 1530, il écrit à Mélanchthon : « Il y a deux administrations, distinctes et diverses, l'ecclésiastique et la politique, que Satan a merveilleusement confondues et mêlées par la papauté. Ici il nous faut énergiquement veiller (*acriter vigilandum*). » — Mais il ajoute : « Une même personne ne peut être évêque et prince... quoique le même homme puisse être l'une et l'autre personne (*utramque personam gerere*).... Ainsi Conrad de Thungen est le même homme, quand il est duc de la Basse-Franconie et évêque d'Augsbourg, bien que le duc de Franconie ne puisse être évêque d'Augsbourg[3]. » — Evidemment ce n'était point avec ces subtiles et fragiles distinctions que pouvait être arrêté le torrent déjà déchaîné. Il continua à couler, et ce qui s'était passé en 1526 se passa de nouveau en 1537. La situation était non seulement semblable, mais pire.

En 1526, pour réclamer la *Visitation*, il était dit : « Nous, Allemands, nous sommes un peuple sauvage, rude, furieux (*tobend*)[4]. » — En 1538, pour réclamer les *Consistoires*, il est dit, et longuement expliqué, que « le peuple (*der gemeine Mann*) devient tous les jours plus sauvage et plus mal élevé. » — « Une Eglise chrétienne ne peut subsister avec une vie rude et sans frein. »

Ce fut le fameux avis de 1538[5], rédigé sans doute par J. Jonas, et que l'Electeur avait demandé aux professeurs de la Faculté de théologie (J. Jonas, Cruciger, Bugenhagen, Mélanchthon) et à deux professeurs de la Faculté de droit (Jérôme Schürpf et Benoit Pauli) de Wittemberg. — Luther et le chancelier Brück devaient reviser l'Avis.

« Il y aurait grande nécessité de constituer des *Consistoria*, qui posséderaient l'autorité et la puissance (*befehl unnd gewalt*) des juges, afin de citer juridiquement (*rechtlich*) et, par leur jugement, de prononcer des peines, des amendes et

1. Köstlin, II, p. 43. A leur tour les résultats de la Visitation eurent une influence décisive sur Luther. « Sa conception de l'état du peuple l'amena à préciser ce qui, à l'avenir, pouvait et devait être offert au peuple en fait d'organisation ecclésiastique. Ses expériences pendant la Visitation s'ajoutèrent aux tristes impressions que lui avait laissées la révolte des paysans. Toute la nouvelle constitution de l'Eglise en fut déterminée. » *Ibid.*, p. 41. — 2. Drews, p. 67. — 3. De Wette, IV, p. 106. — 4. Voir plus haut.

5. L. Richter, *Geschichte*, p. 82; et l'Avis lui-même dans L. Richter, *Zeitschrift für deutsches Recht*, IV, p. 62 et ss. : *Der Theologen Bedenckenn wenn wegenn der Consistorien so ufgericht sollen werden*, 1538

la pénitence, et enfin d'assurer l'exécution [1]. » Les membres seraient des juges ou commissaires (*judices*, *commissarii*) [2]. Il doit y avoir quatre consistoires et dans chacun un *commissarius* bien instruit dans le droit et dans l'Ecriture sainte ; ce *commissarius* doit avoir la juridiction par l'ordre et moyen du prince (*aus Befehl and Mittel des Landsfurstenn*) [3]. « Ce juge suprême, ou commissaire, ou *ordinarius*, doit avoir à côté de lui deux notaires ou secrétaires. Ce juge doit avoir pleine et entière juridiction, pouvoir et puissance de citer les parties, de les faire comparaître, de les entendre, de les punir et de faire exécuter la peine [4]. » — Sans cette « exécution » tout serait vain. Il faut donc bien préciser. Les peines, qui interviennent « dans les choses ecclésiastiques », sont l'excommunication, les peines corporelles, les amendes et la prison. « Si les juges n'avaient pas le droit d'exécution, et s'ils devaient recourir aux autorités locales, souvent l'exécution n'aurait pas lieu, comme cela est arrivé pour les ordres donnés par les surintendants, et en certains lieux par les Visitateurs [5]. » — « Il faut de plus construire pour chaque consistoire un cachot » (*ein Kerkner soll gebawet werden*). — Cette fois-ci, c'est clair.

Mais, dit-on, Luther, et c'est le dernier et suprême effort d'une résistance réduite à bout, n'a pas signé cet Avis. — Et en effet l'Avis lui-même, à la fin, dit qu'il sera soumis au jugement de Luther et du chancelier Brück [6].

Quel fut le jugement de Luther ? Sohm écrit : « C'est un fait que le suravis de Luther, vraisemblablement donné de vive voix (*wahrscheinlich mündlich*), s'est prononcé sur les points principaux contre l'Avis [7]. » En vérité c'est jouer de malheur ! La pièce qui serait capitale n'existe pas, n'a jamais existé ! Luther n'a pas donné son avis par écrit, il l'a donné *wahrscheinlich mündlich*. C'est une hypothèse, que Sohm emprunte à un autre auteur, Meyer, lequel raconte que le chancelier Brück, vivant à Wittemberg à côté de Luther, avait « évidemment pris le suravis de Luther de vive voix [8]. » — Mais Meyer ne dit pas un mot sur la nature du suravis, et ne fait en rien supposer que ce suravis ait été une critique. Brück, de son côté, parle de ce que lui ont dit les autres théologiens qu'il a consultés. De Luther, pas un mot. Donc aucune preuve, aucun semblant de preuve n'est fournie tendant à montrer que Luther ait manifesté une désapprobation quelconque. — Et finalement, au lieu de parler d'un document que nous n'avons pas, et sur lequel personne ne dit rien, il semble d'une critique plus sage de parler d'un document que nous avons, et qui est décisif. Il est de Brück, et atteste l'approbation de Luther en ces termes : « Le Dr Luther a maintenant (*jetzt*) beaucoup de plaisir à l'activité du consistoire de Wittemberg. » Maintenant. Auparavant Luther avait-il hésité ? et à propos de quoi ? On ne le sait. En tout cas ces hésitations, si elles ont eu lieu, étaient de telle nature qu'au bout de *quelques mois* elles avaient disparu, et avaient fait place à l'approbation complète [9].

1. L. Richter, *Geschichte*, p. 66. — 2. *Ibid.*, p. 67. — 3. *Ibid.*, p. 74. — 4. *Ibid.*, p. 7[illegible], p. 77. — 6. *Ibid.*, p. 79. — 7. Sohm, I, p. 619. — 8. D. Otto Meyer, *Zum Kirchenrechte de[illegible] jahrhunderts*, 1891, p. 20. — 9. De Wette, V, p. 329, à Spalatin, 1539.

Voilà donc le consistoire luthérien. Qu'est-ce ? « Quand on essaie de soutenir, comme l'a fait Jacobson, dans la première édition de son Encyclopédie, que les anciens consistoires étaient des organes non du prince, ou, comme nous le disons aujourd'hui, de l'Etat, mais de la communauté ecclésiastique, on soutient une thèse qui n'est pas conforme aux documents. Rieker (*Rechtl. Stellung der evang. Kirche*, p. 166) n'insiste pas assez sur ce point qu'en fait, — considérés au point de vue moderne, — les consistoires n'étaient pas des organes ecclésiastiques. En réalité ils ont été, dès le début, constitués par des fonctionnaires du prince ; ils recevaient de lui leur autorité[1]; la volonté du prince les créait et leur donnait vie, comme cela est expressément spécifié dans l'avis de Jonas. » Mais Rieker a « réfuté avec raison les étranges explications de Sohm, d'après lesquelles le gouvernement ecclésiatique du prince et l'immixtion dans l'idée de l'Eglise de l'idée du droit ecclésiastique, qui lui est contraire, date de ces consistoires[2]. »

Le premier consistoire fut essayé en 1539, à Wittemberg. Les règlements furent achevés en 1542, conformément à l'avis de 1538[3].

Dans l'*Instruction et ordre* de l'Electeur rien ne rappelait que la communauté est un membre vivant de l'organisme ecclésiastique, qu'elle a droit à prendre part à l'organisation de sa propre vie. Puis ce qui fut fait en Saxe servit de modèle à ce qui allait être fait dans toutes les Eglises luthériennes.

Du haut de l'idéal jusqu'au fond de la réalité la chute est profonde et les hésitations de Luther sont bien compréhensibles. Ses amis écrivent et agissent ; il se tient sur la réserve ; au bout de quelques mois, il approuve. Et quand décidément les consistoires vont trop loin, il proteste. Le 22 octobre 1543, à propos d'une forme d'excommunication imaginée par la Cour de Dresde, il écrira : « Je ne puis rien espérer de bon de la forme d'excommunication (*præsumpta*) dans votre Cour. Si, à l'avenir, il doit arriver que les Cours veuillent gouverner les Eglises selon leurs propres caprices (*cupiditate*), Dieu n'accordera aucune bénédiction.... Ou bien que les princes se fassent eux-mêmes pasteurs, qu'ils prêchent, baptisent, visitent les malades, donnent la communion et remplissent toutes les fonctions ecclésiastiques, ou qu'ils cessent de confondre les vocations, qu'ils s'occupent de leurs Cours et qu'ils laissent les Eglises à ceux qui ont été appelés auprès d'elles pour en rendre compte à Dieu.... Nous voulons que les offices ecclésiastiques et les offices princiers soient distincts.... Satan continue à être Satan. Sous la papauté il a mêlé l'Eglise à la politique (*politia*, le gouvernement politique, civil). De notre temps il veut mêler la politique à l'Eglise.

1. « Le prince, membre suprême de l'Eglise, a le devoir d'assurer la paix, la vie de l'Eglise. Il le fait par les consistoires, d'après les confessions qui sont la norme. Il y a des membres ecclésiastiques pour assurer l'intelligence des confessions et des membres laïques pour empêcher la suprématie du clergé. Les consistoires sont les organes du gouvernement du prince, mais ce gouvernement est au service de l'Eglise. Telle est la conception des Réformateurs. » (Richter, *Zeitschrift für deutsches Recht*, IV, p. 81.)

2. *Realencyclopädie*, 3e éd., X, p. 753.

3. *Realencyclopädie*, X, p. 754.

Mais nous, avec l'aide de Dieu, nous résisterons, et nous nous efforcerons, autant que nous le pourrons, de conserver les deux vocations distinctes [1]. »

Que pouvaient ces protestations platoniques, ces soupirs, — si honorables pour Luther ? — Le consistoire de Wittemberg siégeait depuis 1542 (presque la date, à Genève, des Ordonnances de Calvin, 1541). La présidence appartenait à un juriste et il était composé de pasteurs et de laïques pieux, choisis par le gouvernement [2]. A la fin du seizième siècle, la suprématie du corps pastoral avait disparu. Les consistoires occupaient la place centrale, avec le prince et les conseillers formant au-dessus d'eux une cour d'appel [3].

Allons-nous jeter la pierre à Luther ? Certes non. Il ne pouvait tout faire. Sa mission était de poser les bases de la rénovation religieuse, de proclamer la foi. Il a accompli sa mission admirablement.

La leçon qui se dégage des faits n'en est pas moins précieuse. Luther avait d'abord trop penché d'un côté; malgré ses hésitations, il a fini par trop pencher de l'autre, et ses successeurs sont tombés du côté où il penchait. Il avait été trop mystique et même quiétiste, ses disciples ont été trop juridiques. C'est logique, comme une réaction. Luther, l'ennemi exagéré, fanatique, des juristes, laisse se constituer une Eglise juridique. Tandis que Calvin, le juriste de tempérament et d'éducation, constitue une Eglise fortement antijuridique, vraiment ecclésiastique. — C'est logique. En ne se préoccupant pas assez de la constitution ecclésiastique, Luther non seulement n'a pas fourni les vrais principes, mais il a laissé la place vide pour les mauvaises constitutions, pour les constitutions juridiques et gouvernementales. — En se préoccupant fortement de la constitution ecclésiastique,

1. De Wette, V, p. 596.

2. Richter, *Geschichte d. evang. Verf.*, p. 119, 136. Sur les consistoires luthériens voici comment s'exprime L. Richter, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, 4e éd., 1853 : « En conséquence du développement historique de la constitution, le gouvernement extérieur des Eglises nationales allemandes est dans la main du prince (*Landesherrn*). — Ce n'est point une *émanation* de sa souveraineté politique, c'est une *annexe* à cette souveraineté : ce gouvernement ne doit pas être exercé comme le gouvernement politique, mais selon les règles de l'Eglise et à l'aide de fonctionnaires ecclésiastiques. — C'est ce qui a été fait par la création des consistoires » (p. 308). — « D'après les principes communs aux plus anciennes Ordonnances (*Ordnungen*), ces consistoires veillent sur la doctrine et la liturgie, sur l'activité et la vie des pasteurs, sur la nomination aux charges ecclésiastiques, etc.; ils ont la surveillance et la direction de l'administration des biens ecclésiastiques. Pour le reste, les Réformateurs réduisirent l'activité des consistoires aux questions matrimoniales et à l'exercice de la discipline. Mais cette limite fut tout de suite franchie, et les consistoires du seizième siècle ont le droit de juridiction, de pénalité, d'après les motifs objectifs ou subjectifs » (p. 311). Dans la suite des temps, et sous l'influence du *territorialisme*, ces consistoires se sont modifiés. La juridiction est passée presque partout aux tribunaux civils et beaucoup de questions relatives à l'administration ecclésiastique ont été confiées à des corps civils. Les consistoires ont été réduits à la direction de ce qu'on appelle les *Interna*, les choses intérieures : idée qui est vague et qui peut être étendue ou restreinte.— Enfin, dans les derniers temps, on trouve des cas où le consistoire a été supprimé et remplacé par l'administration civile, à laquelle on a joint un ou deux membres pasteurs (p. 312). A Memmingen, le 14 septembre 1848, à Cobourg, le 25 juillet 1852, (p. 364 n). — On voit le développement logique. Il faut toutefois noter que, dans les dernières années, les synodes ont apparu, et que le Synodalisme et le Consistorialisme fonctionnent ensemble. Ce n'est pas ici le lieu de dire comment.

3. On peut citer des textes de 1537, de 1540, de 1541, de Mélanchthon et d'autres. Voir Heppe, *Die presbyteriale Synodalverfassung*, 1874, p. 23-25.

Calvin, non seulement a fourni les vrais principes, mais il a occupé la place et construit une Eglise capable de résister aux empiétements de l'Etat et de ses juristes.

4. A côté de Luther se placent ses amis, disciples et collaborateurs. Il est nécessaire de les séparer, si l'on veut juger la personnalité *individuelle* du Réformateur. Il est impossible de les séparer, si l'on veut juger sa personnalité *ecclésiastique.* Or c'est de l'Eglise que nous parlons ici. — Luther a été infiniment plus grand que ses amis, disciples et collaborateurs. Il avait du génie ; ils avaient du talent. Il était extraordinaire ; ils étaient distingués. Quel abîme entre Luther et les Amsdorf et les zélotes luthériens ! Même quelle distance entre Luther et Brenz et même Mélanchthon. Luther a été incompris, trahi et d'une trahison terrible : ses successeurs ont pris certaines de ses idées et les ont logiquement développées, en négligeant les contradictions par lesquelles sa nature géniale se corrigeait elle-même.

Voici Mélanchthon. C'est lui que Sohm accuse de tout le mal[1]. Dans cette exagération, dans cette erreur, il y a une part de vérité. Mélanchthon s'en est tenu à ce qui était possible. Il a de plus en plus développé celle des deux théories de Luther, à laquelle Luther lui-même avait de plus en plus accordé toute son attention. Et c'est lui, Mélanchthon, qui a ainsi formulé la théorie ecclésiastique du luthéranisme, théorie parfaitement luthérienne, la seule luthérienne possible, à laquelle Luther avait plus ou moins volontairement et peu à peu poussé, qu'il avait complètement adoptée en définitive, — mais il a formulé cette théorie, carrément, posément, sans aucun des soubresauts qu'elle provoquait parfois dans les instincts, le tempérament, l'âme du grand Réformateur.

La conception des Réformateurs sur l'autorité temporelle s'est formée en réaction contre les idées des anabaptistes qui rejetaient tout gouvernement temporel. Le gouvernement, au contraire, fait partie de l'ordre divin. Et le droit des rois est un droit divin (ce que combattront les Jésuites !). Mélanchthon l'expose, au nom de tous, dans la Confession d'Augsbourg, dans l'Apologie[2]. En 1536, Mélanchthon répète : « C'est pourquoi nous avons d'abord dit que le gouvernement civil est d'ordre divin » (*eine gottliche Ordnung*[3]). — Quant aux devoirs du prince vis-à-vis de l'Eglise, en 1533, Mélanchthon repousse l'erreur d'après laquelle « le Magistrat est le protecteur seulement des corps ; les dogmes ne concernent pas les corps, donc, etc. » C'est une erreur d'épicuriens. « Le Magistrat qui porte l'épée doit interdire les hérésies, c'est-à-dire les dogmes impies, et punir les hérétiques, c'est-à-dire les auteurs de dogmes impies. Mais dans les choses obscures il faut d'abord demander l'opinion de l'*Eglise*.... » C'est ainsi que le Magistrat sert la

1. Sohm, p. 613. — 2. Voir l'article de L. Richter, *Die Grundlage der Lutherischen Kirchenverfassung*, dans la *Zeitschrift für deutsches Recht*, IV, 1841, p. 34 et ss. — 3. *Melanthonis Opera*, III, p. 30. Adversus anabaptistas.

gloire de Dieu, remplit son « principal office ». Pour cette cause les magistrats sont appelés par Esaïe les nourriciers (*nutritii*) de l'Eglise [1].

Mélanchthon dit : l'*Eglise*, et pas seulement : les docteurs, les pasteurs. « On dit que le magistrat civil (*profanum*) n'est pas juge des controverses dogmatiques ; la réponse vraie et claire est : l'Eglise est juge (*ecclesiam esse judicem*), et juge d'après la règle évangélique. » Toutefois il ajoute immédiatement : « Or quand le Magistrat pieux est membre de l'Eglise, il juge, lui aussi, avec les autres membres pieux et instruits, suivant la règle dite. Or à tous les membres de l'Eglise il est dit : « Gardez-vous des faux prophètes [2]. »

Evidemment Mélanchthon a l'idée de l'Eglise, des droits de l'Eglise. Mais il a aussi l'idée que les princes ont une autorité particulière dans l'Eglise et sur l'Eglise comme princes pieux, et membres de l'Eglise, et en définitive comme princes. Et son idée totale est peu claire, difficile, délicate, prêtant à maints dangers et confusions, que Mélanchthon n'évite pas. Loin de là. Il hésite sans cesse entre l'autorité de l'Eglise et l'autorité du prince, qu'il mêle inextricablement.

En 1537 : « Il est certain que les magistrats doivent mettre à la tête de leurs peuples des docteurs pieux, doivent bien ordonner (*ordinare*) les Eglises ; cela regarde proprement leur autorité et leur droit de patronat (*quæ proprie ad suum dominium et jus patronatus pertinent*) [3]. »

Puis (1537) pour combattre la thèse qu'il n'est pas permis aux magistrats de constituer les Eglises : « Cela appartient aux autres [autres que les évêques devenus infidèles] membres de l'Eglise, à tous et à chacun (*membra omnia et singula*). Et comme la principale charge des princes et des magistrats est de faire briller la gloire de Dieu, quand le reste du peuple comprend leur pensée (*cum ipsorum sententiam reliquus populus intueatur*), il faut que, en leur qualité de membres principaux dans la société extérieure, ils aident l'Eglise par leur autorité, éloignent les docteurs impies, en nomment de pieux [4]. »

« Dans les controverses sur la doctrine, les évêques ne doivent pas juger seuls, mais il faut chercher des personnes aptes dans tout le corps de l'Eglise (*ex toto corpore ecclesiæ*) » [5].

Et enfin, décembre 1537 : « Les synodes, dit-il, sont les jugements, les tribunaux de l'Eglise (*judicia ecclesiæ*). » Il dit aussi : « La connaissance de la doctrine appartient non seulement (*non solum*) au magistrat, mais à l'Eglise, c'est-à-dire non seulement aux presbytres [le clergé], mais aussi à des laïques propres à juger (*ad laicos idoneos ad judicandum*) ». « Il ne faut pas constituer dans

1. *Melanthonis Opera* III, 470. Mélanchthon répond à cette question : « Est-ce que Boniface VIII a eu raison de déclarer, comme il l'a fait, que, de droit divin, le pape a les deux glaives ? » — On voit que c'est pour éviter la théocratie que Mélanchthon tombe dans la césaropapie. — 2. Citation empruntée aux *Loci* par Richter, p. 36. — 3. *Quatenus ad magistratus civilis officium pertineat* abolere impios cultus. Avis des théologiens de Wittemberg, écrit de la main de Mélanchthon et signé par Luther, Bugenhagen, Jonas, Cruciger. *Melanthonis Opera*, III, 228. — 4. *An principes debeant mutare impios cultus*, cessantibus aut prohibentibus episcopis aut superioribus dominis. *Ibid.*, III, p. 251. — 5. *Ibid.*, III, p. 472.

l'Eglise cette tyrannie que les laïques doivent approuver et applaudir sans choix tout ce que les évêques auront décrété. » Mais il continue : « Il ne faut pas une δημοκρατία (Mélanchthon aimait parler grec),... mais une ἀριστοκρατία dans laquelle, avec ordre, ceux qui président, les évêques et les rois (*episcopi et reges*), doivent s'entendre et élire les hommes propres à juger. On voit par là que la connaissance de la doctrine appartient à l'Eglise, c'est-à-dire aux presbytres et aux princes (*cognitionem de doctrina pertinere ad ecclesiam, id est ad presbyteros et principes*). Le magistrat est, dans l'Etat, comme un père de famille dans sa famille, le ministre et l'exécuteur des volontés de l'Eglise (*sicut quilibet pater familias minister et executor est ecclesiæ in sua familia,... sic magistratus in Republica minister et executor est ecclesiæ*); les princes, une fois la chose jugée et décidée, sont les gardiens de la discipline extérieure et les exécuteurs des sentences du synode [1]. »

Comment s'y reconnaître? et n'a-t-on pas le sentiment que, quand il est question des laïques de l'Eglise, il s'agit presque toujours des princes et de quelques savants spéciaux, désignés par les princes ?

En 1536 (novembre) Mélanchthon parle de l'approbation des Eglises locales (*Bewilligung der Kirchen desselbigen Ortes*) [2].

En 1541 (juillet) il explique que « les patrons, dont il ne veut pas supprimer le droit, ne devraient pas préposer des pasteurs, qui ne soient pas d'abord recommandés par quelque témoignage (*testimonio aliquo*) de l'Eglise, c'est-à-dire des hommes les plus honnêtes (*honestiorum hominum*) de l'assemblée (*in eo cœtu*), à laquelle le pasteur est donné [3]. »

En 1543 (25 octobre) il décrit ainsi l'élection des pasteurs : « Maintenant les ministres sont appelés dans nos Eglises soit par les princes, soit par le Conseil dans les républiques. Et c'est une pieuse et juste vocation (*vocatio*). Les princes et les conseillers ont un double droit de vocation : d'abord parce qu'ils président (*præsunt*), et Dieu veut que les gouverneurs aient soin (*curare*) du ministère de l'Evangile ; ensuite parce qu'ils sont les membres principaux de l'Eglise (*præcipua membra ecclesiæ*) [4].

« Ainsi, dit L. Richter, pour des raisons politiques, de l'idée que Luther avait émise dans ses écrits [5] il n'est plus question.... Pour des raisons politiques ce droit des communautés est étouffé dans son germe ; il est vrai que pour avoir pu se développer utilement, il aurait fallu accorder aux éléments constitutifs de la communauté (*eine andere Pflege der Elemente der Gemeinden*) des soins tout autres que cela ne pouvait se faire au milieu du trouble et des agitations de cette époque [6]. »

1. Déc. 1537. *Ibid.*, III p. 468, 469. — 2. Nov. 1536. *Ibid.*, III, p. 184. — 3. *De abusis ecclesiarum emendandis. Melanthonis Opera*, IV, p. 544. — 4. *Ibid.*, V, p. 210. — 5. *De instituendis ministris ecclesiæ* ad senatum pragensem, et *Grund und Ursach* aus der Schrift, dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Macht habe alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen und abzusetzen. — 6. Richter, *Zeitschrift*, p. 40.

En conséquence ce sont les princes qui organisent et régissent l'Eglise par leurs consistoires, et, dès 1530, Mélanchthon tranquillise, à ce sujet, la conscience de l'Electeur de Saxe. Il lui explique que « son très gracieux seigneur n'a ravi aux évêques ni juridiction ni autorité,... » mais qu'en face des abus intolérables « son très gracieux seigneur, en vertu de son autorité de prince (*aus fürstlicher Oberheit*), devait écouter et recevoir les affaires qui arrivaient à sa Grâce électorale. » « Mon très gracieux seigneur n'est pas coupable,... etc. [1] »

5. Enfin il ne faut pas séparer Luther de son disciple ardent, le Réformateur du Wurtemberg, Brenz. En 1526, celui-ci rédigea un projet d'organisation ecclésiastique pour la ville de Hall [2].

Dans l'article relatif à la Discipline, il recherche ce qu'a fait l'Eglise primitive. « Etaient élus quelques hommes âgés, braves, honnêtes, auxquels était confiée la charge de veiller soigneusement sur les Eglises. » L'un d'eux, qui avait à annoncer la Parole de Dieu, était l'évêque, *episcopus*, surveillant. Les autres, appelés à cause de leur âge *presbyterii* (anciens), étaient des conseillers (*senatores*) [3]. — Et voilà le presbytère avec pasteur et anciens.

Mais tout cela est historique et non point normatif. Car les circonstances ont complètement changé. « Maintenant le glaive temporel n'est plus dans la main d'incrédules, mais dans la main des croyants [4]. » Et c'est à ces princes croyants d'organiser l'Eglise. « Parce que Dieu notre Sauveur a fait aux chrétiens une telle grâce qu'ils possèdent leur pays, villes et villages, en leur puissance temporelle, l'autorité, en qualité de membre et compagnon chrétien de la société des enfants de Dieu, au nom de son propre salut, et au nom de sa charge (*ampts-sachen*), est obligée de prendre les mesures pour organiser (*ordiniren*) ses sujets, selon sa puissance temporelle,... pour que ils soient ensemble héritiers de la vie éternelle [5]. » En conséquence, ce n'est pas la communauté qui choisit ceux qui doivent s'occuper de l'ordre, de la discipline, c'est l'autorité civile : « Qu'elle désigne et ordonne, pour les adjoindre aux pasteurs, quelques personnes honnêtes, prises parmi les bourgeois, comme cela a été fait jusqu'ici pour les affaires matrimoniales, afin que ils constituent ce qui n'existe pas encore, un synode [6]. » Ce synode est le nom de l'assemblée à la tête des Eglises particulières. Nommé par le prince, c'est bien le consistoire luthérien.

Et « si, en dehors de l'ordre ordinaire des événements, il y a quelque *chose* à faire, il faudra d'abord s'adresser aux personnes désignées par l'autorité [7]. »

1. Ces lignes sont prises dans un écrit justificatif envoyé par Mélanchthon à l'Electeur de Saxe, et cité textuellement par Richter, *Zeitschrift*, p. 41, qui donne comme référence année 1530, *Corp. Ref.*, II, 294.— Il doit y avoir une erreur.

2. Texte dans Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen*, I, p. 40. — « Kirchen-Ordnung für die Stadt Hall und hallische Land. — 3. *Ibid.*, p. 45. — 4. *Ibid.*, p. 40. — 5. *Ibid.*, p. 40. — 6. [illegible] — 7. *Ibid.*, p. 46.

Bornons-nous à reproduire les réflexions de Lechler. Il reconnaît que ces personnes portaient le nom non pas d'anciens, mais de *commis du magistrat* (*die Bestimmten der Oberheit*) ; qu'ils étaient choisis non point par la communauté, mais par le Magistrat, et que le Magistrat avait tout pouvoir [1]. Brenz fut donc très conséquent avec ses principes, lorsque, dans le Wurtemberg, il introduisit formellement le consistorialisme et plus tard s'opposa au système presbytérien synodal [2]. C'est ainsi que le luthéranisme a été étranger à la création des Anciens proprement dits.

II

Si de Luther nous passons à Zwingle, ce qui nous frappe ce ne sont pas les différences, ce sont les ressemblances. Elles sont étonnantes, et prouvent jusqu'à quel point nous avons affaire à des idées générales, régnantes, au début de la Réformation.

Il est bien vrai que, si l'on en croit Sohm et ses paradoxes ultra-luthériens, Luther aurait ignoré la communauté (ce dont il le félicite) et Zwingle l'aurait découverte (ce dont il ne le félicite pas). « D'après Zwingle, l'autorité ecclésiastique appartient uniquement à la communauté. Elle est donnée non pas au pastorat (*Lehramt*), ni à personne autre, mais seulement à la communauté. Le principe de la communauté, inconnu non seulement à l'Eglise catholique, *mais à l'Eglise primitive* [3] et à l'Eglise luthérienne, représente le fondement de la doctrine réformée en matière de constitution ecclésiastique. — Ce n'est pas toute réunion de croyants au nom de Christ, c'est seulement l'assemblée régulière de la communauté, qui est l'assemblée de l'Eglise de Christ. — Zwingle se met ainsi en opposition avec la Parole du Seigneur : là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. Une assemblée de croyants isolés (*einzelnen*) est pour lui une simple assemblée particulière, qui ne peut posséder l'autorité de l'Eglise. — L'Eglise visible de Zwingle, par laquelle l'Eglise de Christ agit, doit avoir une forme juridique (*rechtlich*). Zwingle se meut avec son idée de l'Eglise visible non pas dans le cercle des vraies idées chrétiennes, mais dans le cercle des vieilles idées catholiques [4]. »

Toujours les mêmes étrangetés. — Christ est au milieu de deux ou trois fidèles. Mais deux ou trois fidèles constituent-ils une Eglise ? Et toute Eglise organisée est-elle une Eglise juridique ? Et peut-il y avoir des pasteurs, des Anciens, des diacres sans organisation ? Et peut-il y avoir Eglise sans pasteur, ni Anciens, ni diacres, ni pauvres..., ni fidèles ?

Zwingle n'a pas eu tort d'affirmer le principe de la communauté, et ce prin-

1. Lechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodal-Verfassung*, 1854, p. 13.

2. Lechler, p. 14. Il s'agissait, en 1554, dans le Wurtemberg, d'établir des presbytères avec des Anciens. Le duc était favorable au projet. Brenz le fit échouer. (Heppe, p. 41. Lechler, p. 126-128.)

3. Das Gemeinde- Princip, nicht bloss der katholischen, *sondern ebenso der urchristlichen* und der lutherischen Kirche unbekannt. Sohm, p. 628. — 4. *Ibid.*, p. 638, 639, 640.

cipe de la communauté, nous l'avons vu, n'était pas ignoré de Luther, heureusement pour lui.

Mais enfin, quoiqu'il en soit, Zwingle, pas plus que Luther, ne réalisa son principe. Et Zwingle, comme Luther, laissa l'Etat diriger l'Eglise. En 1523, il dit : « On ne devrait pas, au nom de l'Ecriture, permettre que les pasteurs aient une autorité quelconque (*einigerley Oberkeit*)... distincte du gouvernement commun (*von gemeinem Regiment abgesündret*), car cela amène la division [1]. » Pour lui, le Conseil de l'Eglise, c'est le Conseil de la commune, de l'Etat. Il est vrai qu'il s'agit d'un Etat chrétien et que, dans les questions religieuses, l'Etat agit au nom, en lieu et place de l'Eglise (*ecclesiæ non suo nomine... ecclesiæ totius nomine... ecclesiæ vice*) et que Zwingle veille sur l'Etat en sa qualité de prophète. Voici du reste un autre texte classique : « Ce qui concerne toute l'Eglise, nous le laissons faire (*agi patiamur*) par le Conseil des Deux-Cents.... Déjà autrefois nous avons librement averti les conseillers que ce qui doit être fait par le jugement de toute l'Eglise, nous le laissons faire par eux, mais pas à une autre condition que celle-ci : de savoir que la Parole étant le guide, ils délibèrent et décident ; et cela, parce qu'ils sont à la place de l'Eglise (*ecclesiæ vice*) seulement pour cette raison que l'Eglise elle-même, par tacite consentement, a accepté volontiers jusqu'ici les avis et les décrets de leur Conseil.... En conséquence, nous avons consenti que le peuple laisse aux Deux-Cents la décision sur les choses extérieures (*judicium externarum*), pourvu que tout soit réglé selon la règle de la Parole, promettant en même temps que, dès que les Deux-Cents commenceraient à mépriser l'autorité de la Parole, nous, en corps, nous le dénoncerions et protesterions (*vociferaturos*) [2]. »

Mais, ici comme pour Luther, que pouvaient devenir ces barrières spécieuses de mots ou de personnes ? « Le gouvernement civil et le gouvernement ecclésiastique, l'Etat et l'Eglise, étaient en théorie séparés ; en réalité, ils étaient mêlés et confondus. C'est ce système étatiste qui prévalut à Berne (ce canton, dont le gouvernement fut un tel adversaire pour Calvin), à Saint-Gall, à Schaffhouse, dans les villes de Constance, de Memmingen, d'Augsbourg, etc. Il n'y a rien dans tout cela que Luther et Brenz n'aient dit exactement ou n'aient pu dire. Ne croirait-on pas entendre Luther lui-même [3], quand Zwingle, au synode de Saint-Gall (1530), explique : « Les apôtres ont vécu sous une autorité païenne, qui ne punissait pas les vices, comme il convient aux chrétiens ; c'est pourquoi l'Eglise a pris l'excommunication en main. Maintenant nous vivons sous une autorité chrétienne, l'excommunication n'est plus nécessaire [4]. »

1. Zwingli's Werke (ed. Schuler und Schulthess), I, p. 348. — 2. *Zwingli's Werke*, IV. Subsidium de Eucharistia, p. 339.

3. Sohm reconnaît que Zwingle est tout à fait d'accord avec ce que Luther (pense-t-on généralement, et nous avons vu qu'il faut ajouter légitimement) a enseigné. « Ce que Luther doit avoir fait d'après l'opinion générale, Zwingle l'a fait en réalité. Il réunit, parce que la communauté n'était pas capable de se gouverner ecclésiastiquement, le gouvernement de l'Eglise au gouvernement civil, etc. (Sohm, p. 64.) — De plus Sohm reconnaît que Calvin combat les idées de Zwingle dans son *Institution*. (*Ibid.*, n. 27.)

4. Hundeshagen, p. 215, cité par Sohm, p. 647.

Ainsi il n'y a pas eu d'Anciens proprement dits dans le vrai Zwinglianisme, pas plus que dans le vrai Luthéranisme.

III

Parce que l'idée de l'Ancien manque au Luthéranisme et au Zwinglianisme, ce n'est pas à dire que Calvin l'ait d'un coup, complètement, inventée. Entre Luther et Zwingle, d'un côté, et Calvin de l'autre, se place tout un groupe de Réformateurs de second rang (dont quelques-uns sont bien près du premier), groupe qui a une physionomie particulière. Chez Luther, ni chez Zwingle, nous n'avons trouvé de véritable constitution ecclésiastique. Dans ce groupe, nous trouvons une série de projets et d'essais de constitutions ecclésiastiques. C'est une différence considérable.

1. D'abord nous rencontrons François Lambert, d'Avignon, un Français.

Après diverses péripéties, retiré à Strasbourg, il fut amené à présenter au synode de Homberg, rassemblé le 20 octobre 1526 par le landgrave de Hesse, Philippe le Magnanime, un projet d'organisation ecclésiastique, le premier qui puisse attirer notre attention.

A la base de cette organisation est l'*assemblée des fidèles* (*conventus fidelium*) « en un certain lieu, est-il dit, dans laquelle se rassemblent tous ceux qui, parmi les hommes (*ex viris*), ont accueilli avec faveur (*favent*) l'œuvre de Christ, et sont au nombre des saints (*in sanctorum numero habentur*), et se rassemblent pour régler (*definiant*) d'après la Parole du Seigneur, avec le pasteur (*episcopo*), tout ce qu'il y a à faire dans l'Eglise [1]. »

Cette assemblée (*sanctus conventus*, *sancta congregatio*), à laquelle les femmes peuvent assister (sans prendre la parole), est donc composée de *tous* les fidèles, mais seulement des vrais fidèles, des *saints*.

Cette « assemblée » a l'autorité la plus grande. Dans son sein, est-il dit, « que toutes les affaires de chaque Eglise (*omnia negotia*) soient traitées ; que les pasteurs, les diacres soient nommés, que les coupables (*criminosi*) soient excommuniés [2]. » — Et voilà bien l'autonomie, l'indépendance de l'Eglise particulière : ce qui est l'essentiel, la base de tout l'édifice futur.

Mais pas question d'Anciens. Le mot est passé sous silence, et la chose est exclue. Pas de presbytère, pas de représentation. La communauté se gouverne elle-même, directement. Ce qui est à noter, c'est que non seulement la charge d'Ancien n'existe pas, mais que la charge de pasteur est menacée par ce radicalisme logique. « Tous les citoyens pieux et savants et irrépréhensibles, de quelque profession (*cujuscumque artis*) qu'ils soient, peuvent être élus pasteurs, » est-il spécifié [3]. « Si quelque homme pieux (*quis pius*), exercé dans la Parole sainte, demande à enseigner la Parole sainte, qu'il ne soit pas repoussé, car il est inté-

1. *Reformatio ecclesiarum Hassiæ*, 1526. Voir L. Richter, *Kirchenordnungen*, I, p. 56-69.
2. *Ibid.*, p. 62. — 3. *Ibid.*, p. 67.

rieurement envoyé par Dieu, parce qu'il veut la seule gloire de Dieu et le salut des âmes [1]. » — Et nous voyons que l'enthousiasme religieux dépasse la limite.

Mais il faut ajouter qu'au-dessus de ces assemblées locales, et pour les relier entre elles, il y a des synodes, synodes provinciaux et grands synodes (*provinciales et majores*) [2], et que le grand synode, ou national, est composé de tous les pasteurs et d'un délégué de chaque Eglise. Et voilà la représentation, le système représentatif : au lieu des *commissi principis*, les *commissi ecclesiæ* [3]. — C'est le système synodal, mais pas presbytérien, avec, cependant, le fondement essentiel du régime presbytérien-synodal, la communauté.

A titre de transition le projet de Lambert ajoutait : « Que chaque Eglise élise ou dépose son pasteur.... Mais pour cette année, et jusqu'à ce que les Eglises soient instruites dans la Parole de Dieu [ce délai était dangereux], que les pasteurs soient appelés, installés ou déposés par le très illustre Prince et l'avis des Visitateurs [4]. »

Le prince consulta Luther. Celui-ci exposa ses sentiments, le 7 janvier 1527, dans une lettre à Spalatin : « Jusqu'ici je nourrissais la folle espérance que les hommes pouvaient être dirigés par l'Evangile. Mais les faits mêmes (*res ipsa*) nous montrent qu'ils détruisent l'Evangile, et qu'ils veulent être forcés par la loi et le glaive (*volunt legibus et gladio cogi*) [5]. » Et sur le conseil de Luther qui écrivit au landgrave lui-même, le 7 janvier 1527 [6], la constitution de Lambert ne fut jamais mise en vigueur [7].

2. Avec Œcolampade, le Réformateur de Bâle, de nouveaux éléments apparaissent, et l'on peut dire que la réfutation consciente et directe des erreurs luthériennes et zwingliennes commence. — En 1530, à propos de l'excommunication (et le droit d'excommunication est le droit le plus vital de l'Eglise), il expose au Conseil de Bâle ses vues, qui sont tout à fait opposées à celles de Zwingle. Du reste, la même année, Œcolampade écrivait au Réformateur de Zurich, lui-même, 2 septembre 1530 : « Le pouvoir civil est plus insupportable que l'antechrist quand il enlève à l'Eglise sa dignité.... Si les coupables doivent être cités devant le pouvoir civil, ou bien celui-ci émoussera son glaive, ou bien il rendra l'Evangile haïssable par sa sévérité. Et de plus, nous n'améliorerons pas ceux qui sont tombés ; en les citant devant le pouvoir civil, nous les trahissons. Christ n'a pas dit : dis-le au pouvoir civil, mais dis-le à l'Eglise [8]. »

En conséquence Œcolampade désire que les pasteurs partagent avec la com-

1. L. Richter, *Kirchenordnungen*, p. 66. — 2. *Ibid.*, p. 64. — 3. « Quælibet ecclesia congregetur, et *eligat* ex se ipsa unum plenum fide et spiritus Dei, cui *committat* vices suas in omnibus, quæ ad synodum pertinent. » — 4. *Ibid.*, p. 66. — 5. De Wette, III, p. 151. — 6. Voir de Wette, VI, p. 80.

7. Lechler, p. 19-26. — Drews s'est efforcé d'expliquer l'opposition de Luther. Celui-ci ne se serait pas prononcé sur le fond de la constitution ; il aurait seulement désapprouvé l'idée d'octroyer une constitution à l'Eglise. Les lois doivent reposer sur les mœurs. Les lois sont non pas au début, mais à la fin. « Car je sais bien, et je l'ai éprouvé, que, si des lois sont trop tôt appliquées, il est rare qu'elles réussissent. » Drews, p. 62. — 8. Lechler, p. 27, n. 1.

munauté le droit d'excommunication (*sacerdotes cum ecclesia*)[1]. Par Eglise il n'entend pas la foule, mais des Anciens (*seniores*), dont la pensée est celle de toute l'Eglise (*totius ecclesiæ mens esse constet*)[2]. Il voudrait donc, pour les mesures importantes à prendre, une réunion composée des pasteurs, de quelques membres du gouvernement (*aliquot a senatorio ordine*) et de quelques-uns de la communauté (*aliquot ex plebe*), pour que celle-ci ne se croie pas méprisée, et qu'on ne se passe pas de son opinion (*præter sententiam ecclesiæ*)[3]. Quatre pasteurs, quatre conseillers et quatre membres de la communauté formaient le *censorum consensus*. Ceci est bien le futur consistoire de Calvin[4].

Mais le projet d'Œcolampade ne trouva pas grande faveur auprès du gouvernement, qui, le 14 décembre 1530, réduisit à un, — un seul, — les représentants de l'Eglise. Dans chaque paroisse, le Conseil de l'Eglise fut composé du pasteur et de ses suffragants, de deux membres du gouvernement et d'un Ancien[5]. Cela même ne dura pas et ce furent les idées de Zwingle qui l'emportèrent à Bâle, comme dans les autres cantons. C'est ce dont se plaint vivement Myconius (10 février 1542) à Calvin. Il lui dénonce, « cette chose, bien plus ce dogme si séditieux et pestiféré, dans lequel se plaisent admirablement quelques laïques, influents.... Le sénat [le Conseil de la ville], disent-ils, c'est l'Eglise.... La raison de ce dogme est évidente : ils veulent opprimer notre liberté soit de prêcher, soit de corriger ; car maintenant ils tirent à eux toute l'autorité d'excommunication[6]. »

3. Les idées qui sont en marche trouvent une nouvelle expression chez les Réformateurs de Strasbourg, Bucer et Capiton.

En 1531, Bucer rédige une constitution ecclésiastique pour la ville d'Ulm[7]. « Pour restaurer l'excommunication ordonnée par Christ, sont ordonnés, comme serviteurs de la discipline chrétienne, quatre parmi les conseillers de la ville, deux parmi les pasteurs et deux choisis dans la communauté[8]. » — « Si le pécheur ne s'améliore pas, l'affaire est rapportée à la fin au Magistrat (au *Rath*) pour que un pareil obstiné soit, selon le cas, puni d'une peine temporaire, banni de la ville, ou, sur l'ordre du Magistrat, dénoncé par le pasteur, publiquement, du haut de la chaire, comme quelqu'un qui a renié la vertu de la vie chrétienne, qui a abandonné Christ, est tombé entre les mains du diable, est exclu de la communauté chrétienne et chassé, — et cela avec tant de sérieux et de zèle que toute la communauté en soit effrayée[9]. » — Il y a donc organisation d'un conseil discipli-

1. Lechler, p. 25, n. 2. — 2. *Ibid.*, p. 26, n. 1. — 3. *Ibid.*, n. 2.

4. Il n'est pas facile de comprendre la pensée de Sohm quand il dit : « Il n'est ici aucunement question d'une représentation de l'Eglise dans le plein sens du mot, c'est-à-dire de toute la communauté (y compris ceux qui enseignent, *mit Einschluss des Lehramts*), et en conséquence d'Anciens ecclésiastiques (?) (*geistlichen « Aeltesten »*). Sohm, p. 650, 651.

5. Richter, *Geschichte*, p. 157. — Lechler, p. 28. — 6. *Opera* XI, p. 367.

7. *Ordnung*, die ain ersamer Rath der Statt Ulm, etc. Voir Richter, I, p. 157 et ss. La Réformation à Ulm était l'œuvre commune d'Œcolampade, Blaurer, Bucer. L'ordonnance est rédigée par Bucer et prend pour modèle l'organisation de Bâle. — 8. *Ibid.*, p. 158. — 9. *Ibid.*, p. 159.

naire ; mais le droit d'excommunication appartient à l'Etat. Sur ce point Bucer est tout à fait de l'opinion de Zwingle.

Il est naturel que, au même moment, nous retrouvions les mêmes idées à Strasbourg même.

Le 30 octobre 1531, le Conseil décida d'organiser à Strasbourg un *Convent ecclésiastique* (*Kirchenconvent*), qui pourrait décider des petites questions de l'Eglise ; les grosses questions étaient réservées à la décision ou tout au moins à l'approbation du Conseil. C'est ce qui fut réalisé en 1534 [1], après le synode de 1533. Voici les indications que donne l'ordonnance elle-même sur le rôle du Magistrat. C'est lui qui fait tout : « Nos seigneurs (suit l'énumération) en leur qualité d'autorité constituée par Dieu, en vertu du droit de leur charge (*aus schuldigen ampt*), dans une réunion du 11 juin 1533, afin que la chose fût plus officielle (*desto statliches geschehen möchte*), nos seigneurs... » ont convoqué quatre d'entre eux et les vingt-et-un Anciens. Afin qu'il y eût cependant quelqu'un de la communauté, chaque corporation (*Zunft*) doit élire quatre des échevins pour être entendus s'ils le veulent (*jede Zunft 4 von den Schöffeln*). — « Nos seigneurs ont ordonné à leurs quatre délégués de tout écrire », et cela a pris du temps. Ce *Convent* était composé des pasteurs de sept paroisses de la ville. Aux pasteurs étaient ajoutés vingt-et-un curateurs de districts (*Kirchspielpfleger*), de dizaines[2], dira-t-on plus tard à Genève. Ceci était une charge nouvelle, car il ne faut pas confondre ces curateurs (*Kirchspielpfleger*) et les membres de la Fabrique (*Fabrikpfleger*) qui avaient à administrer les biens de chaque Eglise. Plus tard les deux charges se confondirent. Chacune des sept Eglises fournissait trois surveillants, de vie irréprochable, le premier était un conseiller de la ville, le second un échevin (*Schoffe*), le troisième un membre de la communauté. La charge était à vie. Ceux qui la revêtaient avaient à surveiller la vie et l'activité des pasteurs[3]. Réunis à l'assem-

1. Richter, I, p. 231-239.

2. Sleidan était un des trois commissaires délégués par le Sénat à la surveillance de l'Eglise française. Dans la lettre déjà citée, Calvin exprime toute sa joie de cette nomination. Ces *Kirchspielpfleger* avaient à choisir sur une liste de seize à vingt noms, présentés par le pasteur, les six ou huit Anciens de la paroisse. Chaque année deux de ces derniers étaient sortants et les commissaires ci-dessus mentionnés nommaient, sur une nouvelle liste de quatre personnes, les remplaçants, que le gouvernement avait à confirmer. 7 oct. 1555. Alfred Erichson, *L'Eglise française de Strasbourg au seizième siècle*, 1886, p. 36, n. 1.

3. Th.W. Röhrich, *Geschichte der Reformation im Elsass*, etc., 1832, II, p. 30, 31. — Voici ce que dit Richter : « En 1529, sous la présidence de Bucer, un Convent de pasteurs et Anciens se réunit. Mais la discipline ecclésiastique ne lui appartient pas ; Bucer la remet, comme Zwingle, à l'autorité civile, qui est chrétienne, et qu'il considère comme obligée d'une manière générale à propager et conserver le royaume de Dieu. — Cela est expliqué dans son Dialogue : *Dialog oder Gesprech* von der gemainsamen und den Kirchenübungen der Christen, und was yeder Oberkait von ampts wegen auss göttlich ein Befelch, an den selbigen zu versehen und zu besseren gebühre. Augsbourg, 1535. Le synode de 1533 approuva ces idées, qui aboutirent à l'ordonnance de 1534. Le droit de décision suprême en matière ecclésiastique appartient à l'autorité civile. L'administration appartient à la Convocation, sorte de synode qui se réunit tous les quinze jours et est composé des pasteurs, de trois Anciens choisis par les Anciens eux-mêmes. — Pour la nomination des pasteurs il y a en outre douze personnes qui ont bon témoignage de vie chrétienne. (L. Richter, *Geschichte der evang. Kirchen-Verfassung*, p. 158, 159.)

blée régulière des pasteurs (*Kirchenconvent der Pfarrer*) qui siège toutes les semaines, ils forment la Convocation (*Convocatz*) qui confère (*sich vergleicht*) sur l'examen des ministres, sur le choix des pasteurs. Mais aucune décision relative à la doctrine, à la nomination des pasteurs et en général à tout ce qui est important (*nahmhaftige Sache*)[1], ne doit être prise avant qu'elle ait été soumise à l'autorité civile et que celle-ci en ait pris connaissance. Du reste il n'y avait pas d'excommunication proprement dite. Les grands contempteurs (*grosse offenbare Verächter*) de la Parole de Dieu, « qu'on les laisse aller et qu'on les abandonne au jugement de Dieu, sans les priver des relations et des services des bourgeois (*bürgerliche Freundschaft und Dienst*)[2]. »

Il y a encore une ordonnance (*Ordnung*) pour les Eglises de la Hesse, 1539. Elle est due à peu près certainement à Bucer, qui à cette époque était le conseiller ecclésiastique du landgrave Philippe. Elle fait une place aux presbytères[3]. Mais, outre qu'à ce moment Calvin était à Strasbourg, à côté de Bucer, et avait organisé son Eglise, il faut conclure avec Lang : « Entre ces essais (Ulm, Strasbourg, Hesse) et les ordonnances de Genève, il y a cette différence caractéristique que seule une partie de la cure d'âmes est accordée aux Anciens ; le droit spécifique d'excommunication est réservé à l'autorité civile[4]. »

4. Reste le collègue de Bucer, Capiton, dont les idées donnent lieu à quelques discussions. En 1535 il rédigea un avis au sujet d'une constitution pour l'Eglise de Francfort[5]. Moïse, dit-il au magistrat, a nommé des Anciens ; le Nouveau Testament parle d'Anciens. Aujourd'hui, — non pas pour le *gouvernement extérieur de l'Eglise*, *lequel appartient au pouvoir civil*, mais pour le gouvernement spirituel, qui appartient à l'Eglise elle-même, — il faut des Anciens (*Eltern anderswo Kirchenpfleger*) pris dans toutes les classes du peuple (*aus allen Ordnungen des Volks*), trois pris dans le Conseil de la ville et au moins six pris dans l'Eglise[6]. — Il n'est pas dit par qui ils sont pris, choisis, mais il semble bien évident que c'est par le Conseil de la ville. — Le Conseil de l'Eglise doit s'occuper de tout (*summa nichts ausgenommen*) ce qui intéresse l'Eglise.

Voilà qui paraît un progrès immense, presque décisif. Et l'on comprend que Richter écrive : « En vérité, l'Avis contient complètement les lignes essentielles de la forme de constitution qui jusqu'ici est presque partout attachée au nom de Calvin ; tandis que la part de celui-ci consiste seulement en ceci, qu'il en a offert

1. *Ordnung und Kirchengebreuch* für die Pfarrern unnd Kirchendienern zu Strassburg.... Richter, I, p. 232-239. — 2. L. Richter, p. 238. — 3. H. Heppe, *Die presbyteriale Synodal-Verfassung der evang. Kirche in Nord-Deutschland*, 1874, p. 50.

4. *Die Reformation*, etc., 13 octobre 1902. — « Le grand besoin de nos Eglises réclame que nous revenions à l'ancienne ordonnance du Saint-Esprit... et que dans chaque Eglise, à côté des serviteurs de la Parole,... il y ait quelques *Presbyteros*, c'est-à-dire des Anciens. — Ces Anciens, chaque Eglise doit les choisir comme les serviteurs de la Parole, conformément à la règle de saint Paul.... Une partie devrait être prise (*gewelet*) dans (*von*) le Conseil de la ville, une partie dans (*von*) la communauté. » (L. Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen*, I, p. 290.) Il n'est jamais dit par qui.

5. *Gutachten*.... Voir Richter, *Geschichte*, p. 159-166. — 6. *Ibid.*, p. 160.

la réalisation et en a favorisé la propagation par l'autorité de son nom [1]. » Rien que cela serait beaucoup, et nous verrons même que ce serait énorme et presque tout.

Mais Richter ne tient compte que d'une partie des textes. Et contre lui, Sohm a parfaitement raison de déclarer qu'en fin de compte Capiton se rapproche de Zwingle, puisqu'il accorde « l'administration extérieure de l'Eglise à l'Etat, » puisqu'il déduit de ce premier principe le second, que l'excommunication, le pouvoir de punir, l'autorité disciplinaire « appartiennent seulement à l'autorité temporelle [2]. » Voici en effet comment s'exprime Capiton lui-même. Le cas du pécheur obstiné doit être porté devant l'autorité temporelle [3]. Car depuis que Christ la tête, le chef vrai et naturel de l'Eglise est remonté au ciel, « il a donné aux princes pieux le don de gouvernement, leur a conféré la prudence pour gouverner pieusement, à eux que pour cela il a voulu être les têtes, les chefs, chacun de son Eglise, dans leur pays (*in terris*) [4]. » — Naturellement Richter dit : Voilà le *territorialisme* luthérien, avant la lettre. Tout au contraire, Sohm estime que c'est la conséquence d'une série d'idées réformées (*eine reformirten Gedankenreihe*) [5].

D'une manière générale, Capiton proclame la complète autorité de l'Etat (non point à titre de concession, non point malgré lui, mais librement et par principe). « Tout ce qui concerne les ordonnances ecclésiastiques, et les règles communes ou les lois, doit être délibéré, dans la crainte de Dieu, dans cette réunion [des pasteurs et des Anciens] et porté ensuite à l'honorable Magistrat, et rien ne doit être introduit, que l'honorable Magistrat ne l'ait d'abord sanctionné... car il y aurait bientôt un gouvernement à côté de l'honorable Magistrat [6]. »

Non certes. Ce n'est pas encore l'esprit de Calvin, ni de ses Ordonnances. C'est, sur ce point capital, l'esprit contraire.

1. Richter, *Ibid.*, p. 166.

2. Capiton distingue entre le gouvernement temporel et le gouvernement spirituel. Mais par le gouvernement temporel (*zaitlich*) il entend un gouvernement qui s'occupe des corps, des biens, des choses extérieures, et, si le peuple est croyant, aussi du gouvernement extérieur des Eglises (*auch die euserlich Regierung der Kirchen*). (Richter, *Geschichte*, p.159.) — Plus nettement encore, Capiton aurait accordé tous les droits au prince « parce que celui qui est prince est aussi pasteur, c'est-à-dire père, c'est-à-dire tête extérieure de l'Eglise dans les pays. »

3. Richter, *Ibid.*, p. 163. Le texte est obscur : « Soll dasselbige an ain Obrigkeit gelangen, die hiernach mit zeitlicher Straffe und die Kirche mit Abhaltung vom Tisch des Herren statlich Einsehen thun soll. »

4. Qui princeps est, idem pastor est, idem pater, idemque caput ecclesiæ *in terris* externum... quos principes pios, ob id *in terris* capita quemque suæ ecclesiæ esse volunt. — Texte emprunté au traité de Capiton : *Resp. de Missa matrimonio et jure magistratus in regionem.* Cité par Richter, *Geschichte*, p. 79, n. 25.

5. Sohm, *Kirchenrecht*, I, p. 651, n. 56. 6. Richter, *Geschichte*, p. 164.



SECONDE PARTIE

Calvin.

I



'ÉTUDE qui précède aura peut-être paru aux uns trop longue, aux autres trop incomplète. Elle était, croyons-nous, nécessaire. Car seule elle nous permet de préciser le rôle de Calvin, la part qui lui revient dans la constitution du régime presbytérien-synodal.

A proprement parler, Calvin ne l'a pas *inventé;* mais il a fait ces trois choses :

1° Il a résolument posé la condition préalable du système, à savoir l'indépendance de la communauté ecclésiastique en face de l'autorité civile. Le droit d'excommunication, avec ce qu'il suppose et ce qu'il entraîne, est le droit de l'Eglise, non de l'Etat ;

2° Il a déterminé et réservé la place des Anciens ;

3° Surtout peut-être, il a réalisé ses principes par une lutte obstinée, victorieuse, préparant ainsi et assurant leur réalisation complète dans le monde ecclésiastique [1].

1. Notons deux déclarations. L'une est de Aug. Hardeland, *Geschichte der speziellen Seelsorge*, 1898, p. 273 : « Selon la conception luthérienne, la charge d'Ancien a répondu à un besoin temporaire (*Zeitbedürfniss*), à l'époque de la fondation de l'Eglise chrétienne, à l'époque où l'autorité civile était païenne, et dans sa législation pénale contredisait souvent la conscience chrétienne. Au contraire, maintenant, les juges constitués par l'autorité chrétienne sont les Anciens de la communauté. » — Et l'autre déclaration est de l'auteur presque classique de la théologie pratique, Dr Achelis. Il enseigne que, « malgré l'exemple de Calvin (*trotz des Vorgangs*), l'institution des presbytères et des Synodes n'est pas spécifiquement réformée, mais provient de l'idée épurée de l'Eglise (*aus dem geläuterten Kirchenbegriff*) et des besoins pratiques » (*Grundriss,* etc., p. 42, 43). — Faudrait-il croire que Calvin à Genève et les huguenots en France, etc., ont eu une « idée épurée » de l'Eglise, que n'avaient pas les luthériens ? On ne voit pas l'avantage de cette façon de penser pour Achelis, ni pour les luthériens. — Ailleurs, le même auteur s'efforce de montrer que, dans toute l'affaire, ce qui est spécifiquement réformé, c'est ce qui est mauvais, à savoir 1° le droit divin, devenu statutif par le fait que l'Ecriture sainte est considérée comme un *Codex* de lois. — Quant à ce qu'il y a de bon, c'est si peu (*so wenig*) calviniste que le presbytère et la représentation sortent avec nécessité du principe évangélique du sacerdoce universel, dès que le besoin s'en fait sentir. Certes oui. Mais alors comment ne sont-ils pas sortis de ce principe pendant trois cents ans, au sein de l'Eglise luthérienne ? Ah ! dit Achelis, « le besoin ne s'en est pas fait sentir aux luthériens. » — Ce n'était pas le sentiment de Luther, dont nous avons cité les efforts, les vœux, les soupirs. Et, vraiment, à qui fera-t-on

Le lecteur superficiel des écrits du Réformateur est tout d'abord un peu étonné. Il trouve facilement tous les renseignements désirables sur la charge des pasteurs et celle des diacres. Mais la charge des Anciens a l'air d'être passée sous silence. «Or ayant traitté des pasteurs, S. Paul adjouste qu'aussi les diacres, etc.[1]. » Calvin fait quelquefois comme saint Paul.

Toutefois un peu d'attention fait bientôt découvrir des déclarations comme celle-ci : « Le nom d'évesque estoit commun à tous prestres (*omnibus presbyteris*)[2] ; » l'apôtre appelle évêques ceux qu'il avait appelés *prêtres ou anciens*. Et Calvin note que les mots *de prêtres ou anciens* indiquaient non l'âge, mais l'office[3]. — Ainsi pour Calvin les mots d'évêque, de prêtre et d'Ancien désignent également ceux que nous appelons pasteurs et ceux que nous appelons Anciens. Voilà pourquoi il semble que Calvin parle très peu des Anciens ; il en parle cependant presque toutes les fois qu'il parle des pasteurs, désignant les uns et les autres par ce même mot générique : *presbyteri*, prêtres. C'est le *presbytère*.

Il ne faudrait pas toutefois conclure de ce fait que Calvin ne distingue pas du tout entre *Pasteurs* (proprement dits) et *Anciens* (proprement dits). Le genre unique ne supprime pas les espèces différentes ; et voici, dans son intéressant développement historique, sa théorie.

Dès 1536, Calvin se demande quel est le meilleur mode d'élection des membres de l'Eglise (*ministri ecclesiæ*) : par toute l'Eglise, dans ses « comices » ? par un petit nombre de ses membres ? par le magistrat ? On ne peut donner une règle fixe : il faut tenir compte des temps, des mœurs du peuple. Cependant, comme il est difficile que la foule s'accorde, le mieux est de confier l'élection « soit au Magistrat, soit au sénat, soit à quelques Anciens (*seniores aliquot*), en ayant soin d'appeler toujours quelques évêques (*nonnulli episcopi*)[4]. » Ici les Anciens proprement dits sont bien distingués des pasteurs proprement dits.

Plus précise est l'explication de Rom. XII, 8 : « Que celui qui préside, préside avec soin. » Il est vrai qu'en 1536 Calvin ne parle de ce don du *gouvernement* (*præfectura*) qu'à propos de « l'état du magistrat[5]. » Mais le texte de 1539 indique que c'est en vertu d'une extension. La recommandation de l'apôtre peut en effet s'étendre à toute espèce de juste prééminence (*omne justæ præfecturæ genus*), et par conséquent à la « puissance civile ». Seulement, en réalité, saint Paul parle « de l'assemblée des Anciens (*de senatu gravissime virorum*), qui estoient ordonnez en la primitive Eglise (*constituebantur*) pour présider sur la

croire que les luthériens n'avaient pas besoin des Anciens pour lutter contre la césaropapie ? « Une circonstance historique a manqué au sein de l'Eglise luthérienne. Cela ne prouve pas le caractère réformé de l'institution, mais seulement que *le besoin n'était pas ressenti* par l'Eglise luthérienne, et que *le principe du sacerdoce universel n'était pas appliqué.* » (Dr Achelis, *Praktische Theologie*, I, 1890, p. 131). — On n'est jamais trahi que par les siens.

1. Sermon XXIV sur la *Première à Timothée* III, 6-7. *Opera* LIII, p. 289. — 2. 1 Tim. III, 8.

3. En 1541 Calvin traduit le mot *presbyterium* du texte de 1536 (*Opera* I, 190) et du texte de 1539, par *prestrise*, les mots *cœtus seniorum* par assemblée des Anciens (1541, p. 700). — En 1560, les mots *manuum presbyterii* (des textes de 1543 et 1559) sont traduits par *les mains de la prestrise*, et les mots *seniorum collegio* par *compagnie des prêtres*. — 4. *Opera* I, p. 188. — 5. *Ibid.*, p. 231.

discipline publique[1]. » Et Calvin précise encore davantage dans son *Commentaire* sur les Romains, écrit la même année (1539), et publié en 1540[2]. Sans contester la légitimité de l'extension du sens, il dit : « S. Paul nomme ainsi proprement ceux qui estoyent députez pour le gouvernement de l'Eglise (*quibus mandata erat ecclesiæ gubernatio*) ; or c'estoyent ces Anciens, lesquels en chacune Eglise avoyent superintendance (*qui praeibant ac moderabantur*) sur le reste du peuple, quant à ce qui concernoit les mœurs, et faisoyent les admonitions (*vitæ censuram*) pour la conservation de la discipline et correction des vices. » — Enfin, craignant encore de ne pas avoir été assez clair, dans la nouvelle édition de son *Commentaire*, en 1556, il ajoute : « Combien que la condition de ce temps-là monstre assez que S. Paul ne parle pas généralement de tous ceux qui président en quelque sorte, et ont quelque prééminence (car il n'y avoit point lors de magistrats fidèles) mais des Anciens, qui estoyent ordonnez pour veiller à la correction des mœurs (*de senioribus qui morum erant censores*)[3]. »

Du reste, à partir de 1543, la théorie est complète. Calvin parle des deux espèces (*duo genera*) de prêtres, les uns qui avaient l'office d'enseigner (*ad docendum ordinati*), les autres qui n'étaient « que députez pour avoir esgard sur la vie de tous (*censores*)[4]. » Puis en 1546, dans son *Commentaire* sur 1 Corinthiens XII, 28 : « Par les gouvernemens, j'enten les anciens (*gubernationes*, *interpretor seniores*) qui estoyent commis pour la discipline ecclésiastique (*præsides disciplinæ*). Car la primitive Eglise avoit comme son Sénat ou Consistoire (le latin dit seulement : *suum senatum*) pour entretenir le peuple en mœurs honnestes ; ce que saint Paul monstre ailleurs, quand il met deux ordres de prestres (*duplicem ordinem presbyterorum*), c'est-à-dire d'Anciens (1 Tim. V, 17). Le gouvernement donc consistoit des Anciens (*gubernatio ex presbyteris constabat*), qui estoyent douez de plus grande expérience et authorité que les autres[5]. » Enfin en 1548, le *Commentaire* sur 1 Tim. V, 1, après avoir parlé des deux espèces de prêtres (*duo presbyterorum genera*), ceux qui étaient ordonnés pour annoncer la Parole, et ceux qui présidaient sans avoir charge d'enseigner, ajoute les explications suivantes : « De fait, on élisoit d'entre le peuple (*deligebantur ex populo*) des gens graves et approuvez, lesquels avecques les pasteurs tous ensemble, d'un commun accord et authorité, administrassent la discipline ecclésiastique et fussent comme des réformateurs (*censores*) pour la correction des mœurs[6]. »

Voilà bien les Anciens (au sens spécial du mot), chargés de veiller à la Discipline, à la Police spirituelle (*spiritualis politia*) : la « compagnie de gouver-

1. 1541, p. 756, 757 *Opera* I, p. 1103. — IV, XX, 4. — 2. La dédicace à S. Grynée est 18 oct. 1539 ; la première édition est de 1540.

3. *Commentaire*, *Opera* XLIX, p. 240. Et ici nous avons un très curieux exemple du mode de développement de la pensée de Calvin. Il ne se contredit pas, ce qui lui permet de conserver les textes anciens ; mais il s'avance de plus en plus dans une direction, ce qui lui permet de se borner à ajouter des phrases explicatives les unes aux autres, d'année en année, de telle sorte que le texte de 1536 semble ne parler que des magistrats et le texte de 1556 semble ne parler que des Anciens.

4. 1543. (*Opera* I, p. 650), IV, XI, 6. — 5. *Opera* XLIX, p. 507. La dédicace de la 1re épître aux Corinthiens à M. de Falais est du 24 janvier 1546. (*Opera* XII, p. 258.) — 6. *Opera* LII, p. 315.

neurs [1], » la « compagnie des Anciens » (*consessus seniorum*), qui est dans l'Eglise ce que « le Sénat ou Conseil » est dans une ville, et dont l'Eglise ne peut se passer [2]. « Du commencement, chacune Eglise a eu comme un Conseil ou Consistoire de bons preudhommes, graves et de saincte vie, lesquels avoyent l'authorité de corriger les vices [3]. »

Or nous savons que pour Calvin les usages de l'Eglise primitive, décrits dans le Nouveau Testament, sont *normatifs*. — La question est donc résolue. Du reste Calvin prend soin de marquer, sur ce point, la différence qu'il y a entre ses vues et celles de Luther et de Zwingli, d'après lesquelles il fallait distinguer entre l'âge apostolique, où l'Eglise vivait sous des princes païens, et l'âge actuel, le seizième siècle, où l'Eglise vit sous des princes chrétiens. Pour Luther et Zwingli cela changeait la situation du tout au tout [4]. Pour Calvin cela ne la changeait en rien. « Ce qu'aucuns imaginent, dit-il expressément, que ç'a esté un ordre temporel [temporaire, *temporarium* et pas *perpetuum*] que cestuy-là, pour le temps que les Princes et Seigneurs et gens de justice estoyent encores contraires à la chrestienté, [la raison... est trop froide] ils s'abusent, en ce qu'ils ne considèrent point combien il y a de différence, et quelle est la diversité entre la puissance ecclésiastique et la puissance terrienne [5]. » — « Le magistrat n'a pas » succédé à l'Eglise [6]. »

C'est clair et précis : l'Eglise doit avoir ses Anciens [7].

1. 1543, IV, XI, 1. — 2. 1543, IV, XI, 6. — 3. IV, III, 8.

4. L'idée de Luther et de Zwingli se retrouve à Berne, la ville où se concentra une opposition si vive à Calvin, la ville qui condamna Viret, l'ami de Calvin, à l'exil. Le pasteur bernois, Musculus, écrit à Bullinger, encore en 1553 (le 29 mai) : « Il faut une discipline... Quant au mode, je ne suis pas d'accord avec ceux qui veulent restaurer le mode ancien alors que le magistrat étant étranger à la profession du nom de Christ.... Il y a lieu de faire exercer la discipline en partie par des consistoires, où siègent des anciens (*senatores*) et des pasteurs *délégués par le magistrat* à ces fonctions, et en partie par le magistrat lui-même pour les vices graves et les crimes incorrigibles. » (*Opera* XIV, p. 539.)

5. 1543, IV, XI, 3. — 6. *Ibid.*, 4.

7. Tout cela est fort nettement expliqué au peuple par Calvin dans ses sermons. — Dans le Sermon XLII sur la *Première à Timothée*, V, 16-18, *Opera* LIII, p. 505 et ss.), Calvin s'exprime ainsi : « Saint Paul met deux espèces de gouverneurs d'Eglise. Il met ceux qui travaillent en la Parole, et ceux qui sont pour penser des mœurs, et pour veiller sur les dissolutions qui se peuvent faire, afin qu'il y ait quelque police, et que les gens ne soient point dissolus. Voilà doncques deux espèces d'Anciens que met ici Sainct Paul : il les appelle tous prestres ou Anciens » (p. 505). « Il y avait des Anciens qui n'estoyent point prescheurs, qui n'avoyent point l'office d'enseigner, ni d'anoncer la Parole de Dieu. Et de quoy servoyent-ils ? Ils avoyent regard sur les mœurs, afin d'admonester ceux qui failloyent, et de ne point souffrir les scandales publiques, afin d'avoir authorité, comme estans establis de la part de toute l'Eglise... l'Eglise leur donnoist superintendance. Or puisqu'ainsi est, qui est celuy de nous maintenant qui osera attenter contre l'ordre du Sainct Esprit ? » (p. 505). « Si on croyoit qu'il y eust un Dieu au ciel, il est certain qu'on seroit touché autrement, et qu'il y auroit quelque crainte : mais tous ceux qui vienent à l'encontre de ceste ordonnance, n'ont de religion non plus que des chiens. S'ils estoyent Turcs ou Juifs, on ne s'en esbahiroit point tant : mais ils sont pires que bestes brutes » (p. 506). « Doncques retenons ce qui nous est ici dit par sainct Paul, qu'il y a deux espèces d'Anciens, que Dieu pour bien gouverner son Eglise a voulu qu'il y eust des ministres qui annonçassent sa Parole, et qui fussent pasteurs ; après cela, qu'il y eust aussi gens quant et quant qui fussent pour gouverner ; et qu'on eleust et choisist ceux qui estoyent de vie bonne et saincte... Or pourra-on changer ce que Dieu a commandé comme une chose inviolable ?... Tenons donc ceci comme chose inviolable » (p. 506). « Qu'est-ce de l'ordre que nous tenons entre nous ? C'est comme un petit om

II

Ici nous sommes obligé, — non sans quelque surprise, — de poser une question qui va nous forcer à préciser toute une série d'idées : les Anciens étaient-ils les représentants de l'Eglise ? — Sohm dit : oui ; Rieker dit : non.

1. Sohm dit oui. Pour Calvin les Anciens représentent l'Eglise, tandis que pour Luther ils ne la représentent pas. Et voilà une des raisons pour lesquelles Luther est supérieur à Calvin. D'une façon plus générale, Luther n'a pas organisé les Eglises ; Calvin les a organisées. Ce fut son tort.

Nous lisons, à propos de Bucer et de Capiton : « *A une époque* où il n'était pas encore (*noch*) question de gouvernement ecclésiastique par le prince, l'Eglise réformée, au nom de ses principes (*grundsätzlich*) a réclamé le gouvernement des choses extérieures de l'Eglise par l'Etat [1]. » — Sohm oublie de bien spécifier que par « réformée » il entend et ne peut entendre que Zwingli ! Il oublie ensuite que les idées de Bucer et de Capiton ont été exprimées en 1531, 1534, 1535, tandis que l'appel de Luther au prince électeur est de 1526, et même son appel à la Noblesse allemande de 1520 ! — Sohm oublie enfin que les projets de constitution de François Lambert et d'Œcolampade, d'où le magistrat est exclu, sont de 1527, 1530. Voilà beaucoup d'oublis. Mais passons. Sohm reconnaît que Calvin, ici, intervient et réclame et obtient pour l'Eglise le droit d'excommunication [2].

C'est clair et vrai. N'est-ce pas l'idéal ? Pas du tout.

L'Eglise ne doit pas avoir de représentants, d'organes représentatifs. Zwingli les avait repoussés [3]. « La réforme de Zwingli correspond à l'essence de l'Eglise et au sens des Ecritures. Une assemblée peut être une Eglise, mais ne peut jamais représenter l'Eglise : l'idée de la représentation de l'Eglise est une idée rationaliste, païenne, mais pas chrétienne [4]. »

Cette idée rationaliste, païenne, pas chrétienne, est par surcroît l'idée « catholique ; elle vient du moyen âge, du droit naturel. » La gloire du luthéranisme est que de pareilles idées étaient chez lui impossibles. « Il est certain que toute

brage tant seulement de ce qui est ici déclaré. Si on vouloit examiner que c'est un Consistoire qui est entre nous, hélas ! combien s'en faut-il que nous n'ayons ceste perfection si grande, comme on l'a observée du temps des apostres ? Et toutesfois encore y en a-il (comme on le voit) à qui cela fasche... Or tant s'en faut qu'il nous faille reculer, que nous devons tascher plus tost de nous avancer, cognoissans qu'il y a encores longue distance entre nous et l'ordre qui a été prattiqué du temps des apostres. Et ainsi prions Dieu qu'il nous conferme tellement qu'il réside au milieu de nous, et que plus tost il améne les choses en meilleur estat, pour approcher tant mieux de la règle de sa Parole, que de reculer un seul pas, veu que nous sommes encore, non point au milieu du chemin, mais qu'à grand'peine avons-nous commencé, pour en bien dire » (p. 507).

1. Sohm, I, p. 653. — 2. *Ibid.*, p. 653.

3. Je ne puis admettre le sens que Sohm donne à une déclaration de Zwingli, et sur laquelle il appuie son affirmation. Mais peu importe.

4. Sohm, p. 638, n. 11 : « Eine Versammlung kann die Kirche sein, aber niemals die Kirche vertreten. .. *Die Idee der Kirchenvertretung ist eine rationalistische, heidnische, keine christliche.* »

représentation dans toute action vraiment chrétienne (dispensation de la Parole, administration de l'Eglise au sens luthérien) est impossible [1]. »

Et ce n'est pas l'honneur du calvinisme d'avoir parlé de représentation ecclésiastique. Calvin a été catholique. « Calvin comme Zwingli portait complètement en lui l'esprit du moyen âge [2]. »

Tout cela serait vraiment effrayant si, avant de nous séparer de Sohm, nous ne pouvions pas dire quelques mots d'un troisième écrit, dans lequel il a précisé ses idées [3]. Il y use naturellement de ses formules à la fois violentes et imprécises, que l'on n'est pas sûr toujours de comprendre, et qui quelquefois paraissent être clairement incompréhensibles. Mais cela vient sans doute de ce que nous avons des définitions différentes, absolument différentes, pour les mots Droit, Eglise, rapport du Droit et de l'Eglise. Du moment que nous ne parlons pas la même langue, comment nous comprendrions-nous ? — Bornons-nous à peu de remarques.

D'après Sohm les idées ecclésiastiques fausses, catholiques, moyenageuses remontent au christianisme primitif (*Urchristenthum*). Elles se trouvent à l'état « irréfléchi » chez saint Paul. Et ce fait est le point, dans le christianisme primitif, duquel devait nécessairement procéder le développement catholique [4]. »

Sohm déclare que l'idée d'une communauté organisée est une idée antichrétienne. Il n'y a que l'Eglise, la chrétienté.

Que s'est-il donc passé ? Au début il y avait l'assemblée autour de la Parole (*Versammlung um das Wort*), où régnait l'*anarchie pneumatique*. — Et puis il y avait l'assemblée eucharistique, qui n'était pas possible sans un certain ordre extérieur. Cet ordre est peu à peu devenu l'ordre ecclésiastique et catholique. « L'anarchie pneumatique », charismatique, était l'idéal. Luther s'y est tenu !

Nous n'enregistrons que cet aveu : « Cette organisation charismatique, parce qu'elle est dépourvue d'ordre juridique [? !] et de force extérieure organisatrice, est, il est vrai, incapable de surmonter une opposition quelconque. »

Alors.... Alors nous admirons la science et le talent de Sohm. Mais nous croyons qu'il parle une langue étrange et que, dans cette langue étrange, il a écrit un roman où il ne tient compte ni de la nature du droit, ni de la nature de l'Eglise, ni de la nature des hommes. C'est un roman à l'usage des anges, peut-être. Seulement le mot de Pascal revient : en matière ecclésiastique, quand on veut faire l'ange, on fait... le juriste. Et c'est ce qui est arrivé au luthéranisme.

L'intérêt de l'œuvre de Sohm reste psychologique. Il a mis en relief un élément de l'âme luthérienne, élément mystique et quiétiste qui, par voie de réaction logique et de complément nécessaire, a facilité l'existence, la coexistence de

1. « Für alles wahrhaft christliche Handeln (Wortverwaltung, Kirchenregiment im lutherischen Sinn) *Vertretung ist unmöglich.* » Sohm, p. 654. — 2. Sohm, p. 655, n. 67.

3. Rudolf Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Abhandlungen der Phil.-Histor. Klasse d. K. Sächs. Gesellsch. u. Wissenschaft. Bd. XXVII, H. 3, 1909. Voir la critique dans Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts* in den zwei ersten Jahrhunderten 1910, p. 120-186. — 4. *Ibid.*, p. 24.

l'autre élément juridique, extrême et coercitif. Luther a été quiétiste ; mais il était trop grand pour l'être autant qu'on le dit.

2. Mais si Sohm dit : oui, Rieker dit : non. Sans doute Rieker reconnaît qu'il combat l'opinion reçue, unanimement peut-on dire, par les auteurs les plus autorisés [1]. Heppe : « La communauté est une personne (*Persönlichkeit*) organisée et représentée par son presbytère [2]. » — Cunitz : « Les ministres et des Anciens, choisis comme représentants de l'Eglise, sont les organes par lesquels elle exerce ses droits [3]. » — Et Kampschulte, dont la pensée, nous dit-on, fait loi « presque sans exception pour les auteurs modernes » : « La souveraineté ecclésiastique gît pour Calvin dans la volonté générale de l'Eglise elle-même, c'est-à-dire de tous les membres qui la composent. La communauté organise sa vie ecclésiastique, préserve sa foi elle-même, et comme elle l'entend. Tandis que dans l'Eglise luthérienne la pensée du sacerdoce universel est un principe qui plane au-dessus de la constitution et qui a peu d'influence sur la construction de cette constitution, pour Calvin c'est le principe essentiel qui la supporte. ...Tout le gouvernement ecclésiastique repose... sur un fondement démocratique [4]. »

Rieker s'inscrit en faux contre tous ces auteurs et leur opinion commune. — Laissons de côté la question du sacerdoce universel, sur laquelle il a raison et ne considérons que la question du système représentatif. Calvin l'enseigne-t-il : oui ou non ?

Rieker est obligé de reconnaître que plusieurs passages de Calvin et d'au tres Réformateurs peuvent être interprétés dans le sens représentatif ; par exemple, lorsque Calvin dit que le Seigneur a donné (*contulit*) [5] le pouvoir des clefs à l'Eglise ; que les Anciens et les membres du Consistoire « représentent tout le corps de l'Eglise » (*repræsentant totum corpus ecclesiæ*) [6] ; ou lorsque a Lasco appelle ceux qui exercent des charges ecclésiastiques « comme la bouche et les mains (*veluti os ac manus*) de toute l'Eglise [7]. » — Seulement Rieker trouve ces expressions trop rares et trop générales pour servir de base à une théorie.

Nous répondrons d'abord qu'il ne s'agit pas ici de quelques expressions isolées et vagues, mais d'une pensée constante, manifestée par des déclarations extrêmement nombreuses. Le droit de l'Eglise d'élire ses ministres (pasteurs ou Anciens) est affirmé dans les nombreux textes que nous avons cités et auxquels il faut ajouter une série vraiment interminable. « Qui sont ceux qui ont le droict

1. « On a coutume aujourd'hui de se placer au point de vue de la représentation pour caractériser la charge et le droit des Anciens et du presbytère. Les Anciens sont les représentants, le presbytère est l'organe de la communauté. » Rieker, p. 134, 135.

2. Heppe, *Die presbyteriale Synodal-Verfassung der evangelischen Kirche in Norddeutschland*, 1868, p. 55. — 3. Cunitz, *Considérations historiques sur le développement du droit ecclésiastique protestant en France*, 1840, p. 42. — 4. Kampschulte, I, p. 268, 269. — 5. IV, I, 22. — 6. *Opera* XIV, p. 681.

7. Rieker, *Grundsätze reform. k. Verfassung*, 1899, p. 140.

d'élection [1] ? » — « Que les évêques soient esleus par des hommes ; nul de sain entendement ne le niera [2]. » — « Du premier commencement nul n'estoit receu mesmes au clergé sans le consentement de tout le peuple [3]. » — « La liberté a esté laissée longtemps au peuple que nul ne fust introduit sinon qu'il fust agréable à tous [4]. » — « La vocation d'un ministre est... quand celuy qui est idoine est créé avec consentement et approbation du peuple [5]. » — « Nous voyons que saint Paul avoit accoustumé de créer des ministres par le consentement et suffrages du peuple.... Il faut... que la liberté et le droict commun de l'Eglise ne soit en rien enfreint ou amoindri [6]. » — « Un ministre doit estre esleu ou par toute l'Eglise ou par les autres membres et gouverneurs [Anciens] [7]. » — « Ce n'est point de merveilles qu'il n'a pas beaucoup chalu [faire du souci] au peuple de maintenir son *droict* en ses élections [8]. » — « C'est autre chose de priver l'Eglise de son *droict* [9]. » — « Comment se pourront-ils excuser de ce qu'ils ont ainsi despouillé l'Eglise de son *droict* [10] ? » etc.

Il y a lieu de répondre ensuite : si l'Eglise a le *droit* d'élire ses ministres (pasteurs et Anciens), elle a un droit spécial, double, d'élire ses Anciens, car c'est à l'Eglise qu'appartient tout particulièrement l'exercice de la discipline ; or les Anciens sont nommés par l'Eglise pour exercer la discipline à sa place.

Dès 1537, dans les Articles : « Nostre Seigneur a mise *en son Eglise* la correction et discipline d'excommunication.... Les pseudos evesques ont ravy à *l'assemblée des fideles* et tiré à eux la cognoissance et puissance d'excommunication [11]. » Toute l'*Institution* répète et explique ce principe. « Le Seigneur a donné les clefs [12] à son Eglise, afin qu'elle eust la dispensation de ceste grâce pour nous en faire participans.... Pourtant en la communion des saincts, les péchez nous sont remis continuellement par le ministère de l'Eglise (*ipsius ecclesiæ*)... Ce bénéfice est donné à l'Eglise comme en garde (*hoc beneficium esse ecclesiæ proprium*), tellement que nous ne pouvons obtenir pardon de nos fautes devant Dieu, qu'en persévérant en la communion d'icelle [13]. » — « Jésus-Christ transfère pour l'advenir à son Eglise (*ad christi gregem*) le droict et superintendance qui avoit esté jusques alors en la synagogue des Juifs (*jus synedrii*) [14]. » — « Ce qui estoit donné à toute l'Eglise (*ecclesiæ quod suum erat*), les evesques l'ont usurpé à eux seulement [15]. »

Du reste nous possédons un document encore plus significatif. Ce sont les enfants eux-mêmes qui, par une question et une réponse du catéchisme sur « l'ordre et police » de l'Eglise, sont tenus de savoir tous par cœur ceci : L'Eglise est bien « reglée » si « on *députe* personnages [Calvin traduira en latin : *seniores*] pour veiller sur les scandales, qui pourroyent estre. Et que iceux, en *l'authorité de l'Eglise*, interdisent la communion à ceux [16].... »

1. IV, III, 11. — 2. IV, III, 14. — 3. IV, IV, 10. — 4. IV, IV, 11. — 5. IV, III, 15. — 6. IV, III, 15. 7. IV, III, 15. — 8. IV, IV, 10. — 9. IV, IV, 13. — 10. IV, V, 2. — 11. *Opera* X, p. 9. — 12. « La puissance des clefs est simplement la prédication de l'Evangile. » IV, XI, 1. — 13. IV, I, 22. — 14. 1559. IV, XI, 1. « La synagogue ancienne, et puis après l'Eglise, a eu des Anciens. » IV, XI, 6. — 15. IV, XI, 6. — 16. *Opera* VI, p. 133, 134.

Tout à l'heure nous disions : pas l'ombre d'un doute, voilà bien les Anciens (au sens particulier de ce mot). Faisant un pas de plus, nous pouvons maintenant ajouter : pas l'ombre d'un doute, les Anciens *représentent* bien l'Eglise, qui leur délègue sa souveraineté. La théorie du système représentatif est bien une théorie calviniste.

3. Dès lors, comment nous expliquer l'objection, la protestation d'un savant comme Rieker ? — C'est que, en réalité, Rieker ne conteste pas les textes. Il les laisse de côté, et à la théorie du système représentatif il se borne à opposer la théorie de la souveraineté divine. Il dit : « Calvin, à propos du gouvernement de l'Eglise, prend son point de départ non pas en bas, dans la communauté, mais en haut, au-dessus de la communauté. Ce qui lui importe, ce n'est pas que la communauté ait un organe de sa volonté, des représentants de ses intérêts, mais que le Christ, Seigneur de l'Eglise, ait des serviteurs, qui accomplissent sa volonté dans l'Eglise. Aussi les Anciens, comme les pasteurs, ont une charge indépendante, ordonnée de Dieu, sont des fonctionnaires de Christ, du Seigneur de l'Eglise.... [1] » A l'appui de cette théorie, Rieker cite des textes : « Dieu use du service des hommes les faisant comme ses lieutenants (*quasi vicariam operam*)... pour faire son œuvre par eux, tout ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument (*instrumento artifex*).... Il choisit d'entre les hommes ceux qu'il veut faire ses ambassadeurs (*in mundo legatione fungantur*),... qui représentent sa personne (*personam suam repræsentent*)[2]. » Certes ici nous ne contestons pas. Nous ne contestons pas que la théorie de la souveraineté divine ne soit très profondément calviniste. Loin de contester, nous remercions Rieker d'avoir mis ainsi en lumière ce qui est trop laissé dans l'ombre.

Seulement voici en quoi consiste l'erreur de Rieker. Il oppose, comme exclusives l'une de l'autre, deux théories (le système représentatif et la souveraineté divine), qui sont appuyées par des textes également nombreux, et qui, dans la pensée de Calvin, sont inséparables l'une de l'autre.

Rieker conclut : « Ce ne sont pas les membres de la communauté qui sont la source de laquelle découle l'autorité des charges de l'Eglise, mais le Christ, le chef de l'Eglise, qui a toute puissance. Ce n'est pas la communauté que représentent les pasteurs et les Anciens. » — Oui et non. Calvin a dit : les ministres « représentent la personne de Dieu » (*personam suam representant*) [3] ; et il dit également : les ministres « représentent le corps de l'Eglise » (*corpus ecclesiæ repræsentant*) [4]. L'un et l'autre ! Et ce n'est point là une de ces contradictions vulgaires dont les deux thèses, par leur choc irrésistible, font voler en éclat un système. C'est au contraire une de ces antinomies, — une de ces « contrariétés » — compréhensives et fécondes, si fréquentes dans le système de Calvin, qui constituent avec sa richesse son originalité. C'est tout particulièrement faute de comprendre la « contrariété », en face de laquelle nous arrivons, qu'on s'est tel-

1. Rieker, p. 141. — 2. IV, III, 1. — 3. IV, III, 1. — 4. *Opera* XIV, p. 681.

lement mépris sur la conception ecclésiastique de Calvin, comme sur la conception politique, celle-ci étant la conséquence logique et comme la copie exacte de celle-là. Pas plus dans l'Eglise que dans l'Etat, Calvin, en admettant l'autorité de la société religieuse ou civile, n'a entendu compromettre la souveraineté de Dieu, et, en maintenant la souveraineté de Dieu, n'a entendu supprimer l'autorité de la société.

Ainsi Calvin distingue entre les apôtres et les autres pasteurs. Pour les apôtres, il « faloit qu'ils fussent expressément et spécialement appelez de Dieu » ; mais les pasteurs « estoyent simplement éleus de l'Eglise [1]. » — Et même pour les apôtres, il dira ailleurs : « Après avoir prononcé qu'il avoit constitué Paul apostre des Gentils, Dieu veut toutesfois qu'il soit ordonné par l'Eglise [2]. »

Pour les pasteurs, Calvin explique que c'est Dieu qui leur « commet » leur charge et office, que celui-là seul qui est « appelé de Dieu, pourra dire qu'il a charge légitime [3]. » — Et cependant il ajoute immédiatement que Dieu veut que ceux qui doivent porter la Parole soient « élus et approuvez » ; il répète quelques lignes plus bas « éleus et approuvez », et il spécifie : « qu'ilz soyent éleus par moyen tel que Dieu approuve, et qu'il nous est monstré en sa Parole, car ceste règle-là est inviolable; » et encore : « appelez selon l'ordre de l'Eglise [4]. »

De même pour les diacres : ils sont élus eux aussi par des hommes. Mais en les élisant, les hommes ont à penser que les diacres « choisis » doivent être « comme les mains de Dieu [5]. » — Les diacres « sont éleus pour distribuer les aumosnes ; » et ils sont « comme officiers de Dieu [6]. » — C'est Dieu qui les « honore de les appeler pour avoir le soin des povres, » — et ce sont des hommes « qui ont la charge de les élire [7]. »

D'une façon générale, diacres, anciens, pasteurs doivent être « ordonnez au nom de Dieu. » Et c'est ce qu'oublient ceux qui les ordonnent : « Quelquefois on se voudra pleinement moquer de Dieu, qu'on y mettra gens à la volée [8]. »

Ainsi nulle part la vocation divine ne supprime la vocation humaine, pas plus que la vocation humaine ne supprime la vocation divine. Elles se combinent. Pas plus, selon une comparaison de Calvin, qui restera chère aux calvinistes, que la paternité de Dieu ne supprime la génération humaine, ou que la génération humaine ne porte atteinte à la paternité divine. En réalité celle-ci seule est vraie [9].

Et enfin le droit de l'Eglise est tellement incontestable, c'est tellement l'Eglise qui est la source d'où découlent tous les ministères, que s'il y a du désordre, si les ministères sont faussés, pervertis, l'Eglise a le droit de tout supprimer

1. *Commentaires.* Actes des apôtres, I, 23. — 2. IV, III, 14. — 3. « Quand un homme est commis de Dieu pour pasteur. » *Opera* LIII, p. 97. Sermon VIII sur la première à Timothée. — 4. Sermon sur la première à Timothée, I, 1-2. *Opera* LIII, p. 7, 8. — 5. *Ibid.*, p. 290. — 6. *Ibid.*, p. 292. — 7. *Ibid.*, p. 296-301. — 8. *Ibid.*, p. 290.

9. Les hommes n'ont qu'un seul père « mesmes au regard du corps », à plus forte raison quant à leur âme. « Quand nous disons que ceux qui nous ont engendrez selon la chair sont nos pères, c'est une façon de parler impropre. » Il faut seulement savoir « comment c'est que Dieu est nostre Père, et comment les hommes le sont. » *Opera* LIII, p. 14.

et de tout restaurer : « Quand nous oyons que ceux qui, ayans charge en l'Eglise, ne font pas leur devoir, et sont en mauvais exemple, doyvent estre déposez de leur office, et qu'on doit mestre d'autres en leur place : l'Eglise doit prendre ceste charge [1]. »

Souveraineté divine et représentation ecclésiastique : l'autorité vient de Dieu, la charge vient de l'Eglise.

4. Nous voilà au centre, au cœur de la pensée ecclésiastique de Calvin, de la pensée, je le répète, qui régit tout son système ecclésiastique et tout son système politique. — Il importe de bien montrer que cette pensée, nous, hommes du vingtième siècle, nous ne la lui prêtons pas gratuitement : c'est ainsi que les calvinistes les plus authentiques ont compris Calvin, les publicistes politiques (nous le verrons plus tard) et les publicistes ecclésiatiques. Il nous suffira d'en citer un, le célèbre Claude. Je résume ses explications. On dirait qu'il a lu Rieker, tellement il le réfute, et Kampschulte tellement il le complète.

« Le ministère considéré en soy mesme est d'établissement divin, immédiatement, au lieu que les personnes qui y sont élevées y sont élevées par le moyen des hommes, et que si leur vocation est divine, comme elle l'est en effet, elle ne l'est que médiatement, car ce sont les hommes qui les y appellent encore qu'ils le fassent en l'autorité de Dieu [2]. »

L'Eglise fait donc les ministres. « Ce n'est pas l'Eglise qui dépend du ministère, mais c'est le ministère au contraire qui dépend de l'Eglise :... elle précède les pasteurs [3]. »

Comment ? L'Eglise est créée par Dieu, qui s'est servi du ministère extraordinaire des apôtres, des évangélistes et a fait naître ainsi la foi. « Car c'est la foy qui fait et qui fera toujours l'Eglise. » Or ce ministère extraordinaire des apôtres est en réalité « perpétuel ». Le Nouveau Testament nous conserve leur prédication. « C'est leur véritable chaire et siège apostolique, » du haut duquel ils nous parlent toujours. « C'est l'Ecriture, la voix des apôtres, ou pour mieux dire la voix de Jésus-Christ, qui parle par les apôtres, qui fait tout [4]. »

Voilà l'Eglise fondée par Dieu, et moyen de grâce. — Mais voici l'Eglise société. « L'Eglise estant une société que Dieu a convoquée [par ses apôtres, sa Parole, etc.], il luy a donné, par cela mesme qu'il l'a formée, un droit suffisant, plein et entier, d'employer tous les moyens qui peuvent ayder à sa conservation, ...entre lesquels celui du ministère est sans doute très considérable [5]. » — Ainsi « le ministère ordinaire est un droit qui appartient à la vraye Eglise, et dont elle ne sauroit jamais estre dépouillée [6]. »

A deux conditions : 1° Que l'Eglise soit fidèle. « Le ministère légitime est postérieur à la vraye Eglise.... La vraye Eglise fait que le ministère soit légitime [7]. » — 2° Que l'Eglise, ce soit toute l'Eglise. Car Dieu n'a pas promis qu'une partie

1. *Commentaires*. Actes des apôtres, I, 21. — 2. Claude, *La défense de la Réformation contre le livre intitulé : Préjugez legitimes contre les calvinistes*. 1673, p. 340. — 3. *Ibid.*, p. 341. — 4. *Ibid.*, p. 341, 342. — 5. *Ibid.*, p. 343. — 6. *Ibid.*, p. 342. — 7. *Ibid.*, p. 344.

de l'Eglise serait toujours fidèle. Il y a eu des époques où tout le corps des pasteurs, des prêtres était infidèle (Claude reprend une idée de Calvin). Mais dans toute l'Eglise, bien que les méchants soient mêlés aux justes, « nous sommes pourtant assurez par les promesses de Dieu qu'il y aura toujours, dans ceste profession exterieure, de vrays fidèles [1]. » — Et alors Claude rappelle saint Augustin, qui pensait aux « vrays fidèles », au « froment de Dieu », au « bon grain », aux « bons poissons », et disait : « Les sacremens ne sont point aux pasteurs, ni la puissance des clefs, ni celle de lier ni de délier, ni aucune des fonctions de leur ministère, mais tout cela est à l'Eglise : c'est elle qui baptise quand les pasteurs baptisent [2], etc. »

Conclusion : « Comme dans la société civile, c'est la nature et non le magistrat qui unit les hommes, et ensuite les hommes estant unis en société, le magistrat est produit par la raison de l'ordre, et par la nécessité de la conservation de la société, de telle sorte que c'est la société qui produit le magistrat, et non le magistrat qui produit la société, — icy de mesme la foy et la grâce assemblent les hommes dans une société religieuse, ce sont elles qui font l'Eglise et puis le ministère naist ensuite, par la raison de l'ordre, et pour aider à la conservation de l'Eglise, et ainsi naturellement c'est l'Eglise qui produit le ministère ordinaire, et non le ministère ordinaire qui produit l'Eglise [3]. » — « Cela fait voir évidemment que le corps des fidèles, et non seulement celuy des pasteurs, est la légitime source des vocations [4]. » — « Lorsqu'un peuple fidèle n'a point de pasteurs... il est certain qu'il peut seul et immédiatement par luy mesme conférer la vocation. Car la vocation procède de la société, non en tant qu'elle a des pasteurs, mais en tant qu'elle est société, je veux dire en tant qu'elle est un corps de fidèles unis en communion de foy, de piété et de justice [5]. »

Quel langage calviniste, et quel langage moderne ! — Moderne à la fois parce qu'il répond aux aspirations modernes légitimes, et parce qu'il corrige les aspirations modernes dangereuses. Sans doute, peu à peu, beaucoup de calvinistes ont négligé l'élément objectif de l'Eglise, — l'Eglise institution, moyen de grâce, — pour insister surtout, presque uniquement, sur l'élément subjectif, — l'Eglise société des fidèles ; — ils ont négligé l'autorité souveraine de Dieu pour ne faire des ministres que les représentants de l'Eglise.... L'équilibre a été rompu. Mais ce n'est pas la faute de Calvin.

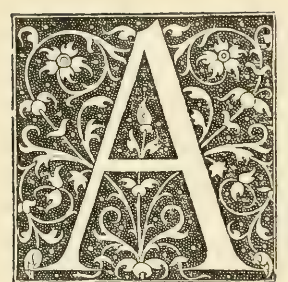
1. Claude, p. 348. — 2. *Ibid.*, p. 349.

3. *Ibid.*, p. 341. « Dans la société civile la première chose qu'il faut concevoir c'est que la nature fait des hommes ; ensuite on conçoit qu'elle les unit et les assemble, et enfin, de leur union, qui ne peut subsister sans ordre, procède la magistrature. Il en est de même dans la société religieuse. La première chose que la grâce fait c'est de produire la foi dans le cœur des hommes ; puis ayant fait des fidèles, elle les unit, et forme entre eux une communion mutuelle, et parce que leur communion ne doit pas estre sans ordre, et sans gouvernement, de là naist le ministère », p. 344. — 4. *Ibid.*, p. 355. — 5. *Ibid.*, p. 359.



TROISIÈME PARTIE

A Genève.



SSISTONS maintenant à la fondation du Consistoire genevois.

Au début de la Réformation, l'Etat de Genève, comme les autres Etats protestants en Allemagne et en Suisse, avait accaparé le pouvoir spirituel, et ce qui florissait, c'était la césaropapie. Sur ce fait il ne peut y avoir, il n'y a aucun doute : c'est le point de départ [1].

Le premier essai de résistance, « les premiers symptômes d'une divergence de vue [2], » datent de Calvin, dès son arrivée : « Lui seul avait des convictions assez enracinées, était doué d'un caractère assez énergiquement trempé, pour ne pas reculer devant l'entreprise audacieuse de lutter, lui, étranger et sans appui, contre les autorités établies par le suffrage populaire et armées des pouvoirs les plus étendus [3]. »

La lutte ! Une lutte aux péripéties quelquefois dramatiques, qui se concentre sur ce point : l'excommunication, c'est-à-dire la discipline, c'est-à-dire l'autonomie du Consistoire, c'est-à-dire l'indépendance de l'Eglise ; une lutte avec trois dates principales : 1537, les Articles ; 1541, les premières Ordonnances ; 1561, les Ordonnances définitives.

I

Les *Articles* du 16 janvier 1537 disent :

« Nostre Seigneur a mis en son église la correction et discipline d'excommunication par la quelle il az voullu que ceux qui seroyent de vie déordonnée et

1. « On peut considérer comme le point de départ de l'ingérence de l'autorité civile dans les affaires de l'Eglise la décision rendue le 30 juin 1532, qui enjoignait au clergé de prêcher l'Evangile sans mélange d'inventions humaines. » (A. Roget, *L'Eglise et l'Etat à Genève, du vivant de Calvin*, 1867, p. 8, n. 1. — *Jean Calvin*, II, p. 112.) « Aussi peut-on dire hardiment que Genève navigua pendant quelques années en pleine *césaropapie.* » (A. Roget, *Ibid.*, p. 10.) — 2. *Ibid.*, p. 12, 13.

3. « Calvin dut subir à Genève, surtout au début, beaucoup plus de choses qu'il n'en imposa ; son activité dans notre ville fut essentiellement une *lutte.* » A. Roget, *Ibid.*, p. 7. « Calvin n'aura pas de repos jusqu'à ce qu'il ait obtenu pour l'Eglise le droit d'excommunication, et cette question sera pendant vingt ans une source de discussions et de conflits toujours renouvelés, parce qu'au fond elle implique la question de la suprématie... en matière spirituelle. C'est là ce qu'il répugne au pouvoir civil de concéder et en fait jamais il n'y consentira franchement. » Choisy, *La théocratie à Genève du temps de Calvin*, p. 30, 31.

indigne d'ung crestien, et qui mespriseroyent, après avoyr esté admonestez, de venir à amandement et se réduire à la droicte voye fussent dèjectez du corps de l'esglise et, quasi comme membres pourriz, couppès jusqu'à ce qu'ils revinssent à resipiscence, recognoyssant leur faulte et paoureté. » — Cette discipline a été corrompue par les « pseudo-évesques », qui l'ont « ravy à l'assemblée des fidèles, et tiré à eux. » Il serait expédient « quelle futz remise sus en l'esglise, et exercée selon la reigle que nous en avons en l'escripture. » En conséquence les *Articles* demandent au Conseil : « que vostre playsir soyt ordonner d'eslire certaynes personnes de bonne vie et de bon tesmoignage entre tous les fidèles, ...les quelz estans départis et distribués en tous les quartiers de la ville, ayant l'oil sus la vie et gouvernement d'un chascun et s'il voyent quelque notable vice à reprendre en quelque personne, qu'ils en communiquent avecq quelcung des ministres pour admonester quicunque sera celluy lequel sera en faulte et l'exorter fraternellement de se corriger [1]. »

Telle est l'origine, le germe du Consistoire calviniste, réunion de pasteurs, et d'anciens, c'est-à-dire de laïques pris « entre tous les fideles. »

La césaropapie proteste. Le 25 octobre 1537, le Conseil, en un style peu clair, enjoint aux prédicateurs une grande modération, et se réserve le droit de s'enquérir des suspects [2]. — Le 4 janvier 1738, la résolution est péremptoire : « Est arresté que l'on ne reffuse la sène à personne [3]. » Quelques semaines après, Calvin, écrivant à Bullinger, parle de sa « très malheureuse condition, » des « efforts des méchants » et avoue sa défaite : « A mon avis nous n'aurons pas une Eglise durable (*diuturnam*), tant que la vieille, c'est-à-dire l'apostolique discipline ne sera entièrement restaurée.... *Nous n'avons pas encore pu obtenir* (*extorquere :* l'effort a été grand, mais vain) *que le pur*, *le saint exercice* (*observatio*) *de l'excommunication fut remis en usage* [4]. » — Trois mois après, Calvin et Farel, prenant le bâton de l'exil, sortirent de Genève. La césaropapie triomphait. Les successeurs pusillanimes des Réformateurs déclarèrent, le 3 décembre, qu'ils administreraient la Cène « selon l'ordonnance qu'il plairaz az Messieurs de fère [5]. » — Pour plus de servilité ils enlevèrent de la liturgie les formules qui avaient pu gêner les communiants indignes [6]. — Pendant ce temps, Calvin battait en retraite ; mais, défendant pied à pied ses principes, au Synode de Zurich (fin avril 1538) il présentait des articles de paix (*ad pacem restituendam*). L'article VI concernait l'affermissement de la discipline. Lui et Farel ajoutaient :

1. *Opera* X^{a}, p. 9, 10.

2. Registres du Conseil, 5 octobre 1537, Vol. 31, p. 69 : « dire aux prescheurs que de la Cène qu'il la annunce, exortant le peuple, sans getter hors de chemin (?) ; séans seroit demandès les suspiconnez pour enquérir sur eulx. » *Annales*, p. 215.

3. Registres du Conseil, Vol. 31, p. 146^{v}. *Annales*, p. 220.

4. *Opera* X^{b}, p. 154. 21 fév. 1538. Calvin à Bullinger. — « Les Conseils n'avaient pas voulu se dessaisir de ce droit important. Ils suivaient en cela l'exemple de Berne et des cantons suisses, où le magistrat commandait en maître à l'Eglise. » Choisy, *La théocratie à Genève du temps de Calvin*, p. 30.

5. *Annales*, p. 239. R. d. C., 37, p. 224. Voir *Jean Calvin*, II.

6. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, V, n° 765, p. 219, n. 19.

« Nous désirons beaucoup de choses, qu'il n'y a pas d'espoir d'obtenir en ce moment. » Ils bornaient donc leurs demandes au strict nécessaire : « Que le vrai (*germanus*) usage de l'excommunication soit rétabli selon le mode que nous avons indiqué : c'est-à-dire que le sénat élise, dans les divers quartiers de la ville, des hommes probes et dévoués, auxquels le soin incombe avec nous [1]. »

La première phase de la lutte était terminée.

II

1. Nous savons ce que Calvin trouva à Strasbourg : Bucer et Capiton, et l'organisation introduite par Bucer en 1531, le « Convent ecclésiastique » nommé par le magistrat, avec ses sept pasteurs et vingt-et-un curateurs paroissiaux (*Kirchspielpfleger*). Mais aux observations présentées plus haut, il faut encore ajouter celle-ci : Bucer était fort occupé ailleurs ; les bourgeois ne voulaient pas de ce joug et le magistrat soutenait peu les pasteurs, estimant cette discipline inutile ou dangereuse [2]. — Ainsi d'un côté de graves défauts dans la théorie ; de l'autre côté de plus grandes lacunes encore dans la pratique.

Aussi ne sommes-nous pas étonné de constater que ce qui ressort de la correspondance de Calvin à ce moment, c'est la nécessité et l'absence générale de la discipline. Rendant compte de ce qui s'est passé au colloque de Francfort, Calvin écrit à Farel (en mars 1539) : « Lorsque la conversation tomba sur la discipline, Philippe [Mélanchthon] soupira, comme les autres. Car il est plus facile de mener deuil sur le lamentable état de l'Eglise à cet égard, que de l'améliorer. Ne pensez pas que vous seuls soyez tourmentés à ce sujet. Tous les jours il y a ici, un peu partout (*passim*), des faits qui devraient exciter chacun à chercher un remède. Un pasteur probe et savant vient d'être expulsé d'Ulm, avec une grande ignominie, parce qu'il ne pouvait plus supporter la corruption.... Les choses que l'on mande d'Augsbourg ne sont pas du tout plus réjouissantes. Désormais on va se faire un jeu de chasser de leur poste les ministres et de les envoyer en exil, et il n'y a aucun moyen de remédier à ce scandale, parce que ni le peuple ni les princes ne veulent distinguer le joug du Christ de la tyrannie du pape [3]. »

Et il en est à Strasbourg même comme dans les Eglises allemandes. Capiton n'est pas moins désespéré que Mélanchthon. « Capiton, continue Calvin, atteste les dieux et les hommes que l'Eglise est perdue, si on ne lui porte prompt secours. Et comme il ne voit pas d'issue il désire la mort [4]. » « Quelles tempêtes,... » s'écriait Capiton lui-même : on veut restreindre le rôle des pasteurs à la prédication. « On ne tient aucun compte des paroles du Christ :... dis-le à l'Eglise.... La restauration de la discipline est chose difficile, répugnant à nos Eglises, odieuse à la chair et au sang [5]. » — Voilà où l'on en était.

1. *Opera* X[a], p. 191-192. — 2. T. W. Roehrich, *Geschichte der Reformation im Elsass*, II, p. 36. — 3. *Opera* X[b], p. 331. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, p. 226, 227. Capiton à Farel.

Calvin résumait la situation en ces mots : « Les notres[1] *s'efforcent* d'établir la discipline, avec une grande énergie, *mais en dissimulant*, de peur que les méchants, en étant avisés, ne s'opposent aux débuts. *Si* l'on constitue ici un ordre tolérable, ce sera une bonne voie tracée pour que vous y passiez [la lettre est adressée à Farel], au cas où, à la première réunion, elle serait demandée par la réunion unanime des frères[2]. »

« Des efforts; ...en dissimulant.... Si.... » « Cachons-nous », dit Mélanchthon. Et Capiton, croyant l'Eglise perdue, demande la mort[3].

Et alors, c'est Calvin qui relève tous ces courages abattus[4]. « Si notre vocation est du Seigneur... le Seigneur nous bénira.... Tentons tous les remèdes ; s'ils échouent, n'en continuons pas moins jusqu'au dernier souffle[5]. »

Il introduisit donc la Discipline dans sa communauté. Il interdit la Cène à une certaine « peste ». « J'ai mes combats, et certes pénibles (*ardua*) ; ils m'exercent, mais ils ne m'écrasent pas[6]. » — « Jusqu'ici beaucoup avoient l'habitude de se présenter à la Cène témérairement. Mais pour la communion de Paques[7] je signifiai que nul ne serait admis par moi à moins d'en avoir demandé d'abord l'approbation. » A la discipline de l'excommunication, il ajoute ce qu'il appelle l'examen, une sorte de confession calviniste, dont nous avons parlé[8]. — La première Eglise française était « dressée » et elle allait servir de modèle à toutes les Eglises de France.

2. Aussi quand l'heure du retour à Genève sonna, Calvin était décidément prêt. Il posa ses conditions et la première[9] fut qu'on lui promît « de tenir la discipline, » c'est-à-dire d'avoir un « Consistoire ordonné » et par conséquent des Anciens[10].

1. Les pasteurs de Strasbourg selon M. Herminjard, *Correspondance*, etc., V, 144, n. 13. — 2. *Opera* X^b, p. 279. — 3. Mars 1539. *Opera* X^b, p. 331.

4. On ne se trompera pas sans doute si l'on pense retrouver l'influence de Calvin dans deux documents, présentés l'un par Mélanchthon et l'autre par Bucer au Colloque de Ratisbonne, et insérés par Calvin dans ses *Actes de Ratisbonne* (1541). Mélanchthon, tout en s'exprimant à sa façon sur le rôle du magistrat, ajoute : « Que les jugements [sur les mœurs] soyent commis aux esleuz, qui seront en certain nombre, gens graves, sçavans, et équitables, etc. » (*Opera*, V, p. 624.) Et Bucer : « Il sera donques besoing d'y [à ce ministère des clefz] ordonner personnages, plusieurs en nombre, de bonne gravité, et ayans bonne prudence spirituelle, et qu'on les eslise de tous les estatz de l'Eglise, tellement que cette puissance ne soit point par devers un seul. » — Un peu plus loin Bucer dit : « Saint Paul en nommant les gouvernementz, ne parle pas tant seulement des ministres, mais de ceulx qu'on eslisoit de tout le corps de l'Eglise, pour avoir regard sur les meurs. » (*Ibid.*, p. 638, 639.) Et cela ressemble fort au passage que nous avons cité du Commentaire de Calvin sur les Romains (1539). — « Sur plusieurs points (examen des ministres, catéchisme, consistoire) on ne saurait méconnaître une ressemblance entre les réformes proposées à Ratisbonne par Bucer et Mélanchthon et les Ordonnances de Calvin. » (Kampschulte, I, p. 391, n. 2.) A Ratisbonne, Calvin avait causé avec Mélanchthon et Bucer, et il est facile de deviner celui qui avait poussé les autres.

5. *Opera* X^b, p. 331. — 6. A Farel, 1539. *Ibid.*, p. 339. — 7. 29 mars 1540, *Opera* XI, p. 31. — 8. Voir *Jean Calvin* II, p. 412. — 9. L'autre était de « tenir catéchisme. » Discours d'adieu aux ministres. *Opera* IX, p. 894. — 10. « Calvin, dit la *Vie* par N. Colladon, protesta de n'accepter point la charge de ceste Eglise, sinon qu'il y eust Consistoire ordonné et discipline ecclésiastique convenable, pour ce qu'il voyoit que telles brides estoyent nécessaires. » *Opera* XXI, p. 64.

Même avant son retour, une première tentative est faite, 5 avril 1541, par Viret, son ami, son correspondant, qui voudrait lui préparer les voies. « Afin qu'il est besoing fère plusieurs remonstrances à plusieurs que vive mal, aussi des causes de mariage, ordonné qu'il soit érygé un Consistoyre, lequel se debvra tenyr tous les jeudiz, et qu'il soient présent deux du Petit Conseyl et deux du Grand et un secrétaire [1]. » — Mais la césaropapie genevoise ne montrait aucun empressement à laisser entamer ses prérogatives [2]. — Le vendredi 8, l'affaire est renvoyée « az une aultre foys [3]. » Le samedi 23, l'affaire est renvoyée « selon les affères que surviendront [4]. » — Le mardi 17 mai, l'affaire est renvoyée « à laz venue de noz ambassadeurs estant a Basle [5]. » — Et lorsque Calvin arrive, rien n'est fait. Il dut « tout recommencer comme à nouveau [6]. »

Rentré à Genève le 10 septembre, il se présente devant le Conseil dès le surlendemain, le 13, et prie « mectre ordre sur l'Eglise. » « J'ai exposé au Conseil, raconte-t-il lui-même, que l'Eglise ne peut subsister, si on ne constitue une certaine police (*regimen*), telle qu'elle est prescrite par la Parole de Dieu et qu'elle fut observée dans l'ancienne Eglise [7]. » Séance tenante, le Conseil décide : « Quant aux Ordonnances sus l'Eglise et Consistoyre, az esté résoluz que l'on doybje suyvre apprès icelles fère [8]. » Une commission est nommée pour avoir « conférence » avec les prédicants.

Cinq conseillers, sur six [9], sont dévoués à Calvin, et les trois prédicants [10] partagent ses idées. Le Réformateur a de l'espoir : « Quelque chose sera sans doute obtenu [11]. »

En quatorze jours [12], dit Calvin à Bucer (en treize, exactement), c'est-à-dire le 26 septembre, le projet de la Commission est terminé et déposé. Les Ordonnances « hont esté lisues [13]. »

Mais, n'osant lui résister en face (« le peuple, avait dit Calvin, est en somme consentant *plebem habemus utcunque obsequentem*... mais il y a beaucoup de vice

1. *Annales*, p. 277. R. d. C., mardi 5 avril 1541, Vol. 35, p. 145v.

2. Elle en avait montré moins encore, le 13 janvier 1540, lorsque, par une ouverture assez curieuse, Berne lui conseilla d'ériger un Consistoire ou Cour spirituelle. Les Genevois avaient répondu : « Pour ce que n'avons pas grand pays ny terres, des choses spirituelles la cognoyssance s'en fayt en Conseil estroyt, ayant convoqués avecq eulx les sieurs prédicants. » (R. d. C., Vol. 34, f. 127.) Et cependant il est très probable que le Consistoire à la mode bernoise, et tel qu'il existait, par exemple, à Gex et à Ternier, « était entièrement dépendant de l'autorité des baillis et n'avait d'autre analogie, que celle du nom, avec l'institution que Calvin parvint à établir à Genève. » A. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, II (1873), p. 3, n. 1. — Genève était encore plus césaropapiste que Berne.

3. *Annales*, p. 277. R. d. C. Vol. 35, p. 148. — 4. *Ibid.*, p. 278. R. d. C. *Ibid.*, p. 173. — 5. *Ibid.*, p. 279. R. d. C., Vol. 35, p. 207. — 6. A Myconius, 14 mars 1542. *Opera* XI, p. 377. — « Il fallut donc commencer par ce commencement (*principio hinc fuit inchoandum*) que des Ordonnances ecclésiastiques fussent rédigées, » à N., janvier 1542. — *Opera* XI, p. 363. — 7. 16 sept. 1541, à Farel. *Opera* XI, p. 281.

8. *Annales*, p. 282. R. d. C., Vol. 35, p. 324. — 9. C'étaient Claude Pertemps, Ami Perrin, Claude Roset. Jean Lambert, A. Porral et Jean Balard. Le choix de ce dernier, resté bon catholique, était curieux.

10. Les ministres étaient donc Calvin, Viret et les trois pasteurs restés en exercice. — 11. *Opera* XI, p. 281. — 12. Autre part Calvin dit en vingt jours, « *intra viginti dies formulam composuimus* » (*Opera* XI, p. 363, janvier 1542). On ne voit pas trop comment il compte. — 13. *Annales*, p. 283. R. d. C., Vol. 35, p. 339.

et dans la tête et dans le cœur »), quelques ministres étaient allés voir les conseillers en particulier[1], et leur disaient « de ne pas jeter à leurs pieds ce qu'ils avaient dans la main, de ne pas abdiquer le pouvoir que Dieu leur avait confié[2]. » Nos césaropapes n'avaient vraiment pas besoin de la perfidie de ces serpents tentateurs. Aussi plusieurs membres du Conseil témoignent d'une nonchalance significative. Ils ne se montrent pas « obéyssant az comparaystre pour adviser sur les dictes ordonnances. » Il faut que « encore de rechief soient demandés, avec demande, sus le serment, » et que « remonstrances » soient faites « à ceux que ne sont comparus[3]. » Le lendemain, 29 septembre, on « suyvit az lyre aulchongs articles des ordonnances, » et ont été « les ungs acceptées, les aultres rejectées[4]. » — Le 15 octobre il n'y a pas encore de réponse définitive. « Et cela ne me déplait pas, écrit Calvin, qu'ils soient un peu lents ; nous espérons que ce qu'ils nous accorderons sera d'autant plus assuré[5]. » Optimisme méritoire! Le 26 octobre on « suyvyt apprès az adviser sus le Consistoyre[6]. » Et le 3 novembre on arrive « jusque aut but[7]. »

Les ministres avaient désiré avoir connaissance des modifications (des « réparacions », dit le procès-verbal du 9 novembre), apportées au projet de la Commission. Ce désir, naturel, est vertement repoussé : « az eulx n'appartient les revoyer ; et il est décidé que le même jour (9 novembre), le texte sera soumis aux Deux-Cents[8].

9 novembre 1541 (Séance des Deux-Cents). « Liseu les Ordonnances de l'esglise. Unq sindique doive assister au Consistoire[9]. » Bonivard le dit : « Et fut drécé ainsy: Que des quattre sindiques, l'un seroit *tousjours* juge du Consistoire et le chef[10]. » Voilà bien le cri du cœur... de la césaropapie. — Calvin confirme dans sa lettre : « A cela un des syndics préside[11]. »

Les Ordonnances, sous cette forme, sont acceptées, — « sont estés passées », — par le Conseil général, le dimanche 20 novembre, « sans contredicte » ; le 24, les prédicants sont « advertys » du fait[12], et le 25 on leur communique le double des Ordonnances, ainsi qu'« aux députés au Consistoyre[13]. » Ils auront à prêter serment.

Ce fut le 6 décembre 1541 que le Consistoire siégea pour la première fois[14].

Nous possédons : 1° le projet sorti des mains de la Commission, 2° les annotations, faites au cours de la discussion dans le Conseil, de la main du secrétaire, 3° le texte définitif, officiel, après une dernière revision du Conseil. La comparaison de ces textes, surtout du premier et du dernier, est instructive[15].

1. Nov. 1541, à Farel. *Opera* XI, p. 322. 2. A Myconius, 14 mars 1542. *Opera* XI, p. 37[illegible]. 3. R. d. C., Vol. 35, p. 341v. A. Roget, *Histoire*, II, p. 5. — 4. *Annales*, p. 283. R. d. C. *Ibid.*, p. 346. — 5. A Bucer, 15 oct. *Opera* XI, p. 298. — 6. *Annales*, p. 285 R. d. C. Vol. 35, p. 370. — 7. *Annales*, p. 285. *Ibid.*, p. 378. — 8. *Annales*, p. 286. *Ibid.*, p. 384v. — 9. Les *Annales* (p. 286) disent : « Il ne suit point de procès-verbal d'une séance des 200. » — Mais cette séance se trouve indiquée R. du C. Vol. 35, p. 406.

10. Bonivard, *De l'ancienne et nouvelle police de Genève* (De la police ecclésiastique), éd. Fick, p. 154. — 11. Ad hæc unum fere ex ipsis syndicis præsidere. *Opera* XIV, p. 679. — 12. *Annales*, p. 287. *Ibid.*, p. 410v. — 13. *Ibid.* — *Ibid.*, p. 412. — 14. A. Roget, *Histoire*, etc., II, p. 21. — 15. *Opera* Xa, p. 15 et n. 1. Cornelius, *Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit* [illegible]

« Comme ceste esglise est disposée, il seroit bon d'en eslire deux du Conseil estroict, quatre du Conseil des soixante et six du Conseil des deux cens, gens de bonne vie et honeste, sans reproche et hors de toutte suspection, sur tout craignans dieu et ayans bonne prudence spirituelle. Et les fauldra tellement eslire qu'il y en ait en chacun quartier de la ville, affin d'avoir l'œil par tout.

» La manière de les eslire semble estre bonne tellement que le Conseil estroict advise de nommer les plus propre qu'on pourra trouver et les plus suffisans, et, pour ce, faire appeller les ministres pour en communiquer avec eulx, puys qu'ilz présentent ceulx qu'ils auront advisé au Conseil des deux cens, lequel les approuvera. S'il les trouve dignes, qu'ilz facent serment particulier dont la forme se pourra facillement dresser. Et au bout de l'an, après avoir esleu le Conseil, qu'ils regardent s'ilz les deveront continuer ou changer. Combien qu'il ne seroit expédient de les changer souvent sans cause, quant ilz se acquiteront de leur debvoir fidellement [1]. »

Grande, immense était la part faite au magistrat, au pouvoir civil. C'était lui qui choisissait, seulement il est vrai, après avoir fait « appelé les ministres pour en communiquer avec eux ; » ce qui garantissait, au moins en une certaine mesure, l'influence et le droit de l'Église. Mais ce qui était plus grave, c'est que seuls des conseillers, des membres du gouvernement étaient éligibles. Et toute intervention de l'Eglise, toute simple approbation, comme tout veto, étaient passés sous silence, absolument.

Cependant le césaropapisme genevois trouva que ce n'était pas assez de suzeraineté. Il tint à mettre dans les Ordonnances sa définition du mot *Ancien* : « ...Anciens, que ce dyront estre *comys ou députez par la Seygneurie* au Consistoyre. » Ce mot de « comys » est répété à chaque instant, à satiété. Non moins nombreuses sont les modifications analogues dans les autres articles, et le paragraphe qui règle les admonitions, l'excommunication se termine par cet article additionnel : « Et que tout cela se face en telle sorte que les ministres n'aient nulle juridiction civile et ne usent sinon du glaive spirituel de la Parolle de Dieu, comme sainct Paul leur ordonne, et que *par ce Consistoire ne soit en rien dérogé à l'auctorité de la Seigneurie* ne à la justice ordinaire. Mais *que la puissance civile demeure en son entier* [2]. »

A propos de ce dernier article il y avait eu une lutte extrêmement caractéristique. Le projet, parlant de l'excommunication, disait : « Qu'on luy interdise la communion de la Cène et qu'on le dénonce au magistrat. » — « Qu'on le sépare de l'Esglise et qu'on le dénonce. » A quoi le Conseil avait ajouté : « Item nous avons ordonné que les dictz ministres n'ayent à ce [se] atribuy [attribuer] nulle juridiction, mes seulement doybjent aoyr les parties et fère les remonstrances susdictes. Et sus leur relation pourrons adviser et fère le jugement, selon l'exigence du cas [3]. »

1. *Opera* X¹, p. 22, 23. — Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre*, 1892, I, p. 137, 138.
2. *Opera* X¹, p. 30, n. 1. — 3. *Ibid.* X¹, p. 20, et n. 8.

Ainsi on n'osait pas effacer le droit du Consistoire, mais on le contredisait formellement ; on l'annihilait. C'était retirer d'une main et d'un coup ce qu'on avait accordé de l'autre, peu à peu. La césaropapie triomphait comme à Zurich et à Wittemberg.

Tout était-il donc perdu ? La Commission para le coup en proposant un autre article additionnel, article habile et qui, accordant au magistrat tout ce qu'il pouvait réclamer justement, l'empêcha de refuser injustement le droit du Consistoire.

L'article additionnel du Conseil refusait au Consistoire toute juridiction ; l'article additionnel de la Commission lui refusa seulement toute juridiction *civile* et reconnut ainsi que la « puissance civile » demeurait en son entier. — L'article additionnel du Conseil réduisait le Consistoire à « ouïr » les parties, et aux remontrances. L'article additionnel de la Commission spécifie : « Où il sera besoing de faire quelque punition ou contraindre les parties ; » uniquement dans ce cas, le Conseil advisera et fera jugement [1]. »

Ainsi le projet de la Commission ne répondait pas tout à fait, — loin de là, — aux principes toujours affirmés par Calvin. Le texte définitif s'en écartait encore plus. Calvin, qui avait lutté habilement, avec ténacité, regretta et accepta. « Les Ordonnances ne sont pas tout ce qu'elles devraient être (*non satis absolutam*), mais, vu l'infirmité du temps, elles sont tolérables (*tolerabilem*) [2]. »

Le 29 novembre 1541, il avait écrit à Farel cette phrase, que la plupart des historiens déclareraient absolument invraisemblable si elle n'était pas parfaitement authentique : « Vive le proverbe (*valeat proverbium*) : quand on ne fait pas ce que nous voulons, voulons ce que nous pouvons (*quando non fit quod voluimus, velimus quod possumus*) [3]. » Et trois mois après à Myconius : « Nous avons un certain Consistoire (*qualecunque presbyterorum judicium*), et une forme de discipline, telle que les temps la comportent (*qualem ferebat temporum infirmitas*). » Il faut s'en contenter, d'autant plus que cela même « n'a pas été obtenu sans beaucoup de sueur (*sine maximo sudore*) [4]. »

1. *Opera* X^a, p. 29, et 8, p. 30 et l.

2. A Myconius, janvier 1542. *Opera* XI, p. 363. — Sohm a donc raison, à propos de ces Ordonnances, de parler de « compromis ». (Sohm, *Kirchenrecht*, I, p. 654 et ss.) Et il ne nous semble pas que les faits permettent à Lang de le contester. Mais celui-ci a raison quand il fait remarquer « qu'on a tort de croire que Calvin, en établissant sa constitution, soit parti de cette idée : enlever à l'Etat le plus possible de ses droits. Il n'a jamais pensé à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Ce à quoi il tendait, c'est ceci : conserver la pure doctrine et établir une sérieuse discipline non point aux mains des ecclésiastiques, car l'exemple de l'Eglise du moyen âge l'en détournait assez, non point davantage aux mains de l'Etat, car celui-ci avait lui-même besoin de la discipline, mais aux mains d'hommes chrétiens, pris dans la communauté. » Lang ajoute : « Qui choisit ces hommes, peu lui importe, pourvu qu'ils remplissent leur charge. (*Die Reformation*, 3 octobre 1902, p. 421, 422.) Nous parlons plus loin de cette question d'élection. — Le 2 janvier 1542 le texte des Ordonnances fut définitivement revisé. « Ordonnances sus l'église : lesquelles hont estés passées par petit, grand et général conseyl ; touteffoys hont estes corrigés et avant qu'il soyent mys à laz imprimerie, résoluz que en ung Conseyl extraordinaire les dictes ordonnances soyent vehues, affin que cella qu'est passé par le général ne soyt changé. » *Annales*, p. 289, 290, R. du C. Vol. 35, p. 449. — 3. *Opera* XI, p. 350. — 4. 14 mars 1542. *Opera* XI, p. 379.

En 1537, Calvin n'avait rien obtenu. — En 1541, Calvin n'obtenait pas tout, mais il obtenait quelque chose[1]. Ce n'était pas le point où il voulait arriver : c'était le point d'où il pouvait partir. Car en un sens ce quelque chose c'était tout. Cornelius le dit : « La juridiction spirituelle, telle qu'elle est fixée dans le projet, reste entière : *le Consistoire a le droit d'excommunication.* C'est ainsi que Calvin a compris et expliqué la phrase[2], et c'est son vrai sens[3]. »

En face de la césaropapie toute-puissante, l'Eglise commençait à faire entendre sa voix, faible, et cependant distincte. Un conseil (*judicium*) était constitué, qui veillait à la discipline des mœurs et à l'ordre de l'Eglise. L'excommunication était revenue en usage[4]. Tout un passé ecclésiastique était clos. Un nouvel avenir s'ouvrait. « C'était une œuvre non pour un moment, mais pour une longue durée, qui ne fut pas seulement utile à la petite Genève, en faisant pénétrer moralement et socialement la Réformation, mais qui fit briller son éclat au loin. C'est un événement d'une portée historique universelle, que quelque part, — et principalement à Genève, — grâce à la seule énergie d'un caractère chrétien, à force de foi et de patience, une patrie est acquise au système presbytérien[5]. » — A force de foi, de mesure et de patience : oui. Mais aussi à force de modération, grâce à un remarquable esprit de transaction, et grâce à la clarté croissante de l'idée de la séparation, non pas de l'Eglise et de l'Etat, mais du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel.

Kampschulte est navré ; il ne pardonne pas à la césaropapie de s'être laissée vaincre, même si peu : « C'est presque avec une soumission rampante que nous voyons les représentants de la société civile porter au vainqueur leur hommage. » Et il flétrit « une autorité qui s'était si profondément avilie devant Calvin[6]. »

III

Et la lutte reprend[7] ! — En retracer toutes les péripéties, ce serait raconter toute l'histoire de Genève à cette époque, l'histoire qui doit précisément faire l'objet de notre prochain volume. Il nous suffira de noter les principales dates, les points particuliers et capitaux qui touchent à la discipline, à l'excommunication, à l'autonomie des Anciens, c'est-à-dire à l'existence du Consistoire.

1542. Un succès pour Calvin et pour l'Eglise, ce fut la formule de serment pour les ministres et les Anciens, arrêtée le 11 juillet 1542[8].

1. « Comparées au texte du Mémoire présenté par Farel et Calvin en 1537, les Ordonnances de 1541 s'en distinguent principalement par les articles concernant l'organisation du Consistoire et les fonctions des Anciens. » A. Roget, *Histoire*, II, p. 18. — 2. *Opera* XIV, p. 679. — 3. Cornelius, *Historische Arbeiten*, p. 381, 382. — 4. *Opera* XI, p. 363. — 5. Lechler, *Geschichte der presb. und syn. Verfassung seit der Reformation*, 1854, p. 46. — 6. Kampschulte, *Johann Calvin* (1869), I, p. 385. — 7. Kampschulte oublie toute cette lutte et il proteste contre Göhel (*Evang. Monats.*, 1846, p. 176), et contre Stähelin, I, p. 339, disant que le mode de nomination des Anciens a été imposé à Calvin par le Conseil.

8. *Opera* X^a, p. 31 et n. 1. — Le texte des Ordonnances de 1541 prévoyait la rédaction de ce serment et disait à propos des Anciens : « Qu'ilz facent serment particulier dont la forme sera dressée comme pour les ministres. » *Ibid.*, p. 23. — Dans les *Ordonnances* de 1561, le serment des Anciens est modifié et raccourci. *Ibid.*, p. 101.

Il y a quatre paragraphes. Dans le premier, ministres et Anciens jurent de servir « fidellement à Dieu, pourtant[1] purement sa Parolle. » — Dans le second, ils jurent « de garder les ordonnances ecclésiastiques. » — C'est seulement « tiercement » qu'ils jurent « de garder et maintenir l'honneur et prouffit de la Seignierie et de la Cité. » — Et « finalement » ils jurent « d'estre subjectz à la police et aux status de la cité. » Encore ces deux derniers paragraphes se terminent-ils par ces mots : « Et amfin je promectz de servir tellement [de telle sorte] à la Seigneurie et au peuple, que par cela je ne soie nullement empesché de rendre à Dieu le service que je luy doibt en ma vocation[2]. »

C'était le plus pur esprit calviniste qui avait inspiré cette formule.

1543. Mais ce serait une grave erreur de s'imaginer que le césaropapisme avait désarmé. On peut dire que tout au contraire il s'apprêtait à reprendre, en fait, ce qu'il avait été obligé de concéder en théorie. Et c'est sur la question de l'excommunication, — en vérité la question centrale, — que la lutte se concentre.

Dès le 19 mars 1543, la question se pose : Le Consistoire aura-t-il puissance « de déffendre (aut non calpables), de renvoyer la sainte Cène de nostre Seigneur ou non. » Les Soixante répondent : « Que le Consistoire ne aye nulle juridiction ny puissance de deffendre [la S. Cène], synon seulement admonester, et puys fère relation en Conseyl, affin que la Seigneurie advise de juger sus les délinquans, selon leur démérite[3]. »

1544. Ici nous rencontrons une des calomnies et diffamations dont Galiffe a bourré ses « Pages exactes », et que Kampschulte a cru, de bonne foi, pouvoir s'approprier, comme tant d'autres. Il s'agirait de l'institution d'espions attitrés et salariés. Puis, « malgré tout cela, dit Galiffe, il y avait des espions et des agents provocateurs attitrés, payés pour cet office[4]. » « Déjà en 1544, dit Kampschulte, à côté des surveillants publics (*öffentlichen Aufsehern*), nous trouvons des espions secrets, qui sont formellement établis par les autorités (*Behörde*), et qui sont récompensés pour leurs services[5]. » Kampschulte s'en réfère au Registre du Conseil en faisant erreur sur la date, et en réalité il s'en réfère à Galiffe, *Nouvelles pages exactes*, p. 5[6].

En effet, le 4 septembre et le 21 novembre, il est question d'*espions*. Mais 1° où a-t-on vu que Calvin soit mêlé, de près ou de loin, à cette affaire[7], et 2° où

1. Portant. — 2. *Opera* Xª, p. 31, 32 — Naturellement Kampschulte est mécontent de cette réserve des droits de Dieu : « une réserve facile à étendre et dangereuse, qui donnait au clergé, vis-à-vis de l'autorité civile, une puissance considérable. » Kampschulte, *Ibid.*, p. 400.

3. *Annales*, p. 309. R. d. C., Vol. 37, p. 37ᵛ. La parenthèse (aut non calpables) est indiquée dans le Registre. Les *Opera* ont lu « aut non colpables », ce qui est un contresens. Il ne s'agit pas de savoir si l'on peut ou non défendre à ceux qui ne sont pas coupables, mais à ceux qui ne sont pas capables, pas dignes de prendre la Cène, c'est-à-dire qui sont coupables.

4. *Nouvelles pages d'histoire exacte* (1863), p. 5, n. 1. — 5. Kampschulte, *Ibid.*, 1, p. 429. — 6. Il dit 4 sept., 21 nov. 1545, au lieu de 1544. — 7. « On y verra à l'œuvre les rouages de cette police secrète, fondée sur la délation, même entre parents et amis, au moyen de laquelle Calvin était journellement instruit, non seulement des faits, gestes et paroles, mais encore des pensées et des opinions de chaque habitant de Genève. » (*Ibid.*, p. 5, 6.) Ainsi dit Galiffe dans le texte; et, dans les notes... au lieu de Calvin, il est question du capitaine général, au lieu du Consistoire, il est question de l'armée ! Tel est le procédé.

a-t-on vu que ces espions étaient des espions ecclésiastiques ? — Les textes ne disent rien de pareil. Le lecteur va voir qu'ils disent le contraire.

« Ordonné que le d^{t} capitaine général [Galiffe supprime le mot *dt*, comme il supprime le mot *davantage*, deux mots qui font comprendre que les lignes où ils se trouvent font suite à des lignes précédentes. On sait que le capitaine général était le commandant en chef des milices genevoises] avec six des plus propres, féables et secrets, doybgent avoyer conférence par ensemble, pour envoyer des espies, là out il sera expédient [1]. »

Sans doute on peut penser, si l'on veut, qu'il s'agit d'espionnage à Genève, bien que cela ne soit pas dit expressément. Seulement est-ce le Consistoire, l'autorité ecclésiastique, qui constitue ces espions ? Non. C'est l'autorité militaire.

Et en effet la citation de Galiffe est précédée, dans les Registres, par les lignes que voici : « Capitaine général et altres des forteresses : ordonné qu'il se doybgent assembler et fère poyne les forteresses nécessaires en la ville. *Davantage...* » [suit la citation de Galiffe]. Il est évident qu'il s'agit d'affaires militaires, et le mot *davantage* indique que les lignes suivantes traitent le même sujet que les lignes précédentes. Et de plus la citation de Galiffe est suivie par les lignes que voici : « Ordre sur le pays de guerre et, *semblablement* [encore une preuve qu'il s'agit toujours du même sujet], ordonné qu'ils advisent entre eulx de mettre bon ordre sur les pays de guerre pour noy estre suppryns, si la nécessite advenoyt [2]. »

Donc on donne pour des espions en matière de mœurs, et institués par le Consistoire, des espions en matière de guerre, et institués par l'autorité militaire [3] !

1. R. du C., 21 nov. 1544. — 2. R. d. C. Vol. 39, p. 47.

3. La question soulevée ici par Galiffe joue un grand rôle dans les écrits des adversaires de Calvin et du calvinisme genevois. On fausse les textes et on embrouille les idées qu'il faudrait séparer et distinguer. C'est ainsi que mêlant l'*espionnage* et la *délation*, et sans se douter des choses très différentes que les mêmes mots peuvent signifier, on en arrive à représenter la Genève du XVIe siècle comme remplie d'espions et de mouchards. — Sans entrer dans une discussion approfondie, voici quelques faits et quelques considérations, relatifs à la *délation*, que je trouve dans le *Bulletin de la Ligue populaire pour le repos du dimanche en France* (XVIIe année, 1er avril et 1er mai 1906). Un homme éminent, M. de Nordling, y apprécie *les législations* dominicales étrangères, et il s'exprime ainsi : « La plus importante et l'une des plus anciennes est de 1677. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette loi, c'est qu'elle stipule expressément que n'importe qui, que le premier venu peut poursuivre les contrevenants et touchera, en cas de condamnation, le montant de l'amende. En anglais, le dénonciateur s'appelle *le commun informateur.* » — L'orateur cite Littré qui distingue deux sens du mot *délateur*, le sens qu'il a dans l'histoire romaine, justement flétri par l'opinion publique, et le sens qu'il a dans la législation pénale : « celui qui porte à la connaissance de la justice un crime ou un délit, ce qui, dans ce sens, est exempt de toute idée déshonorante. » Et l'orateur, continuant, distingue entre l'accusation portée devant un prêtre, un ministre, « contre telle personne, *qui est exécutée sur l'heure sans avoir été entendue* » et « *le droit de poursuite directe.* » — En 1895, la proposition fut faite à la Chambre des lords de retirer au public le droit de *poursuite directe.* La Chambre des lords trouva que le retrait du droit de poursuite directe équivaudrait à l'abrogation de la loi, et rejeta la proposition. — Le droit de *poursuite directe* est également reconnu au Canada.

Et en fin de compte la Ligue déclare que le seul moyen de faire observer la loi sur le dimanche « c'est de conférer aux lésés eux-mêmes, avec quelques précautions accessoires, le droit de *poursuite directe* » ; c'est « de faire une brèche dans le monopole du parquet, en appelant peu à peu tous les bons citoyens à concourir à l'application des lois et des règlements. (Longue salve d'applaudissements.) »

L'autre texte cité est celui-ci : « Bombrillié a exposé comment il est toujours vigillant de ce enquéryr de ceulx *que vont et viegnent en la ville*, et quand il cest [sait] quelque chose de nouvaulx, il le vient revellé a la Seigneurie, quand l'havoyer [avoir] pour recommandé. Ordonné que pour à present il luy soyt donné de l'argent du sceaulx, cinq florins. Payé [1]. »

Et ici encore il n'y a rien qui fasse penser à un espion ecclésiastique. C'est un agent de la police secrète, qui surveille non pas les citoyens, mais les étrangers, comme il est spécifié : les *allants et venants*. — Il n'est pas même dit qu'il ait été *attitré* par la Seigneurie. Car il semble réclamer non pas des émoluments dûs, mais une récompense facultative.

Les *Annales* ne citent aucun de ces deux textes, ayant, avec raison, pensé qu'ils ne se rapportent ni à Calvin ni à l'Eglise.

1547. Ce sont les hommes les plus considérables de la cité, les chefs des Libertins, qui soutiennent la lutte contre le Consistoire, en particulier François Favre. Le 2 février, il est renvoyé devant le Consistoire pour confesser « son cas » après l'avoir confessé devant Messieurs. François Favre, au lieu de parler aux pasteurs, affecte de ne parler qu'au syndic, et déclare qu'il ne dira « aultre chose ». Il s'emporte contre les ministres : « Je n'ay que faire à vous, je ne scay qui vous estes, je ne vous cognois point [2]. » — Quelques jours après, 21 mars, Favre et ses amis sont accusés par les ministres, qu'ils « ne veullent rien respondre au dit Consistoire, demandant estre remys par devant Messieurs. » Les parents de Favre, avec toute leur influence, viennent à la rescousse, et prient le Conseil « de retenyr sa cause, et l'affère d'icelluy en Conseyl, et là il veult estre obayssant [3]. » — A ce moment même le Conseil faisait examiner les édits pour savoir s'il était obligé ou non de renvoyer au Consistoire ceux qu'il avait jugés. C'était la coutume. Mais les édits semblaient ne rien prescrire. Le Conseil résolut de trancher la « contention » en se débarrassant de cette coutume. « Et quant au d[t] renvoye celle est demoré à la discrétion de la Seigneurie, lesqueulx auront puyssance de les renvoyer quand il veront les obstinés et les repentans la cène suyvant la résolution du Conseyl [4]. » — Et en même temps le Conseil se plaint que certains « assistans » du Consistoire « accusent les gens à tous propos, » et que « souventeffoys ne se trouve veritable [5]. »

Calvin paraît et reparaît devant le Conseil. Le 29, pour le dernier point, il passe condamnation, et reconnaît « qui l'est bien vrayct qui en il a aut Consistoyre qui révellent des choses fort légières, ...dont illest bien de cest advys que cella soyt remonstré au dit Consistoyre [6]. »

Mais supprimer le renvoi des délinquants au Consistoire serait de « grande conséquence » ; car le Consistoire jamès ne pense ny veuille penser fère chose que soyt aut détriment de la souveraineté de Genève. » Toutefois comment pourront-ils savoir « cieulx que sont obstinés ou cieulx que sont repentans, afin

1. R. d. C., 4 sept. 1544. Vol. 38, p. 350. — 2. *Annales*, p. [illegible]. R. du Consistoire, feuille volante. — 3. *Ibid.*, p. 400. R. d. C., Vol. 42, p. 63, 21 mars 1547. — 4. *Ibid.*, p. 401, 25 mars. R. d. C. Vol. 42, p. [illegible]. — 5. *Ibid.* — 6. 29 mars. *Annales*, p. 401. R. d. C., Vol. 42, p. [illegible].

leur ballié ou refusé la saincte cène [1] ? » — Du reste la hardiesse des opposants est telle « que si il n'est remédié, il l'est plus toust contrainct absenter le lieu que tel cas soyt enduré et soffrye [2]. »

Devant cette menace de démission, le Conseil est obligé de céder au moins en partie. « Quant aut renvoye, que icelluy sera faict quant aux rebelles et obstinés, et cieulx que serons repentans l'on les layrra laysser en paix [3]. » — Et le 31, Favre est renvoyé devant le Consistoire [4].

Même, le 24 novembre 1547, Calvin obtint un léger accroissement d'autonomie pour le Consistoire. Jusque-là celui-ci n'avait pu répondre lui-même aux autres Consistoires qui lui écrivaient. La réponse devait être faite par le Conseil. Calvin fit observer que cela pouvait « redonder à mocquerie », et que la Seigneurie ne devait prendre « mal » si le Consistoire répondait « aux aultres mutuellement sus les matières ecclésiastiques, dont on luy escrit, » naturellement en en référant toujours « à nos dits Seigneurs [5]. » — Cela semble avoir été accepté sans difficulté.

1548. La lutte reprend à propos de Trolliet. Le Conseil « ordonne que les esditz du dict Consistoyre soient visité, et si aulcunes choses de non observé que cella soit corrigé, sinon si ce trouve bien, qui [qu'ils] doibjent demeurer en leur estre [6]. »

1553-1555. C'est le plus violent et le dernier conflit entre la césaropapie et l'indépendance de l'Eglise [7].

Au commencement de septembre, il y a « un grand trouble [8]. » Le puissant et ardent libertin, Philibert Berthelier, excommunié par le Consistoire, obtient « absolution de Messieurs sans que le dit Consistoire fut ouy. » Les ministres « tous d'ung accord » protestent. « L'ordre de l'Eglise », disent-ils, porte « que au Consistoire appartient la cognoissance pour deffendre ou admectre à la Cène du Seigneur et non à Messieurs. »

Le lendemain, 2 septembre, Calvin se présente devant le Conseil et déclare que, « non obstant le commandement à luy faict, ne veult consentir à cella. » Il allègue, comme raison, « que le dit Bertellier n'a point obayr [obéi] au Consistoire, n'y a point obtenu réconcilliation et libération d'eux [du Consistoire]. Et, ajoute-t-il, qu'il mouroit plustost que de endurer cella contre sa cons-

1. *Annales*, p. 70v. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.* Faut-il conclure que Calvin est content, parce qu'il y a : « ce que ung chascun s'est accordé ? » *Ibid.* — 4. *Ibid.*, p. 72v. — 5. 24 nov. *Annales*, p. 416. Reg. du Consistoire.

6. Le style du Procès-verbal ne permet pas de préciser absolument le point du débat. — Farel aurait tenu des propos contre Trolliet, « qui veullent quasi dire que l'Eglisse est miséricordieuse, et qu'elle ne pugnis point, mais que c'est le magestral, [et que ?] suyvant la relation du Consistoyre la pugnition doibtz estre faicte, et que il [les ministres] ne veulent par cela usurpé le dit magestral ; mes il leurs appartient de reprendre et admonetter. » Le Conseil ne se prononce pas sur ces prétentions et se borne à décider qu'on examinera les édits et qu'on les modifiera ou qu'on les maintiendra, selon le cas. Mardi 16 oct. 1548. R. d. C. Vol. 43, p. 219v et 220. — *Annales*, p. 438, 439.

7. « Calvin ne perdait pas de vue cet objectif ; c'était là sa tour Malakoff, contre laquelle il dressait patiemment ses batteries depuis dix ans.... En 1553 la partie s'engage d'une façon très serrée. » A. Roget, *L'Eglise et l'Etat*, p. 57. — 8. *Registres de la Vénérable Compagnie*. B. 15. — *Annales*, p. 551.

cience[1]. » Il n'obtient rien. — Et le lendemain, dimanche 3 septembre 1553, du haut de la chaire, le Réformateur « au mesme sermon que la Cène fut administrée, protesta qu'il ne recevroit nullement ung tel rebelle à la Cène; et qu'il n'estoit point aux hommes de le contraindre à cela. Ce que empescha, ou bien messieurs furent invitez d'empescher le dit Bertellier de s'y présenter[2]. »

La lettre écrite par Calvin à Bullinger le 25 oct. (?) 1553, atteste l'exactitude du procès-verbal de la Compagnie : « J'ai déclaré que je subirais la mort plutot que de prostituer le pain sacré du Seigneur aux chiens. » Du reste, son discours avait été écrit par un « notaire », tel qu'il l'avait prononcé, et Bèze le traduisit en latin. Malheureusement cette publication a disparu.

Calvin ajoute : « La discipline qui a été acceptée ici par décision du Conseil et du peuple, il est certain que je la sanctionnerai de ma mort plutôt que de la voir tomber en ruine moi vivant. S'ils me destituent de ma charge, je me retirerai devant la force plutôt que d'abdiquer ma liberté; elle perdue, mon ministère croulerait. Il est vrai que je ne suis pas assez de fer pour ne pas être tourmenté (*excruciet*) par l'horrible dispersion du troupeau qui s'ensuivra. Mais quand je considère ce qui m'est permis, je suis confirmé dans ma décision[3]. »

La légende et un tableau connu représentent Calvin, derrière la table de communion, couvrant de ses mains le pain et la coupe, et refusant la Cène à Berthelier, qui s'est avancé pour la profaner. — La vérité, on vient de le voir, est que Berthelier et le Conseil eurent peur de l'héroïsme de Calvin, et jugèrent prudent de ne pas le braver. Berthelier ne se présenta pas devant la table sainte.

La résistance est donc absolue. — C'est ce que constate le Conseil, le lundi 4 septembre Calvin avait fait avertir le Conseil, le samedi, « que ne feroyt riens. » Il avait tenu parole, le dimanche. « Il en prechaz à St Pierre et dict aussi que ne feroit rien[4]. » Le Conseil décide, une fois de plus, de rechercher le texte « original » et authentique des Ordonnances. — Pendant ce temps, les pasteurs « tant de la ville que des villages » se solidarisent et viennent dire, le 7, que « ils ayment plustost mourir, ou endurer bampnissement, ou aultres tourmentz, avant que soffrir cela... et de contrevenir aux Ordonnances et à ce que leurs a esté bailliez. » Le Conseil, malgré lui, est intimidé. Il déclare qu'il est « fidelle » ; il blâme de pareils propos et demande aux ministres de « monstrer le passaige des éditz de quoy ils se prétentent ayde[5]. » Il ne veut rien innover et il donne aux ministres « le livre de leurs Ordonnances pour visiter les articles concernans ce fait[6]. » — Dès le lendemain, vendredi 8, les ministres apportent un mémoire, dont Calvin « a faict lecture[7]. » C'est remis au lundi. Mais c'est seulement le mardi 12 qu'on lit les Ordonnances et « après cela la response des ministres[8]. » Le Registre ne dit rien de plus.

Le Conseil ne se pressa pas. Le vendredi 15, les ministres Abel et J. Bernard

1. *Annales*, p. 551. R. d. C., Vol. 47, p. 145. — 2. Reg. de la Vén. C. B. 16. *Annales*, p. 551, 552. — 3. 25 oct. 1553. *Opera*, XIV, p. 655. — 4. *Annales*, p. 552. R. d. C., Vol. 47, p. 146. — 5. *Annales*, p. 352. R. du C., Vol. 47, p. 147v. — 6. *Annales*, p. 553. R. de la Vén. Comp. B. 16. — 7. *Annales*, p. 553, R. d. C., Vol. 47, p. 146v. — 8. *Annales*, p. 553. R. d. C., *Ibid.*, p. 151.

viennent chercher la réponse. On les remet à lundi. Calvin s'était abstenu de venir et, semble-t-il, avait cessé d'exercer ses fonctions. On fait « commendement à M. Calvin que, attendant telle vuydange, il doibge prescher et faire son office[1]. » — Le Conseil veut et ne veut pas. Le 18 septembre, il « tient propos ». La question est posée fort nettement : « sçavoir si le Conseil porra commander que l'on baille la Cène à celluy qui la requerra en Conseil, sans qu'il aye monstré sa repentance en Consistoire. » Mais la réponse est dilatoire : « La plus grand voix [porte] se tenir aux édictz, comment l'on a ça devant faict[2]. » Or c'était le sens de ces édits qui était précisément discuté. — On piétine sur place. Le 3 novembre, Berthelier est « tousjours instant ». On décide, « pour vuyder cela », de convoquer le Deux-Cents pour le mardi suivant, 7 novembre[3].

Avant la séance, le Petit Conseil fait connaître son opinion aux ministres ; cette fois-ci elle est nette. Lorsque les délinquants auront reçu « remonstrance » en Conseil, « ne sera ja besoing qu'ilz se présentent au Consistoire, sinon que le Conseil les y renvoye, *car le Conseil veut avoir la dernière cognoissance.* » — Et quant à la Cène, si le Conseil décide « que la Cène se doibge bailler à quelcung, cela debvra avoir lieu, sans en retourner en Consistoire[4]. » — Les ministres déclarent qu'ils ne veulent « deshobeir » ; mais ils demandent que les « Ordonnances... soyent observées », et requièrent l'avis définitif. Le Conseil décide de le réclamer « en paix » au Deux-Cents. Celui-ci prend une double délibération assez conforme à celle du Petit Conseil. Voici seulement la seconde :

« Quant au faict de la Saincte Cène que le Consistoire n'aye *point de puyssance la deffendre à personne* sans le commandement du Conseil. » Le Conseil « advisera et aura la cognoissance si l'on la deffendra ou non. » Le Conseil fera appeler « deux ou troys des ministres » et tout se fera « tellement que la derniere cognoissance soit au Conseil[5]. »

La césaropapie a repris complète possession d'elle-même ; le Consistoire est anéanti, presque remplacé ! Oui. Mais il y avait Calvin.

Le surlendemain, jeudi 9, Calvin, « organe » des ministres, vient déclarer « qu'ilz ne peulvent bonnement selon leurs conscience tollérer » ces décisions[6]. Il affirme que les Edits sont clairs. Au Consistoire appartient le droit d'excommunication, au Conseil incombe la charge de contraindre les rebelles, si cela paraît bon. Et il poursuit : « Si vous désirez retenir votre droit intact, il ne faut pas contester le notre (*quare si jus vestrum cupitis salvum tenere, non est cur nobiscum litigetis*)[7]. » Et il conclut en demandant à être entendu d'abord devant le Deux-Cents, puis devant le Conseil général. — Le Petit Conseil croit devoir agir avec prudence. Il décide d'en parler en effet au Deux-Cents, et « pour bien meurement et surement aller » que l'on consulte « les Sgrs d'Allemagne de la religion évangelique, à tout le moings en Suytze[8]. » Evidemment sa hardiesse

1. *Annales*, p. 654. R. d. C., Vol. 47, p. 158v. — 2. *Ibid.*, p. 155. — 3. *Annales*, p. 559. R. d. C., Vol. 47, p. 174v. — 4. *Ibid.*, p. 559. *Ibid.*, p. 175 et v. — 5. *Ibid.*, p. 560. R. du C., Vol. f. 176 et v.
6. *Annales*, p. 561. *Ibid.*, f. 177. — 7. *Opera* XIV, p. 682. Document du 7 nov. (?) — 8. *Annales*, p. 561. R. d. C., f. 177.

était de nouveau ébranlée, et il voulait gagner du temps. Le 28, une lettre est « lue et corrigée [1] »; le 30, la « missive » est encore lue, et corrigée [2]. Elle est envoyée, et tout reste en suspens.

Le mardi 19 déc. Berthelier, « toujours instant [pour] havoir responsc sus ce que ja souvent il a demandé de la Cène, » renouvelle sa demande. Le Conseil convoque lui et les ministres pour le jeudi suivant [3]. Le même jour le Syndic communique cette décision au Consistoire. Celui-ci déclare qu'il n'y a pas lieu de modifier les Ordonnances « pour ung tel personnage », et que Calvin ira « porter la Parole ». En conséquence le jeudi 21 a lieu la comparution des deux parties devant le Conseil. D'un côté « les ministres et le Consistoire, » de l'autre « le secrétaire Berthelier ». Berthelier en face de Calvin ! Berthelier parle le « premier », puis Calvin. Berthelier répond « qu'il a eust céans arrest, lettres et seaulx de la [la Cène] pouvoir prendre, et qu'il y a arrest du Conseil du 200 ; que la maison de céans [le Conseil] a la dernière cognoissance ; pourquoy il dict que la Cène ne luy doibt estre dényée [4]. » — Calvin réplique. Il dut le faire avec vivacité. Nous savons seulement qu'il rapporta le propos tenu par Berthelier en présence du Lieutenant, à savoir qu'il ne « vouldroit pas prendre la Cène des mains des maulvais ministres, mais aoys [oui] bien des bons [5]. » Berthelier nia le propos. Le Conseil... n'en recula pas moins et déclara que « le dict Berthelier n'est encore point trouvé capable de la Cène [6]. »

L'arrêt (dont le texte n'existe plus) est rendu le 4 janvier 1554, et une réconciliation des deux adversaires a lieu à un banquet, le mercredi 31 janvier.

Mais déjà le 20 mars Berthelier est de nouveau devant le Consistoire. On lui demande s'il veut s'humilier. Il répond que Messieurs l'ont « libéré ». Et il ne veut « demander la Cène au Consistoyre, afin qu'elle luy soit restituée [7]. » Il répète que Messieurs l'ont « libéré ». — « Il sçait bien, ajoute-t-il, que le Consistoire est établi de la part du Petit, Grand, et Général Conseil, et qu'ilz ont puissance de deffendre la Cène et d'advertir ; mais que c'est suyvant les éditz, tellement que Messieurs ont la puissance pardessus, et de absoudre. » — Le Consistoire maintient son excommunication, et en sortant Berthelier s'écrie : « Que il est absolz de la grand puissance, et qu'il n'y en a point en ceste ville que Messieurs [8]. » On dirait que la question n'a pas fait un pas. Qui l'emportera, la césaropapie ou l'autonomie de l'Eglise ?

L'agitation continue et grandit. Le 9 août, Berthelier fait une nouvelle tentative devant le Consistoire, car il voudrait faire baptiser un enfant, et Messieurs, dit-il, l'ont libéré par deux arrêts. — On lui réplique « que s'il vaz devant Messieurs, qu'on s'y trouvera. » — Il répète sa demande : « Qu'on lui permette la cène jouxte l'ordre et le bon volloir de Messieurs. » — Le Consistoire répète sa réponse : « S'il ne veut pas demander la Cène au Consistoyre, et s'il ne main-

1. *Annales*, p. 562. R. du C., f. 186. — 2. *Ibid.*, p. 563. *Ibid.*, f. 187. — 3. R. du C., Vol. 47, f. [illegible] (pas *Annales*). — 4. *Annales*, 563, 566, R. d. C., f. 197. — 5. *Annales*, 568. R. d. C., Vol. 47, f. 202.

6. Il est répété autre part « qu'il n'obéyroit point aux ministres meschans, aoys [oui] bien aux bons. » R. d. C., f. 203. — 7. *Annales*, 570, 571. *R. du Consistoire*. — 8. *Annales*.

tient pas que le Consistoyre aye la puissance de la loy ? et que s'il le confesse, on le luy permette. » — De nouveau Berthelier sort, en déclarant « qu'il ne se humilieroit pas davantage [1]. »

Le débat continue : la situation empire. Calvin est en butte aux plus violentes insultes. Voici un des propos tenus dans la rue par un citoyen : « Malgré dieu de Calvin, et qu'il aimeroyt mieulx trois chiens japper que ouyr le dit Calvin.... Et qu'il n'y a que deux dyables en enfer, dont le dit Calvin en est ung, et qu'il ne se socyoit du Consistoire ny des françois [2]. » — On va plus loin : on traite Calvin d'hérétique. Il doit se défendre à Berne. « Partout l'Eglise est ballotée, écrit-il à Bullinger ; à Genève, elle est comme l'arche au milieu des vagues du déluge [3]. » — Mais contre vents et marées, au milieu de toutes les tempêtes, pilote intrépide, le Réformateur serre de sa main nerveuse le gouvernail.

Le 6 septembre 1554, Berthelier vient accuser devant le Conseil les Ministres de ne chercher « que ung entre deux, sinon pour actirer la supériorité à eulx, pour privé cestuy et l'aultre comme bon leurs semblera. » Immédiatement Calvin (il n'est pas nommé, mais on sent son style et on entend sa voix) riposte : « Tout cella qui font, n'est point pour avoir aulcunes choses prison, juridiction, glaive ny mortz, mais seullement c'est pour maintenir l'honneur de Dieu et sa Parolles [4]. » — Et le Conseil, saisi une fois de plus d'hésitation en face de l'intrépidité de Calvin, se borne à décider qu'on nommera une Commission, pour que tout soit fait « par bon ordre et en bonne paix [5]. »

Enfin, 25 octobre 1554, les réponses demandées aux Eglises suisses arrivent. L'affaire est « délayée [un nouveau délai] et non encore vuydé. » On nomme une Commission [6].

Le 31 décembre Calvin demande qu'on statue enfin sur ces lettres et sur la question [7]. On « délaye ». Le 10 janvier 1555 : « Icy est parlé des lettres de l'Allemagne, sur lesquelles l'on debvoit adviser. » On verra au retour de Lausanne [8]. — On « délaye », le 14 janvier. Calvin « propose tousjour de l'affaire pour la Cène », et demande à être ouï en Deux-Cents et en Conseil général. On « advisera » jeudi prochain [9]. — On « délaye », le 17 janvier. Calvin répète sa demande « dont seroit bon en faire une fins et conclusion ». Avant de convoquer le Deux-Cents, le Conseil décide d'examiner l'affaire, et « il procédera le plustosz que sera possible [10]. » — Et enfin le Petit Conseil, rassemblé le 22 « mattin envyron sept heures » décide que « l'on se tient aux édits [11]. » Le 24, le Conseil des Soixante décide : « Et le tout opinioné est arresté que l'on se tient aux édictz [12]. » Après quoi le Conseil des Deux-Cents se hâte de décider : « par la plus grand voix, arresté que l'on se tient aux édictz [13]. »

Or personne ne contestait les édits. Ce que l'on contestait, c'était leur sens.

1. *Annales*, p. 582. Reg. du Consistoire. — 2. 18 déc. 1554. *Annales*, p. 591. Reg. du Consistoire. — 3. 23 fév. 1554. *Opera* XV, p. 40. — 4. *Annales*, p. 584. R. d. C. Vol. 48, f. 114. — 5. *Ibid.*, p. 114v. — 6. *Annales*, p. 588. R. d. C., f. 138v. — 7. *Ibid.*, p. 592. R. d. C., f. 170v. — 8. R. d. C., 48, f. 175. — 9. *Ibid.*, f. 176v. — 10. *Annales*, p. 593. *Ibid.*, f. 179. — 11. *Ibid.*, p. 593. *Ibid.*, f. 181v. — 12. *Ibid.*, 593, 594. *Ibid.*, f. 182v. — 13. *Ibid.*

Et l'on confirmait les édits et l'on s'abstenait de déterminer leur sens ! Est-ce que vraiment rien n'était changé ? — En réalité le silence du Conseil était un aveu de sa défaite, et Calvin pouvait très bien écrire : « Enfin après de longs combats le droit d'excommunication nous a été confirmé [1]. » — Et quant au fameux sens des édits, il pouvait aussi écrire : « Il n'y a rien d'obscur ni d'ambigu [2]. »

Ce sens calviniste n'a-t-il jamais plus été mis en contestation ? C'est peu probable. Mais quelques mois après, le parti libertin était définitivement vaincu, anéanti, et Calvin pouvait faire accepter par les législateurs l'exégèse officielle et définitive des textes si souvent contestés.

Une ordonnance spéciale, « passée en Grand Conseil, le 12 novembre 1557, » proclama les droits du Consistoire en ce qui concerne la Cène. Le pécheur obstiné, même s'il reconnaît sa faute devant Messieurs, doit être « renvoyé » au Consistoire. — Celui qui, après révolte obstinée contre le Consistoire, est banni comme incorrigible, et qui alors demande pardon à Messieurs, doit « recognoistre sa faute en Consistoire, pour estre admis à la communion [3]. »

Et puis vinrent les « *Edictz passez en Conseil des deux Cens*, le vendredi neuvième de février 1560, pour déclaration des précédens, touchant l'élection des Anciens et l'excommunication [4], » — en attendant la coordination générale de toutes ces mesures, c'est-à-dire les *Ordonnances ecclésiastiques de 1561*. — Comparons les deux législations et notons les progrès de l'Eglise.

Premier progrès. Les Ordonnances de 1541 avaient bien spécifié qu'au moment de l'élection des anciens par le Petit Conseil, celui-ci devait « faire appeller les ministres pour en communiquer avec eulx [5]. » Mais peu à peu les ministres avaient été laissés de côté. Les édits de 1560 blâment cette « usurpation vicieuse » : C'est faire tort, est-il dit, à l'état et ministère des pasteurs en l'église, « de choisir sans leur seu, et sans avoir adverti, ceux qui doivent veiller d'un commun accord avec eux, à procurer que Dieu soit honoré et servi. » Donc désormais, on prendra « conseil et advis d'eux, quelles gens il sera bon de choisir [6]. »

Second progrès. Les Ordonnances de 1541 demandaient que les Anciens fussent choisis parmi les membres des Conseils. Elles ne distinguaient pas entre citoyens et bourgeois. Mais ici encore le césaropapisme avait apporté ses restrictions, et la coutume avait été bientôt de n'élire que des citoyens. Les édits de 1560 blâment cette « ambition » et déclarent « qu'on n'ait plus regard de citoyens à bourgeois [7]. » Et la raison donnée est bien remarquable : « parce que les privilèges et dignitez, qui se doivent réserver aux citoyens, ne se peuvent comprendre en l'estat spirituel de l'Eglise, et que plus tot il seroit à désirer qu'on choisît le meilleur de tout le corps » ; ou comme le dit le Procès Verbal du 1er février :

1. 24 février 1555. Calvin à Bullinger. *Opera* XV, p. 449. — Viret à Farel, 10 février 1555. *Ibid.*, p. 426. — 2. *Opera* XIV, p. 681. — 3. *Ibid.*, Xa, p. 118, 119. — 4. *Ibid.*, Xa, p. 120. — 5. *Ibid.*, p. 22. — 6. *Ibid.*, p. 122. — 7. *Ibid.*, p. 122. La rédaction de 1561, dit : « Que le Conseil estroit avise de nommer les plus propres qu'on pourra trouver et les plus suffisants, et, pour ce faire, appeler les ministres pour en communiquer avec eux. » *Opera* Xa, p. 101.

« veu mesmement que quand on voudroit suyvre la parole de Dieu il faudrait avoir liberté d'eslire de tout le peuple le plus propre [1]. »

Troisième progrès : Les Ordonnances de 1541, pour la nomination du pasteur, portaient : « s'il est trouvé digne, que le Conseil le reçoive et accepte, luy donnant tesmoignage pour le produyre finablement au peuple en la prédication, affin qu'il soit receu par consentement commun de la compagnye des fidelles [2]. »

Comme les précédentes, cette règle n'avait pas été observée, et « ceux qui estoyent esleuz et acceptez par la Seigneurie » étaient « présentez simplement au temple, sans demander si on les approuvoit ; et par cela le peuple et tout le corps de l'Eglise ont este fraudez de leur liberté. » En conséquence on décide, en 1560 : « quand un ministre sera esleu, que son nom soit proclamé avec avertissement, que celui qui saura à redire sur lui le vienne déclarer devant le jour qu'il devra estre présenté : afin que s'il n'estoit point capable de l'office on procède à nouvelle élection [3]. »

Quatrième progrès. Pour les anciens, la coutume n'avait pas pu restreindre les libertés accordées par les Ordonnances de 1541, car celles-ci n'en accordaient aucune. Les anciens, nommés par le Conseil, prêtaient serment, et c'était fini. Les édits de 1560 décident que les anciens seront présentés à l'acceptation de l'église comme les pasteurs, affin que si quelcung les peut arguer d'incapacité le face aussi ; » ou, comme le dit le texte de 1561 : « que leurs noms soyent publiez en l'Eglise, tant affin qu'ils ayent authorité requise à exercer leur estat, qu'aussi pour donner à tous ceux de l'Eglise liberté d'avertir de leur insuffisance ceux que il appartiendra, assavoir l'un des quatre syndiques [4]. »

Cinquième progrès. A partir de 1541 le consistoire avait été présidé par un des syndics, en sa qualité de syndic, et, pour bien attester sa qualité et fonction, il portait son bâton syndical, insigne de son autorité civile. En 1560 cette coutume est déclarée « contre les Ordonnances, que l'un des quatre syndiques présidast au Consistoire avec son baston (ce qui a plus tost apparence de juridiction civile que de régime spirituel). » En conséquence, et « afin de mieux garder la distinction qui nous est monstrée en l'Ecriture sainte entre le glaive et authorité du magistrat, et la supérintendence qui doit estre en l'Eglise, » il est ordonné que des deux conseillers du Petit Conseil qui doivent être élus, il n'y en ait pas un qui soit nécessairement un syndic ; et que si un syndic est élu membre du Consistoire « il n'y soit qu'en qualité d'ancien, sans y porter bâton [5]. »

Les Ordonnances ecclésiastiques coordonnées et revisées par Calvin furent adoptées solennellement, « à l'unanimité, » par le Conseil général, le 12 novembre 1561. Et, selon la propre parole de Calvin, ce fut « ung luminaire au quel toutes les églises dressées en la Réformation crestienne puissent prendre exemple et serve aussi de tesmoignage aux infidèles de nostre ordre et religion [6]. »

1. *Opera* Xa, p. 17, 120, n. 1. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*, Xa, p. 94. — 4. *Ibid.*, Xa, p. 94. — 5. *Ibid.*, Xa, p. 121, 122. Calvin à M. de Collonges, 10 janvier 1562 : « Il me semble qu'on ne doit faire nulle difficulté d'admettre au Consistoire gens de justice et chefs de police, moyennant qu'ils n'y soient point en qualité de magistrat. » *Ibid*, XIX, p. 246. — 6. *Ibid.*, Xa p. 92, et n. 1. « Désormais, dit A. Roget, les règlements

Calvin n'exagère pas : il parle comme doit parler l'histoire, après trois ou quatre siècles d'expériences. Pour achever de comprendre, comparons non pas simplement les faits qui se succèdent, mais l'ordre dans lequel les faits se succèdent, et pour tout dire le sens dans lequel marche l'évolution de la conception ecclésiastique de Luther et l'évolution de la conception ecclésiastique de Calvin. Ce sens, c'est l'important. Or, les deux évolutions marchent en sens contraire. Luther, avec ses hésitations, ses troubles, ses concessions, ses révoltes cède de plus en plus la place au pouvoir séculier. Le pouvoir séculier affirme de plus en plus son autorité de plus en plus souveraine. Calvin avec sa logique, pas à pas, mais sûrement, réduit de plus en plus la place du pouvoir séculier. A la résignation quiétiste de Luther, s'oppose la lutte la plus longue et la plus tenace qu'il soit possible de s'imaginer. De 1537 à 1560 : vingt-trois ans! Vingt-trois ans de résistances, de concessions, de passion, de patience, de fermeté, d'habileté, d'héroïsme. C'est un combat corps à corps, incessant, où toutes les blessures sont ressenties depuis les piqûres d'épingles les plus irritantes, les plus énervantes, jusqu'aux décrets d'exil, et aux menaces de mort. Appelé, chassé, rappelé, acclamé, vilipendé, il lutte : il lutte à Genève, il lutte à Berne, il lutte à la barre du Conseil stupéfait, confondu, il lutte dans la chaire St-Pierre, brave les fidèles que l'émotion étreint et les libertins que la crainte arrête, raisonnant, négociant, fulminant, déchiré, crucifié, jamais vaincu. Et ... la fin ? La fin, c'est le fait minuscule qui est un symbole merveilleux. Tandis que sur l'invitation de Luther le prince organise la visitation et le gouvernement de l'église, à la requête de Calvin, le syndic (le chef de Genève, l'autorité temporelle), le syndic, s'il entre au Consistoire, ce qui n'est plus de droit absolu, doit déposer son bâton. Il n'est plus syndic, il est simple fidèle. Et l'on comprend le cri d'enthousiasme — audacieux et plus encore légitime — de Calvin : C'est *un luminaire auquel toutes les églises dressées en la Réformation chrétienne puissent prendre exemple et serve aussi de témoignage aux infidèles de notre ordre et religion* [1].

Alors Calvin trouve que c'est assez. Dès 1558, il eut l'occasion de bien préciser sa pensée.

Un réfugié, reçu bourgeois, en 1555, Antoine de Lautrec, seigneur de Saint-Jermie (de St Germain, en Languedoc), un ami de Calvin, éleva des doutes non

de l'Eglise ne font qu'un avec les lois de l'Etat. Cette mémorable décision, qui faisait entrer toute l'organisation de l'Eglise dans la constitution de l'Etat, peut être considérée comme le couronnement de l'édifice construit par Calvin. » *L'Eglise et l'Etat*, p. 77. Il faut toutefois faire observer que l'organisation de 1541 ne faisait pas moins partie de la constitution de l'Etat que l'organisation de 1561.

1. Kampschulte, ayant méconnu cette lutte, méconnaît ce progrès, et prête à Calvin l'idée contraire à celle que Calvin a eue et a réalisée. D'après Kampschulte, une intervention du peuple n'a pas été et ne pouvait être « désirée » par Calvin. C'était « contraire à tout le caractère de Calvin. » (Kampschulte, I, p. 434, n. 3.) — Il continue : « Il n'est pas question d'une intervention du peuple dans le choix. C'est seulement aux 200 que les Ordonnances accordent un droit ultérieur de confirmation, droit qui n'avait en réalité aucune importance. Seulement plusieurs années après, lorsque l'ancienne population de Genève eut presque disparu dans la masse des émigrés et que tout Genève presque fut devenu une sorte d'aristocratie, alors la communauté reçut un droit de confirmation. » (*Ibid.*, I, p. 435.) — Les textes viennent de montrer que tout cela est un roman. L'histoire, c'est le contraire.

pas sur la doctrine reçue, mais sur l'ordre ecclésiastique établi. Il lui semblait « tochant les excommuniemens, que cela se dheubt faire par l'Eglise, présidens les anciens, comme cela estoit au temps des apostres ». Le sieur de Lautrec, au lieu de parler de ses doutes à Calvin, « de crainte de l'offencer, » répandit un peu ces idées. Le Conseil averti le cite, et fait venir Calvin, qui se montre nerveux envers un homme, dont il n'aurait pas attendu ces troubles, « veu la familiarité. » Il le renvoie vivement aux édits. « Il y est expressément protesté, continue-t-il, que la chose n'est pas tellement qu'il appartiendroit. » Voilà pour le principe, mais il se hâte d'ajouter : « Et combien qu'il seroit meilleur que les excommuniemens fussent proclamez en l'Eglise, toteffois on cest [sait] comme à poyne on a peu obtenir le reste. »

On sent toute la fatigue du lutteur qui songe, en un instant, à toutes ces années de « peine, » d'amertume... Et on voudrait continuer, recommencer!

Le sieur de Lautrec proteste de ses intentions, et Calvin et lui immédiatement « ont esté reconciliez et se sont tochez » [les mains.] Le sieur de Lautrec demande pardon, « et ira au Consistoire[1]. »

Toutefois l'irritation de Calvin ne provient pas seulement ni surtout de la fatigue; elle provient de cette intelligence des situations, et de cette possession de lui-même qui le rendent capable de se contenter des solutions assez éloignées de son idéal, pourvu qu'elles soient acceptables, tolérables. Le mieux, dirait-il volontiers, est ennemi du bien. La légende parle d'un Calvin tout puissant, absolu, disposant de tout « comme bon luy sembloit[2], » et à dater de 1541, régnant sur Genève, « exerçant un pouvoir absolu ». Et l'histoire — c'est A. Roget qui parle — nous force bien plutôt à admirer la patience incomparable avec laquelle le chef de la Réforme française lutte tous les jours contre les dispositions et les habitudes d'une population fière et ombrageuse, tourne les obstacles qu'il ne peut emporter directement[3], » et finit par être aussi modéré dans la victoire, qu'il a été patient dans la lutte : « Ce fait, duquel on pourrait rapprocher beaucoup d'actes analogues dans la carrière de Calvin, montre que le Réformateur n'était point aussi absolu et aussi raide qu'on le prétend généralement; il savait fort bien appliquer cette déclaration d'une de ses lettres : « Je tolère ce que je ne puis supprimer (*tolero quod tollere non licet*)[4]. »

IV

Voilà donc le Consistoire constitué.

Ce mot *Consistoire* vient du mot latin *consistorium* (*consistere*, *con-sistere*, *sistere* être assis, *cum* avec, siéger ensemble) : et le mot latin *consistorium* vient du mot grec συνεδρίον (συν-ἔδριον, ἕδρα, siège, συν avec, qui siège ensemble); et le mot grec συνεδρίον avait été pris par les Juifs qui en avaient fait leur *sanhédrin*. C'est

1. 17 mai 1558. R. d. C. Vol. 54, f. 185. *Annales*, p. 692, 693. — 2. Fl. de Ræmond, *De l'origine des hérésies*; Duruy, *Histoire moderne*; Gérusez, *Nouvelle Biographie générale*, etc., cités par Roget, *l'Eglise et l'Etat*, p. 83-84. — 3. *Ibid.*, p. 87. — 4. *Ibid.*, p. 68.

ce *sanhédrin* qui devient — mot et idée — le *Consistoire* calviniste : « Jésus-Christ, dit Calvin, transfère pour l'advenir à son Eglise (Math. XVI, 19, Jean XXI, 15) le droict et supérintendance, qui avoit esté jusques alors en la synagogue des Juifs. Car ce peuple-là avoit eu tousjours sa façon de gouverner, de la quelle Jésus Christ veut qu'on use en la compagnie des siens, moyennant qu'on retienne la pure institution »[1].

On lit dans [Chandieu] *La confirmation de la discipline ecclésiastique observée ès églises réformées du royaume de France* : « Les répréhensions ecclésiastiques et l'excommunication se faisoyent au synedrion ou consistoire » (p. 183, 184). « Jésus Christ use de ces mots (Matth. XVIII, 17) pour représenter devant les yeux de ses apôtres le synedrion ecclésiastique des Juifs, sur le patron du quel il vouloit que la discipline chrestienne fust dressée, transportant l'ordre du dict synedrion ecclésiastique d'entre les mains des Juifs à l'Eglise chrestienne » (p. 186). Chandieu est un des hommes qui ont été le plus mêlé à la convocation du premier synode national des Eglises réformées de France, en 1559, à Paris.

Sur la constitution de ce Consistoire nous n'avons pas tous les détails, que nous désirerions. Il y avait des Anciens, mais « Calvin ne donne pas de règles particulières à propos du nombre, du choix, de la durée de leur charge : il laisse cela à la liberté et aux circonstances[2]. » C'est ce que Calvin appelle distinguer entre la *substance* et la *forme* : il ne s'occupe que de la substance. « L'Ecriture, dit-il, exprime en termes clairs (*disertis verbis*) la substance de la discipline ecclésiastique (*substantiam ecclesiasticæ disciplinæ*). Mais quant à la forme, sous la quelle cette discipline doit être exercée (*forma ejus exercendæ*), comme elle n'a pas été prescrite par le Seigneur, elle doit être organisée (*constitui*) par les ministres au mieux (*pro*) de l'édification[3]. »

L'essentiel (la substance), c'est qu'il y a des pasteurs et des laïques, *et les laïques sont en majorité*. « Les ministres ne siègent pas seuls, comme juges, au Consistoire. Il y a un *nombre double* (*numerum duplo majorem*) de délégués soit du Petit Conseil, comme on l'appelle, soit du Grand[4]. » Les laïques forment donc les deux tiers. Et c'est bien ce que quelques indications des Registres nous montrent, pour Genève[5]. Pour la France, Paul de Félice écrit : « Dans tous ces conseils, l'élément laïque, peuple chrétien, si je peux dire, représenté par des *anciens* et des *diacres*, est au moins égal à l'élément clergé. Dans le Consistoire, il prime absolument. Il n'y a aucune proportion. Car la Réforme ne restitue pas seulement la Bible aux fidèles, elle leur restitue aussi l'Eglise elle-même, et cette seconde restitution lui est encore bien moins pardonnée que l'autre[6]. »

1. 1559. IV, XI, 1. — 2. Lechler, *Geschichte der presbyt. und synodal Verfassung*, p. 30. — 3. Nov. 1544. Aux Neuchâtelois. *Opera* XI, p. 764, 765. Calvin vise ici spécialement la discipline entre pasteurs, mais sa déclaration se rapporte à toute discipline. — 4. Nov. 1553. *Opera* XIV, p. 679.

5. Par exemple nous trouvons la mention de douze laïques en 1541. — Mais le nombre des pasteurs n'est pas indiqué; on ne sait si le syndic président est compté. (*Opera* X^a, p. 29.) — En 1543, 1547 il est fait mention de sept pasteurs, un syndic, deux du Petit Conseil, neuf des Soixante et des Deux cent, un sautier, un secrétaire. (Kampschulte, *Johann Calvin* I, p. 438, n. 3.)

6. Paul de Félice. *Les protestants d'autrefois*. (Les Conseils ecclésiastiques, 1889. p. 4.)

On peut s'étonner qu'un historien allemand ait pu dénoncer le caractère anti-démocratique d'une pareille discipline. « La communauté était exclue de toute participation[1]. » On s'étonne moins qu'un autre historien allemand ait proclamé précisément le caractère démocratique de cette discipline, en ces termes : « Seulement pour la première catégorie des charges, celle du pastorat, une culture théologique préparatoire, un examen sont requis. Par contre, les laïques (*die sog. Laienclassen*) sont pris directement dans la communauté ; règle qui n'a pas peu contribué à rapprocher le clergé et le peuple, et à rendre la constitution ecclésiastique plus populaire qu'elle ne l'était ordinairement dans les pays luthériens[2]. »

A Genève, le consistoire s'assemble une fois par semaine : « que les anciens s'assemblent une fois la sepmaine avec les membres, assavoir le Jeudy matin[3]. »

Il y a un président (nous avons déjà vu que c'était un des syndics), un secrétaire et un sautier, c'est-à-dire un huissier. — L'existence de ce sautier, un des traits particuliers du consistoire genevois, est à noter. « Pour ce qu'ils les membres du Consistoire), est-il dit dans les Ordonnances de 1541, n'auront nulle auctorité en juridiction pour contraindre, nous avons advisé leur donner ung de nos officiers pour appeler ceulx ausquelz ilz vouldront faire quelque admonition[4] ». Or le 5 juin 1542, nous trouvons dans les Registres du Conseil le fait suivant : Glaude Vonney, soultier du Consistoire. Lequelt a prié havoyer (avoir) esgard az ly baillié é estably quelque gage pour exercyr le dt office. Résoluz que quant aul chacun délinquant seront puynys par poienne (peine) pécunyaire, que le dt Vonney il aye participation[5]. » Lisons bien : le sautier n'agit pas de son propre mouvement, pas plus qu'un huissier de nos tribunaux actuels ; il porte la citation ; et si le délinquant est condamné à une amende, il reçoit une partie de cette amende. Ainsi ni les pasteurs, ni les anciens, c'est-à-dire aucun des juges ne reçoit rien. Et cependant c'est sans doute ce règlement qui a servi de prétexte unique aux calomnies de Galiffe (que nous avons réfutées dans notre volume III, p. 470). Et cependant Kampschulte, se laissant une fois de plus entraîner par Galiffe, parle des amendes infligées par le Consistoire et que les membres du Consistoire avaient donc, d'après lui, intérêt à augmenter[6]. On voit jusqu'à quel point c'est faux pour le Consistoire de Genève, dont Calvin faisait partie[7].

1. P. Tschakert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, 1910, p. 385, voir p. 393. — 2. von Scheerle, *Theologische Symbolik*, 1881. III, p. 114. — 3. *Opera* X^a, p. 29. Le texte définitif porte le mot *commis* au lieu de *anciens*. — 4. *Opera* X^a, p. 29. — 5. R. d. C. Vol. 35, p. 451^v. — 6. Kampschulte, *J. Calvin*, p. 438, 439.

7. Il nous faut toutefois noter *la Police des églises de la campagne* du 16 mai 1547, qui n'est pas semblable à celle de l'Eglise de la ville de Genève. « Que le chastellain, assemblant la plus soine (saine) et meilleure partie des parrochins, après les avoir admonestés, leur face faire élection des *gardes*, qui soient gens de bien et craignans Dieu ; puis, qu'il envoye les dicts gardes au Consistoire pour estre admonestez de leur office, et dès là seront envoiés par devant messieurs pour prendre seyrement (serment). » (*Opera* X^a, p. 58.) Il y a ici un gros progrès sur ce qui se passe en ville : les gardes (ou anciens) sont nommés directement par les membres de l'Eglise. Mais il y a aussi un recul. Car le Règlement continue : « Que les

Dernier détail : La procédure de ce Consistoire était celle d'une justice de paix et non d'un tribunal, « sans figure de prossès » est-il dit dans l'ordre des églises de la campagne [1]. Et Bonivard : « le dict sénat consistorial n'havoit puissance de *juger*, fut avec ou sans partie, ains (mais) *admonester* seullement, » et encore « si c'estoient des cas légers [2]. » Et Calvin lui-même : « Le consistoire a été institué pour régler les mœurs, il n'a aucune juridiction civile, mais seulement le droit de reprendre d'après la Parole de Dieu, et la décision la plus grave, qu'il puisse prendre, est l'excommunication [3]. » Au début le Consistoire ne faisait pas prêter serment, il le fit plus tard.

poyennes et offenses se doibgent appliquer le tiers aux gardes des parroiches, le tiers au chastellain et curial, et l'aultre tiers aux pauvres de la parroiche et lieu. » (*Ibid.*) C'était évidemment dangereux. Et si nous remarquons que d'après le règlement du 3 février 1547, il y avait un tiers des amendes pour les gardes et deux tiers pour les pauvres (*Ibid.*, p. 53), nous dirons que non seulement le règlement n'était pas bon, mais qu'il avait empiré.

1. *Opera* X^{a}, p. 53. — 2. Voir Bonivard, *De l'ancienne et nouvelle police*, p. 154. — 3. *Opera* XIV, p. 675. Aux ministres de Zurich.



CHAPITRE CINQUIÈME

Le Consistoire genevois.

PREMIÈRE PARTIE

Le Consistoire genevois.



ENFIN... (*tanta molis erat!*), le Consistoire de Genève était créé, fondé : une des plus grandes œuvres de Calvin ; le grand boulevard contre lequel les assauts furieux de la contre-Réformation allaient échouer, la citadelle qui a sauvé l'existence du protestantisme; disons une des œuvres du seizième siècle les plus laïques et les plus démocratiques, une de celles qui ont le plus contribué à la conquête de la liberté pour les fidèles de l'Eglise, pour les consciences religieuses, une des œuvres qui ont le plus aidé à briser le joug de la césaropapie et qui devrait, aujourd'hui, nous paraître la plus conforme aux aspirations et aux besoins de la société moderne. — Or il se trouve que, après le bûcher de Servet, rien n'est plus fâcheusement fameux que le Consistoire, prodige, dit-on, de tracasserie, d'inquisition plus ou moins mesquine ou féroce, œuvre et chef-d'œuvre du despotique et sinistre Réformateur.

La vérité simple, c'est que Calvin a voulu mettre sur la même ligne l'autonomie de l'Eglise et.., sa moralité. Examinons,

La collection des procès-verbaux du Consistoire de Genève existe en minutes ou en copies, à partir du 16 février 1542 (10[e] séance) jusqu'à aujourd'hui, et sauf de rares lacunes (24 années). Le papier jauni (celui des débuts) est couvert d'une écriture particulièrement difficile à déchiffrer. Heureusement que, en 1853, un syndic, Cramer, eut l'idée de dépouiller cet énorme dossier, et de publier un gros volume de *Notes extraites des Registres du Consistoire de l'Eglise de Genève, 1541-1814* (1853), « copies littérales » de fragments plus ou moins étendus. Le volume est autographié.

1. Le Consistoire s'occupe du catholicisme qui reste à l'état latent, comme une habitude, et même quelquefois comme un espoir.

On reconnaît le catholicisme à l'impossibilité dans laquelle les inculpés se trouvent de dire les prières en français. Dona Bergeon (1542) a dit « que les prédicants d'aultrefoys estoient aussi bons que ceux d'à présent. » Elle dit « l'*Ave Maria* que son père et sa mère lui ont enseigné de prier en latin, et le *Credo* comme on le disoyt aultrefoys. » « Qu'elle fréquente les Sermons, décide le Consistoire, et face qu'elle sache prier Dieu en langage maternel[1]. » — Perrete, fille d'un navetier, « a dictz l'oraison pas gayre [guère], bien petitement, et ne scet [sait] dire la confession[2]. »

Quand l'horreur du cas impressionne davantage le Consistoire, il demande l'intervention du Petit-Conseil. Un boucher, Dalphin, qui, tout en vendant sa marchandise, débite des paroles déshonnêtes, « interrogué de dire l'orayson, ne la scet dire en françoys, et la dit en latin, aussi l'*Ave Maria*, le *Credo*, le *Benedicite*, sans rien savoir prononcer ; a ditz aussi les grâces en lattin et *animæ fidelium defunctorum requiescant in pace*, ce qui est chose horrible et détestable. » — On le renvoie devant Messieurs et « au Magister de ospital pour luy apprendre à prier[3]. »

Et toutes les superstitions romaines défilent. L'hôtesse du Lyon d'or « fayct le Caresme et entend que s'est bien fayct, car elle a vesquu toute sa vie ainsi[4]. » — Une autre jeûne le grand Vendredi et dit ses Heures[5]. — Une autre, la Chiccand, est si mal embouchée qu'il est impossible de reproduire ses propos. « Elle aimeroyt mieulx que tous les dyables l'eussent emportée que de manger chair le vendredi ; » elle espère que, « en bref, on orra les messes en ceste ville, » et que l'on y « trouveroit bien encore des autels[6]. » — Une autre, veuve, a offert un « voto », mais c'était « à cause de son mari qu'estoyt malade ; » et du reste elle va au sermon : la preuve, c'est que dimanche dernier à Saint-Pierre elle vit le prêcheur qui était « un joli homme barbu[7]. » — Une autre, « la veille de Notre Dame la Chandeleur, d'aost, alla par la ville chercher une chandoyle vers les appoticayres[8]. » Un citoyen dit « qu'il s'est bien trouvé de prier Dieu et la vierge Marie[9]. » Un ex-prêtre dit que « la messe pourroit bien retourner[10]. »

1. 30 nov. 1542. — 2. 19 oct. 1542. *Annales*, p. 303. — 3. 3 déc. 1545. — 4. 21 déc. 1542. — 5. 15 m[illegible] 1550. — 6. 4 janv. 1554. — 7. 29 nov. 1543. — 8. 15 mars 1543. — 9. 11 mai 1542. — 10. 18 fév. 154[illegible]

On parle du catholicisme dans les tavernes. « En beuvant chez la Potta, les ungs maintenoyt la messe, et les autres non. » — Un Français réfugié attaque la messe ; un bon Genevois lui donne un grand coup de poing « en la joue », disant « que tous ceulx qui mesdient de la messe estoient des meschants et que le pape et cardinaux sont gens de bien [1]. »

Un tel « mène une vie qui n'est pas de trop bon exemple,... et tient chez lui un livre se disant la Légende dorée [2]. » — Des marchands vont vendre des chapelets à la foire de Briançon [3]. — Un jour on en vend en plein collège [4]. — Des libraires publient des almanachs « selon la papisterie ». — Un orfèvre fait des « hutil [outils] pour ydollatrer, » en particulier un calice [5].

Même des protestants ont des coutumes catholiques. Une femme s'agenouille sur la fosse de son mari, jette « de la terre dessus, disant : *Requiescant in pace. Amen*. Plusieurs femmes... firent semblablement. » Le Consistoire lui « remonstre sa bêtise [6]. »

Un père, tenant une chandelle à la main, fait trois fois le signe de la croix sur son enfant mort, disant : « Que Dieu te conduise et saint Michel ; » sa femme souffle la chandelle ; le mari lui donne un coup de poing [7].

Un mari dépose que quand « sa femme tiroit à la mort, il ouyt que la paoure femme se escrya disant « Je me recommande à Dieu et à la vierge Marie.» Alors l'Huguette dict qui se falloit recommander en ung seul Dieu, et que la vierge n'estoit qu'une charoppe ; — et sur ce la Bonifasse dict que quand une paoure personne tendoyt à la mort, l'on ne la doibt pas desconforter [8]. »

Même il y a des apparitions, en 1550. Une fille vient déclarer qu'elle a entendu la vierge Marie, « touteffoys ne la vist pas, et que la vierge Marie luy dictz que c'estoit elle. » On lui demande « s'il luy sembloyt que la dite vierge fut ung homme ou une femme. » — Elle répond : « que ce futz ung homme [9]. »

Encore un cas bizarre en 1560. Un mari et sa femme se plaignent de leur fille, âgée de treize ans ; ils n'en peuvent jouir, « ne leur veult en rien obéyr, dict qu'elle s'en veult retorner à la papaulté. » Il est vrai que des témoins accusent les parents de brutalité excessive, « car une fois ils la mirent en prison en une chambre, où ils la virent saignante. » Le Consistoire dit aux témoins qu'ils se « meslent de leurs affaires, sans entreprendre de corriger les parents de la dicte fille, quand ils la reprennent. » Il conseille cependant aux dits parents de « supporter la fille en ses infirmitez. » En même temps « MM. sont priés de la mander quérir, sans faire semblant de rien, puis la mander à l'ospital, pour estre tres bien fessée de verges, comme elle le mérite [10]. »

Toutes ces histoires nous montrent que le catholicisme vaincu, banni, interdit, n'était pas du tout extirpé. Dans bien des cœurs il y avait encore des racines de papisterie. Même en 1560, une dame, qui va voir un évêque de passage, avoue lui avoir dit : « que Dieu le conduisit, » mais conteste lui avoir dit « qu'elle

1. 3 août 1553. — 2. 12 nov. 1556. — 3. 19 oct. 1559. — 4. 17 avril 1550. — 5. 10 juillet 1553. — 6. 15 mars 1548. — 7. 1er nov. 1554. — 8. 20 déc 1554. — 9. 13 mars 1550. — 10. 4 juillet 1560.

estoit si ayse de l'havoir veu, aultant que le bon Siméon fust de veoir nostre Seigneur Jésus Christ[1]. » — Le Consistoire, ici comme ailleurs, doute de la dénégation. Et cela explique toutes ces inquisitions et remontrances. Cela explique comment le Consistoire met au nombre des « maulvais propos » celui-ci : « que le pape estoit homme de bien[2]. » — En même temps nous commençons à nous rendre compte de la rudesse des mœurs.

2. Beaucoup de Genevois refusaient d'abandonner leurs anciennes croyances ; beaucoup, tout en les abandonnant, refusaient d'accepter les croyances nouvelles. Après s'être occupé des superstitions papistiques, le Consistoire s'occupe des hérésies, de ce qu'on appelait souvent l'anabaptisme, et de ce que nous appelons aujourd'hui la Libre-Pensée.

Souvent c'est simple ignorance, indifférence. Peu satisfait des réponses qu'il obtient d'un cordonnier sur « sa foy et créance, » le Consistoire lui demande s'il est marié et s'il a des enfants, s'il va au sermon, etc., et décide que « dans quinze jours, il vienne rendre rayson de sa confession, et sa femme, et sa famille, et de fréquenter les sermons, tant le dimanche que le jour de la prière[3]. »

Le Consistoire surveille spécialement les étrangers. « Qu'on les face tous aller au catéchisme, dit-il en 1542, tous les jours, et qu'on baille leurs noms aux seigneurs prédicants[4]. » — Vingt ans plus tard on apprend que beaucoup d'Allemands sont venus de Lyon et d'autre part. « Il est à craindre qu'ils ne soient ny papistes ny évangéliques, mais plus tost athaïstes. » Il est décidé d'en faire « ung rolle pour estre remis tous à Jeudi, pour estre interrogés de leur foi[5]. »

A l'ignorance se joint la grossièreté. A Saint-Gervais, à la fin du sermon, Jacques Pichoud fait tout à coup « ung grand bruict de son siège, qui fist un tel son que tout le temple en redondoit ; et voyant que le sermon continuait sur le mesme propos [l'office de médiateur du Christ], il s'en alla hoschant la teste. » — Il avait commencé par dormir et par traiter de « baboin » son voisin qui l'avait réveillé. — Pichoud prétend que s'il s'est levé ainsi dans le temple, c'est que sa « jambe lui faisoit mal. » Mais le Consistoire, justement incrédule, le renvoie « à M. Dupont ministre avec deux des spectables assistans de céans [deux des Anciens] pour le purger de la pauvre intention qu'il a de son salut, et apprendre la vraye[6]. »

La scène du 4 mars 1546 est typique. Calvin arrive au Consistoire très excité. « La fame [le bruit] dit-il, est par la ville... » qu'on l'a accusé de prêcher « faulse doctrine,... » se plaignant fort, et qu'il demande l'avis, et vouldroit estre à cent lieues de la ville[7], » etc. C'est bien ainsi que les phrases coupées, entrecoupées devaient se précipiter.

Or cette opposition doctrinale est constante. En 1551, Jérôme Bolsec est condamné, banni. Aussitôt le Consistoire voit défiler les citoyens et les citoyennes

1. 25 janv. 1560. — 2. 15 juillet 1557. — 3. 16 mars 1542. — 4. 4 mai 1542. — 5. 19 nov. 1562. — 6. 14 oct. 1557. — 7. 4 mars 1546.

qui prennent son parti. Un couturier, devant sa boutique, soutient « que la doctrine que tenoit maistre Heronisme [Bolsec] détenu estoit meilleure que celle de M. Calvin [1]. » — Le jour où Bolsec « passe avec la justice », et va devant la maison de ville, avant d'être banni, une femme apostrophe quelques commères, disant : « Que voulez-vous dire de set homme ? il est homme de bien, et ne soutient que bonne doctrine, et juste, et je le proveray par la saincte escripture. » Le même jour trois ou quatre citoyens tiennent des propos analogues [2].

C'est en 1553 que Servet fut condamné. En 1558, un citoyen, revenu de Bordeaux, déclare que « gens de bien et craignants Dieu » en cette cité, et ailleurs sont scandalisés de la mort de Servet [3], et quatre ans plus tard encore, un imprimeur célèbre « la louange de Servet, » soutenant « qu'il estoit homme de bien, et que MM. l'avoient fait mourir à l'appétit d'ung homme [4]. »

Mais la grande hérésie, la grande opposition à Calvin, c'est celle de l'anabaptisme. — Le Consistoire cite un nommé Dutosa, Italien, pour « plusieurs propos et horreurs qui sentoient la doctrine et vie des anabaptistes [5] ; » il « remonstre » un compagnon « de quelque maulvayse oppinion qu'il avoit, de quelque fréquentation qui avoit faite avec quelque anabaptiste [6]. » — Cet anabaptisme, — « cet anabaptistat [7], » — est, comme nous l'avons dit, un terme assez vague : il désigne un ensemble d'idées mystiques et rationalistes, religieuses et politiques, plus ou moins révolutionnaires, et qui tendent à renverser l'Etat, non moins que l'Eglise.

Maître Paquet, barbier, dénonce maître Antoine, couturier. Celui-ci est un chef. Il a dit « qu'il ne falloyt point de magistrat... qu'il faut que chascun soit égal. » Il blâme la peine de mort ; il ne veut « se fonder en rayson, ni en authorité de la sainte escripture [8]. » — Un barbier se trouve possesseur d'un livre « sorti de ses mains » plein d'enchantement, de sorcellerie, et aussi de blasphèmes exécrables... « pour se mocquer de Calvin, de Dieu, et les douze articles de la foi. » Les Seigneurs sont donc priés « de regarder s'il seroit expédient pour le prouffi commun de leur ville, de souffrir gentz de toutes sortes de religion [9]. » — Puis réapparaît Me Anthoine, revenu, dit-il, « à la requeste d'aulcun qui luy ont demandé des lections ; » et il continue « les follies et faulses paroles de anabaptiste et libertin », disant « que la science, que M. Calvin balioit, ne valloit rien, car il devroit laver les pieds aux gens [10]. » — Un autre anabaptiste, Robert, tourneur, a toute une dogmatique. « Dieu permettoit toutes choses et tout mal, et est autheur de tout mal. Si y avoit élection et probation, y n'y avoit point de condampnation.... » La prédestination, la « folle prédestination » était « molt trop érétique ». « Jésus Christ ne nous avoit point rachetés, mais que c'estoit de nous mesmes, et non d'enfer. » Du reste « n'y avoit point de diables ni enfer. » « Dieu avoit ballié l'esprit de se cognoistre, et il fauldroit que chascun fust égaux. » — Quant à la Bible, « la droicte escripture, s'estoit le cœur, » l'autre « n'estoit que papier et encre [11]. »

1. 11 nov. 1551. — 2. 25 déc. 1551. — 3. 30 août 1558. — 4. 4 juin 1562. — 5. 5 déc. 1555. — 6. 16 mai 1553. — 7. 25 août 1547. — 8. 25 août 1547. — 9. 15 mars 1548. — 10. 18 sept. 1550. — 11. 6 juillet 1553.

Le Consistoire peut constater que grâce à cet enseignement beaucoup de têtes tournent. L'un soutient que tout homme sera sauvé, y compris Caïn et Judas [1]; l'autre soutient que « Dieu a tué les dyables », et « aultres propos que n'estoient pas de dire »; et que, selon saint Luc, « se trouvoyt que les apostres avoient esleu Jésus-Christ [2]. » — Un autre se laisse aller aux blasphèmes les plus cyniques sur la naissance de Jésus, sur sa nudité quand il apparut aux femmes après la résurrection [3]. — Mais il n'est pas seul, en son genre : le lendemain, un de ses compagnons répète que Jésus est apparu aux femmes, parce qu'il en était amoureux [4]. Tous deux ne croient « en aultre, que en celuy qui fait germer les bleds et florir les vignes. » La Sainte Ecriture, c'est papier blanc « qui se laissoit escripre de tout ce qu'on volloyt [5]. » — Et la série se multiplie et se prolonge. Un déclare que « M. Calvin admiroyt ung Dieu que les Juifs n'avoient pas voulu ; » que si Jésus a été crucifié, ce n'est pas pour nous, mais « ce futz pource qu'il ne pouvoit échappé [6] ; » que « avant que Calvin fusse en ceste ville l'on buvoit de bon vin, » et « encore feroit-on pour qui s'en seroit allé au dyable. » Les prédicants ont apporté « ung Dieu que les Juifs avoient refusé, et que y n'estoit que ung Dieu invisible [7]. »

3. Un détail qui ne peut pas ne pas nous avoir frappé, c'est que ces hérésies, ces railleries, ces blasphèmes se terminent presque toujours par une attaque personnelle contre le Réformateur.

Un notaire déclare que Calvin « n'est pas son suppérieur et que il n'obéiroit pas à luy [8]. » Un comparaissant « appelle ypocrite au s^r Calvin [9]. » — « Ung serviteur de Claude du Pan [la formule est le type d'une formule très fréquente] auquel futz interrogué de dire les propos qu'il a ouy dire à Pierre de la Caloppe, respond qu'il est vray qu'il a ouy dire à un serviteur appothicayre de chez voisin [donc à Pierre de la Caloppe] qu'il avoit ouy que M. Calvin a tous les revenus de ceste ville, et est estrangier [10]. » — Et puis c'est une dame, « la domne » Grant, qui s'emporte en impertinences violentes. Elle réplique à Calvin « qu'il ne disoit pas vray. » — Sur quoi « toute l'assistance fust fort esmeue voyant son audace. » — Et on a beau « tascher de la réprimer, » elle continue de plus belle : « de dire de grands oultrages au dit M. Calvin »... « qu'il ne vivoit pas comme il presche, et que jamais elle n'a trové amour en lui, mais l'a toujours hayte »... « qu'elle estoit meilleure chrestienne que luy, et qu'elle estoit de l'Eglise du tems qu'il estoit encore par les cabarets. » Elle jette ses « injures » à tort et à travers ; elle « impose silence à ceula qui ne l'avoient encores dit mot », et « faict tant d'insollences qu'il y a heu grand trouble et confusion en Consistoire [11]. » — Elle est renvoyée à MM. comme « incorrigible ».

Calvin semble s'être contenu. Mais quelques jours après, ayant affaire à un homme dont les propos sont « arrogants », il lui répond : « Qu'il mentoyt et par-

1. 6 avril 1559. — 2. 30 mars 1553. — 3. 3 août 1553. — 4. *Ibid.*, p. [illegible] — 5. 3 août 1553. — 6. 12 oct. 1553. — 7. 19 oct. 1553. — 8. 4 août 1542. — 9. 21 déc. 154[illegible]. — 10. 3 mars 1547. — 11. 22 mars 1548.

loyt faulsement,... pour quoy ne fault pas que si arrogamment il vienne à calumnier, car quant il auroyt le cerveau et la teste aussi dure q'acier, il n'est suffisant de subsister devant le Consistoire. » Et le dit Duval, démonté par cette violente sortie, « tout confus, s'est tu de honte [1]. »

Vers 1553, il y a recrudescence d'animosité contre Calvin. P. Savoie dit : « Que avant que M. Calvin eusse la charge de son âme aymeroit mieulx qu'il eust la fièbre cartenne. » — Il estime du reste que les prédicants (je passe tel propos qui nécessiterait l'usage du latin) « deviennent trop gresse ». Il était difficile qu'ici Calvin et sa maigreur proverbiale se sentissent visés [2]. — Marrin dit que « M. Calvin ne debvoit permettre qu'on luy appellasse Monsieur Calvin ny maistre Calvin [3]. » — Un barbier dit : « Qu'il aymeroit mieulx qu'on le menasse en Champel [lieu du supplice] luy et ses enfans, avant que bayser sa pantophle, et ne le adoreray jamais, et que à luy apartenoit aussi bien de prescher que à Jehan Calvin [4]. » — Un autre répète ce que nous avons déjà entendu, et ce qui prouve que c'était un propos courant : « Avant que Calvin fusse en ceste ville l'on beuvoit de bon vin [5]. » — Celui-là déclare « que c'estoit à la volonté de Me Calvin, que preschoit à son plaisir, et que mesmes les prières qu'on faisoit n'estoient pas les prières de Dieu, mais estoient pour ce glorieux Calvin [6]. »

Ce n'étaient point séances d'amusement et de plaisir pour le Réformateur que ces séances hebdomadaires du jeudi. Quel énervement elles devaient lui procurer ! Ainsi nous voyons peu à peu se révéler le milieu d'opposition, de violence dans lequel il exerçait son ministère.

4. Mais voici qui va achever de nous renseigner sur le principal rôle du Consistoire et sur le vrai tempérament des Genevois : le Consistoire veille sur la famille genevoise et sur tous les détails de sa vie, même la plus intime.

Le premier objet de l'attention du Consistoire, ce sont les fiançailles. Il y avait alors une sorte de cérémonie et un engagement, que l'on ne pouvait rompre sans motif sérieux. L'engagement lui-même devait donc être sérieux. Le Consistoire déclare nul un mariage promis à une petite fille de moins de douze ans [7]. Mais la fiancée ne doit pas non plus être trop vieille, et la veuve Bartholomye, pouvant être « creu deux fois pour le moins mère de celui qu'elle veut épouser, » le Consistoire s'y oppose, « car, dit-il, l'ordre de nature serait rompu, qui mesme est gardé entre les payens [8]. » Et le Consistoire demande à MM. de faire une loi portant « que les femmes ne se pourront espouser avec gens que ne soyent approchants de leur aage [9]. »

Voici une autre aventure. Un jeune homme était avec une jeune fille. Il boit un verre de vin. La fille prend le verre et, en présence d'une femme de son parentage : « Je bois, dit-elle, à vous, en nom de mariage. » Le jeune homme proteste. La jeune fille prétend qu'il doit l'épouser. Ce verre de vin paraît peu clair au

1. 9 août 1548. — 2. 14 juillet 1552. *Annales*, p. 514. — 3. 24 nov. 1552. *Annales*, p. 527. — 4. 6 juillet 1553. — 5. 19 oct. 1553. — 6. 19 déc. 1553. *Annales*, p. 563. — 7. 18 janvier 1548. — 8. 31 déc. 1556. *Annales*, p. 657. — 9. 31 déc. 1556.

Consistoire, qui émet l'avis « de les renvoyer à MM. pour leur faire boire ung peu d'eau [c'est-à-dire pour les mettre en prison], et attendu que ce mariage est vollage,... soit déclaré nul [1]. »

Une autre supplique va nous montrer que les paroissiens n'attendaient pas toujours que le Consistoire se mêlât de leurs affaires : ils les lui déféraient spontanément : « Magnifiques seigneurs, humblement vous requiert vostre tres humble servante, Mya, fille de feu Amy Duboule, que vrai est qu'un nommé François Perissod, me donna en nom de mariage une pièce d'argent; moi pensant, de l'amour que j'ai à lui, qu'il m'épousât. » Mais les jours ont passé. « Pourquoy, magnifiques seigneurs, il vous plaira d'y avoir de l'avis, en moi recommandant très humblement à vos bénignes grâces, vous priant de lui maintenir son bon droit. Magnifiques seigneurs, il vous dira force de mensonges, mais ne le croyez pas [2]. »

Une fois la famille constituée, le Consistoire veille et s'informe des mœurs d'un chacun. Il fait dresser des listes. — « Mémoire de tous ceulx qu'on appercepvroit estre débauchés par la ville, ne voulant rien faire, sinon grande chière, et mangeants le peu de bien qui leur a este délaissé par leurs parents, et vagabondz battans le pavé. » Les Anciens apportent une liste de 35 noms, « sous espérance d'en havoir d'aultres [3]. »

Une autre fois, c'est au Lieutenant, chef de police et justice, que le Consistoire s'adresse, l'avertissant « de faire faire la visite les dimanches et jours de mercredy, mieulx qu'on n'a fait par ci-devant, car tout le monde ne tient plus compte d'aller aux presches, si ce n'est qu'on les en chastie [4]. »

Pas de vagabondage ! assiduité au temple, et, dans les maisons, la paix. « Les dizeniers soyent advertis de sçavoir ceulx de leurs dizaines qui sont malveillants les ungs contre les aultres ; qu'on les face reconseiller ensemble [5]. »

Or ce n'était pas petite affaire que de maintenir la paix au sein de cette population. Laissons les coups de poing, les soufflets ; qu'est-ce que cela auprès de ceci ? Tout un groupe de femmes se plaignent d'être régulièrement fouettées par leurs maris. Le Consistoire fait venir ceux-ci et leur demande « les raisons pourquoi il tourmente ainsi leurs femmes. » Les maris répondent tout simplement : « qu'elles ne veullent estre obéyssantes. » Et, comme ils ont l'air de prétendre qu'on exagère, les femmes précisent : « Les dites dient qu'ils pregnent de verges, et les remoullent en de vynaigre, et de sel, et mesme le Petit, le mari de la Petite, en a en son arche [armoyre] qu'est grosse pitié. La Jeune a aussi proposé que son mari l'a volla battre pour luy faire vendre ses aneaux, se quelle a faict, et encore ne cesse de la battre. » Le Consistoire fait « grosse remontrance » et « asprement » à ces brutaux. Les verges seront « présentées devant Messieurs [6]. » — On comprend qu'entre ces époux il y eut un peu de « mallivolence », et que le Consistoire eut quelque peine à les « appointer ». Mais il y travaille, et veut « les faire demourer ensemble, par amitié ou par rigueur [7]. »

1. 21 mai 1562. — 2. 1541, cité par A. Roget, II, p. 30. — 3. 17 oct. 15[illegible] — 4. [illegible] juil. [illegible] — 5. 30 août 1542. — 6. 15 août 1547. — 7. 8 sept. 1552.

Puis viennent les exemples de « mallivolence » entre mère et fils, appartenant à la plus haute aristocratie. Quand le fils salue sa mère, celle-ci répond : « Garde tes bonjours ; le diable les te mette au ventre[1], » etc. Une autre fois, c'est un tuteur qui invoque l'appui du Consistoire, ne sachant que faire de son pupille. Le petit drôle lui a déclaré « qu'il ne volloyt rien faire, ni aller à l'eschole, et qu'il se tueroyt plustost, et se jectroit plustost dans le Rosne, et des fenestres en bas. » Cela promet. Cependant, devant le Consistoire, notre garçon a le verbe moins haut, et se déclare « prest d'aller à l'eschole. » « L'advis [du Consistoire] est de luy dire qu'il y aille donc, » mais « que M. Enoc, qui est le recteur, aye charge de le faire fesser exemplairement » pour ses « hauts propos », et « au reste qu'il demande pardon au dict tuteur et à sa mère, ce qu'il a faict à genoux[2]. »

Le Consistoire s'inquiète aussi de ce qu'on boit et de ce qu'on mange. Un imprimeur est accusé de manger et boire ordinairement de çà et de là, de boire du vin trop cher, de six sols, d'un florin même, et ordinairement de celui de quatre sols. « C'est un gourmand », dit le Consistoire ; son ami et compagnon est « un fainéant et vagabond. » Il doit être châtié et banni de la ville[3].

Naturellement, s'il ne faut pas d'excès dans la qualité, il en faut encore moins, si possible, dans la quantité. Le Consistoire est pour la tempérance. La femme Duboyset est avertie « qu'elle se chastie de prendre du vin oultre rayson. » Il est vrai qu'elle avait fait scandale ; « elle en avoit tant qu'elle tomba aux terreaux de la porte de la Corraterie, se cuydant rompre le col et noyer[4]. » — Mais elle n'était pas seule à avoir ces habitudes. Il y a le croque-mort[5].... Le Consistoire a recours à son grand moyen pour forcer les gens à ne boire que de l'eau : il les met en prison. Mais ne voilà-t-il pas que les prisonniers festoyent jusque dans leurs cachots ? Un pilier de taverne s'est fait porter à l'évêché [la prison] « du vin et une longe de veau. » Le Consistoire demande que « la prison ne soit plus en telle dérision[6]. »

Puis voici l'interminable série des contraventions proprement dites. — Les parieurs. Dominique Ferrier a dit à Jacques Girard : La femme du petit Loys, qui passe devant nous, est « la plus belle femme de toute la ville. » Girard gage que non. Ferrier tient le pari, et un compagnon devait se transporter « au jour de lundy à la Madeleine pour voir et cognoistre [est-ce sur la place de l'église, ou dedans ?] s'il y en auroit de plus belles ou non. » Le tout finit par un déjeuner, où « sept compagnons se trouvèrent », et qui coûta 2 florins. Les parieurs étaient des jeunes gens. Le Consistoire envoie deux Anciens auprès des parents « pour les adviser de reprendre leurs enfans avec dures admonitions[7]. » — Les danseurs. Le cortège est long : il compte la plupart des membres de l'aristocratie genevoise, car la danse est une de leurs passions. D'abord une bande de jeunes filles, qui « chantoyent dansant au virolet, et chansons deshonnêtes. » On avait choisi une chanson « qu'est de l'évangille ». Comme c'est « mocquerie », c'est

1. 26 oct. et 1er nov. 1543. — 2. 14 mai 1562. — 3. 12 mai 1562. — 4. 5 déc. 1555. — 5. 18 juin 1562. — 6. 19 mars 1556. — 7. 19 août 1557.

grave, et les coupables sont renvoyés à Messieurs[1]. — Puis c'est le tour des nobles, les Gaspard Favre, les Corne, M[me] Perrin, en compagnie d'une foule d'autres. M[me] Perrin a une forte langue : elle tient tête au Consistoire tout entier. « Répond que c'est à son mari de la chastier... avec parolles fières et rebelles, et avec gros blasphèmes, injuriant et démentant les ministres et à maître Abel[2]. » Tout le Consistoire décide de comparaître, ce qu'il fait le lendemain, devant le Conseil pour demander « justice ». Il expose que la dame a appelé M[e] Abel « puacre et aultres plusieurs parolles sinistres. » M[me] Perrin est condamnée à la prison, et on change, pour le temps de sa détention, le geôlier, qui se trouve « domestique de sa maison[3]. » — Les joueurs : joueurs aux cartes, joueurs aux dés, joueurs aux quilles. Quelques-uns cependant ont de rares délicatesses de conscience. — L'un dit « que ouy, il joue, quelque foys pour le goster, un carteron de vin, et non point argent content [comptant] et qu'il ne l'endoreroyt pas[4]. » — Quelques compagnons s'excusent encore mieux. Accusés d'être « en custome de entretenir les jeulx, et jouer à argent content en plusieurs lieux, » ils expliquent : « ce n'est pas argent sec, mais tout à boyre[5]. » — Un pâtissier, tenancier de maison de jeu, avoue qu'on joua « dimanche passé après dyné » aux quilles, aux cartes, au triomphe et autres jeux encore, mais « qu'on n'y joua point devers le vespre » [c'est-à-dire l'heure du culte] et « qu'il veult estre à la miséricorde de la Seigneurie, si on joya point de nuyt chez luy. » Du reste, « il fust dimanche au premier et second sermon. » Malheureusement pour lui, il est obligé d'avouer qu'il « n'a seu recognoistre lequel prescha[6]. »

Nous laissons des détails plus violents, plus brutaux ; et ce que nous notons en dernier lieu, c'est que la loi du Consistoire était égale pour tous. Il condamnait également filles du peuple et dames de l'aristocratie. Nous le voyons citer Bonivard, et le pasteur Fabri, et la belle-sœur de Calvin pour adultère.

5. Essayons si possible, après tous ces détails (et nous devons penser qu'il y en a des milliers et des milliers semblables), de nous élever à un jugement d'ensemble. — Voici d'abord l'opinion habituelle, traditionnelle. A. Franklin a écrit : « Le Consistoire, dont Calvin est *le président à vie*, représente l'institution essentielle du nouvel Etat. » — Mignet a écrit : « Le Consistoire devient le véritable *organe de la puissance publique.* » — Et Géruzez a écrit : « Plagiaire de Rome et de Madrid, Calvin établit sous le nom de Consistoire une inquisition nouvelle, avec une *juridiction plus étendue*[7] que celle de l'inquisition catholique. » — Trois affirmations, trois erreurs, et grosses : on peut dire trois contre-vérités.

Calvin n'était pas *président à vie* du Consistoire. Il n'en était pas président du tout. Le président du Consistoire était le syndic, comme nous l'avons vu[8].

Loin d'être le *véritable organe de la puissance publique*, le Consistoire ne se

1. 5 et 12 nov. 1556. — 2. 23 juin 1547. — 3. *Annales*, p. 407. — 4. 20 avril 1546. — 5. 24 mars 1552. — 6. 9 janv. 1543. — 7. Déclarations citées par A. Roget (II, p. 32, 33 et n. 1) à titre de « spécimens des exagérations débitées sur le compte du Consistoire. »

8. Tout ce qui est vrai, c'est que, à la place du syndic, il est arrivé que Calvin a quelquefois présidé

mêlait pas des choses politiques. « Les événements (dit l'auteur qui a le plus étudié les registres du Consistoire, le syndic Cramer), les événements qui ont fait le plus de bruit dans l'ordre politique n'y trouvent place qu'indirectement et souvent point du tout.... Croira-t-on qu'il en est de même pour le bûcher de Servet, en 1553, et que le Consistoire n'eût pas la moindre part à cet acte[1] ? » Et A. Roget, au moment où il montre qu'on ne peut l'accuser de partialité excessive en faveur de cette institution, ajoute : « Jamais des causes importantes ne s'instruisirent devant cette commission, dont les attributions rappellent celles des censeurs romains, et, ainsi que l'ancien syndic Cramer l'a très judicieusement fait observer, on ne rencontre ni le nom, ni l'intervention du Consistoire dans ces trop célèbres procès dogmatiques, dont le dénouement tragique a imprimé sur le régime calviniste un regrettable stigmate[2]. » Et enfin, quant à cette *juridiction étendue*, immense, infinie, elle était très restreinte, très étroite : « Le Consistoire, a dit Calvin lui-même, n'avait aucune juridiction civile, mais seulement le droit de reprendre d'après la Parole de Dieu, et la décision la plus grave qu'il pût prendre était l'excommunication[3]. » — C'est le témoignage d'un contemporain, qui connaissait bien le Consistoire, puisque, sa vie durant, il avait eu maille à partir avec lui, le célèbre Bonivard lui-même. Il devait être peu tenté de faire l'apologie d'une institution qui l'avait si souvent admonesté et condamné, comme le plus obscur citoyen. Or il écrit : « Affin que nonobstant leurs adjoincts [c'est-à-dire les Anciens], les ministres ne prinssent trop d'autorité, le dict Sénat consistorial n'havait puissance de juger, fût [ce] avec ou sans partie, mains admonester seullement, si c'estoient des cas légers. Voire n'havoit puissance de donner [de déférer] serment [un peu plus tard il l'eut]. Si c'estoient cas d'importance, l'on les renvoioit devant le Conseil étroict [le Petit Conseil, le gouvernement], pour en juger au Lundy prochain, car cela se faisoit le Jeudy [le Consistoire tenait sa séance chaque jeudi]. Une jurisdiction ils havoient d'excommunier ; privants de la Cène les obstinés, en leur péché, et pour ce,... Ceux-ci ne attendent pas que l'on se présente à eux, ains sçavent un chascun sa régie [portion de la ville, qu'il administre] à luy commise par le public, laquelle est portée [repartie] en diverses dixaines ; se font accompaigner par les dixeniers de mayson en mayson, demandants à tous ceux d'un mesnage rayson de leur foy et après, s'ils sentent qu'il y haie queque desroy [désordre] en la mayson, ou en général ou en particulier, les admonestent à résipiscence, afin qu'ils ne reçoivent le sacrement indignement[4]. »

une séance. En l'absence du syndic, qui pouvait présider ce corps ? Ainsi, en 1547, le président est le syndic Molard. Toutefois Calvin préside les séances du 24 février, du 31 mars, du 17 novembre. (*Annales*, p. 396.) — A. Roget n'a donc pas tout à fait raison de dire : Calvin « ne présida jamais » le Consistoire (*L'Eglise et l'Etat*, p. 32, n. 1). Calvin ne fut jamais président du Consistoire, mais il le présida quelquefois.

1. Cramer, Introduction, p. III. Voir *Coup d'œil sur les registres du Consistoire de l'Eglise de Genève*, par Aug. Cramer, dans les *Mémoires et documents de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, IX, p. 30 et ss. — 2. A. Roget, *Histoire*, II, p. 31. — 3. *Opera* XIV, p. 675. Aux pasteurs de Zurich, 26 nov. 1553. — 4. Bonivard, *De l'ancienne et nouvelle police de Genève* (De la police ecclésiastique de Genève), éd. Fick, p. 154, 155.

Et finalement, A. Roget : « Tel est, considéré de près et sous son véritable aspect, le Consistoire de Calvin, qui n'a mérité, pensons-nous, ni les éloges qui lui ont été prodigués, ni les anathèmes dont il a été chargé. Ce corps était, il faut bien le reconnaître, suffisamment armé pour vexer les gens et soumettre la vie privée à mille entraves, mais ses pouvoirs n'étaient pas assez étendus pour comporter cette tyrannie impitoyable qu'on s'est souvent complu à lui imputer [1]. »

Enfin, sans revenir sur ce que nous avons déjà dit à propos des accusations lancées contre les procédés « inquisitoriaux » du Consistoire, nous citerons deux déclarations de Calvin, qui indiquent les deux limites entre lesquelles les enquêtes devaient être faites. D'un côté, il ne fallait pas se borner aux actes sur lesquels il était porté plainte ; de l'autre, il ne fallait pas pénétrer dans le secret des consciences. « Il ne faut pas que les Magistrats et les Juges pensent estre quittes, encores que nul ne crie au meurtre, et qu'on ne se plaigne point à eux ; car ils doivent estre vigilans pour chastier les forfaits, qui se commettent, et s'en doivent enquérir, encores qu'on ne prévienne point [2]. » Voilà une limite. — Voici l'autre. « Qu'on juge de ce qui sera *cognu* et approuvé [prouvé]. Nous voyons ce que Dieu nous *monstre* et *non plus* [3]. »

1. A. Roget, *Histoire*, II, p. 31. — 2. *Opera* XXVIII, p. 211, 212. Sermon CXLII, sur le Deutéronome.

3. *Opera* LIII. Sermon XLVI, sur I Timothée, p. 545. — Il n'y a pas lieu de s'étonner que le Consistoire de Calvin ait été de tout temps, de la part de tous les critiques du Réformateur, l'objet de jugements plus ou moins désavantageux, ou de reproches plus ou moins violents. N'en mentionnons ici que quelques-uns. Kampschulte s'est efforcé de montrer tour à tour que la prédestination poussait à l'exercice de la discipline, et que l'excommunication rendait la discipline inutile. — Elle pousse à la discipline. Et en effet si les élus forment le noyau de l'Eglise, il faut évidemment que les effets du décret divin se montrent en eux. Il faut donc que la vie de l'Eglise soit d'une moralité parfaite. « De là la sévérité inflexible [?] de la discipline. » (Kampschulte, I, p. 266.) — Mais la discipline est inutile. C'est seulement en troisième et dernier lieu que Calvin place la correction des pécheurs. « A parler exactement, il ne devrait pas être question d'amélioration, car régulièrement (*regelmässig*) l'excommunication ne peut être prononcée que contre les réprouvés. » (Kampschulte, I, p. 267, n. 4.) Calvin n'appelle-t-il pas lui-même « la sentence de l'Eglise » la sentence même du Seigneur » (IV, XII, 4)? — Toujours les mêmes procédés de discussion, qui tiennent compte de certains textes et négligent les autres. C'est par ces procédés de discussion qu'on arrive à prouver que le calvinisme devait anéantir la liberté, la responsabilité et la moralité. Seulement les faits prouvent le contraire. Calvin, à côté des déclarations citées, en a placé une foule qui distinguent entre les fautes légères et les fautes graves, qui affirment que la condamnation a pour but de rendre les pécheurs confus, et de les amener par la repentance à l'amendement (IV, XII, 5). Et s'il dit que la sentence de l'Eglise est la sentence du Seigneur, où dit-il que toute sentence de l'Eglise est une sentence de damnation ?

Rieker approuve, en partie au moins, Kampschulte, et notant que dans les trois fins de la discipline, c'est en troisième lieu que vient la repentance et l'amendement du pécheur, il dit : « Naturellement l'utilité de la Discipline pour le salut spirituel de chacun n'est pas ignorée du calvinisme. Cependant l'amélioration du pécheur vient toujours en dernier lieu. » (Rieker, *Grundsätze*, p. 66.) Et voilà Calvin soupçonné d'avoir négligé le côté pratique de la religion, lui qui ne voit que « la pratique », dans la théologie même ! Nous verrons que toute une école l'accuse d'avoir mis de côté la cure d'âme. — Mais en vérité que signifie l'ordre dans lequel Calvin met les trois fins de la discipline? S'il y en a trois, il ne peut pas les mettre toutes les trois en premier lieu ; et les trois ne peuvent-elles pas être également importantes? Calvin commence par l'honneur de Dieu et finit par la moralité de l'homme. Cela veut-il dire qu'il estime peu la moralité de l'homme ? — Aussi bien Rieker fait observer que l'ordre indiqué en 1559 est l'ordre déjà indiqué en 1536 (*Opera* I, p. 76); mais il oublie de dire que ce n'est pas l'ordre indiqué en 1537.

A. Roget et Kampschulte (I, p. 266, 267) ont encore fait une même observation et ont cru qu'un grand

Si donc nous voulons laisser là toutes les caricatures, et rompre vraiment avec la légende propagée par des historiens, même célèbres mais décidément trop mal informés, nous dirons que le Consistoire de Genève a été la Justice de paix de l'Eglise. — Rien ne ressemble aux séances du Consistoire, avec ses scènes populaires et multiples, autant que les séances de nos Justices de paix actuelles dans nos cantons et dans nos villes.

Seulement il faut bien ajouter, pour tout comprendre et tout juger équitablement, qu'il s'agit d'une justice de paix, religieuse et morale, exercée au milieu d'une population particulièrement rude et démoralisée. Ecoutons l'auteur des *Notes* du Consistoire : « Les Registres du seizième et même du dix-septième siècle accusent en général beaucoup de trivialité, de manque d'aise et de bien-être dans la vie commune à cette époque. Ils abondent en détails sur les conversations, les divertissements, l'habitation, le costume, la nourriture, surtout sur la tendance à un libertinage licencieux. Mes notes ont dû s'étendre peu sur ce dernier point, mais je puis affirmer que la lecture des Registres fait comprendre la nécessité d'une répression, dont l'énergie choque aujourd'hui, mais sans laquelle la réforme des mœurs était perdue. — Quant à la rudesse de ces mœurs aux temps anciens, elle se manifeste en mille endroits des Registres du Consistoire, par les maltraitements des maris envers leurs femmes, des parents envers leurs enfants, des maîtres envers leurs serviteurs, par le peu de soin donné aux malades, par le grand nombre d'exécutions capitales et par l'insensibilité qui accueillait ces châtiments [1]. »

C'était une très grossière [2] population, qu'il s'agissait d'éduquer. — Quelle série de petits tableaux curieux, et débordant tous d'une vie brutale, nous offrent ces Registres ! On dirait des scènes peintes par un Callot, par un Ténier, par les peintres des kermesses flamandes. — Or ce fait est capital. Tel était le milieu dans lequel vivait Calvin, dans lequel il devait fonder ses institutions. Et voudrait-on juger une institution sociale sans tenir compte du milieu social qui la produit et qu'elle améliore ? On comprend le proverbe que Calvin a si souvent répété : « A rude âne rude anier. »

Toutefois il ne faut pas être aveugle et méconnaître que, pour être du seizième siècle, ces éducateurs n'en ont pas moins mérité leur nom, et leur beau nom. C'est toujours le syndic Cramer, qui, après avoir décrit le revers de la mé-

changement s'était produit dans les idées de Calvin, sous l'influence de la lutte contre les libertins. Alors les préoccupations du Réformateur auraient été politiques, autant et peut-être plus qu'ecclésiastiques. A. Roget écrit : « Dans les éditions de l'*Institution chrétienne* qui suivent le désastre du parti perriniste, Calvin est beaucoup plus précis et plus explicite pour tout ce qui touche à la discipline. » Le parti perriniste fut anéanti en 1555. Après 1555 il n'y a que l'édition de 1559. Et en effet A. Roget dit : « L'édition de 1559 contient un chapitre intitulé : La discipline de l'Eglise, dont le principal usage est aux censures et en l'excommunication » (IV. XII 1). — Mais ce chapitre XII est simplement la répétition des chapitres des éditions antérieures, ch. VIII, p. 184-205 et III, 67-72, d'après la remarque même des éditeurs des *Opera*. La phrase spéciale (IV. XII. 4), citée par A. Roget, se trouve déjà dans l'édition de 1543. (*Opera* I, p. 660.)

1. Cramer, Préface, p. IX, X. — 2. « Une civilisation grossière, peu supérieure à celle des pays voisins. » *Ibid.*, p. IV.

daille, fixe nos regards sur sa face : « A côté de sa sévérité, le Consistoire exerçait sa juridiction sous plusieurs rapports, et dès les temps anciens, dans un sens bienveillant et favorable aux libertés publiques. Les Registres montrent ce corps intervenant près du Conseil d'Etat pour des réformes dans l'intérêt du peuple, telles que l'abaissement des prix du blé, l'amélioration du régime des prisons, l'adoucissement de la contrainte par corps. Il mande et censure des pères trop durs envers leurs enfants, des créanciers envers leurs débiteurs, des usuriers, et, suivant l'esprit du temps, il est sans miséricorde pour les monopoleurs et les accapareurs de denrées [1]. »

Il ne faut donc pas trop nous en laisser imposer par les apparences et les formes, par ce qui est surtout une affaire d'époque, et, par conséquent, choque d'une manière particulière nos mœurs modernes, en ce point si différentes, si réfractaires à tous les procédés de rigueur et d'inquisition. C'est sur ce point-là précisément que le Consistoire innovait le moins. Ce qui était nouveau, au contraire, dans cette institution, — et plus important, parce que c'était pour tous les temps, — c'était une justice d'une impartialité rigoureuse, qui ne distinguait pas entre les grands et les petits ; c'était surtout une préoccupation morale qui dominait et inspirait un effort intense, constant, méticuleux et universel. Le Consistoire était le symbole et l'organe de la préoccupation morale d'hommes résolus à conformer leur vie à leur croyance ! Le Consistoire était l'agent incessant de moralisation individuelle, ecclésiastique et sociale : voilà la vérité. Et en définitive, c'est le sage Syndic, si bien informé et si bon genevois, qui a raison [2] :

1. Cramer, Préface, p. XIV.

2. Kampschulte essaie de justifier, — avec les ressources que la science lui prête et avec les atténuations qu'elle lui impose, — la thèse des Franklin, des Mignet, des Géruzez, etc. — Naturellement il reconnaît que le Consistoire est « en quelque sorte l'institution fondamentale de l'Eglise calviniste » (I, p. 431). — Il reconnaît aussi que la thèse des Franklin, des Mignet, des Géruzez est fausse. C'est méconnaître le caractère du Consistoire que d'y voir « une institution politico-nationale », que d'y voir « le principal organe de la puissance publique à Genève. » — Toutefois cette conception fausse a « quelque chose de vrai, » et voilà Kampschulte qui s'efforce de montrer que, malgré tout, le Consistoire a été un des grands facteurs de la politique genevoise. « Il est vrai, dit-il, et toute la conception de Calvin réclame qu'il en soit ainsi, que l'activité du Consistoire fut tournée presque autant (*fast eben so sehr !*) du côté politique et social que du côté ecclésiastique. » — L'argument dont Kampschulte se sert, c'est non pas la façon dont le Consistoire agissait (il aurait été embarrassé de trouver dans les actes une preuve de sa théorie), mais la façon dont il était nommé. Ses membres étaient pris dans les Conseils. C'est tirer d'un fait vrai des conséquences erronées. En effet, nous avons vu que Calvin n'avait pu constituer le Consistoire comme il le voulait ; nous avons vu qu'il avait été obligé de faire au césaropapisme des concessions tout à fait contraires à ses principes et à ses désirs ; nous avons vu que Calvin n'avait cessé de lutter pour reprendre ces concessions. Kampschulte écrit : « Il y a complète égalité entre le nouveau corps et l'ancien Conseil de la ville. Les Anciens laïques étaient des fonctionnaires publics et des dignitaires comme les syndics et les conseillers. On croirait avoir affaire à un corps purement politique, [c'est tout à fait inexact et Kampschulte lui-même est obligé d'ajouter] si les pasteurs n'en faisaient pas partie de droit, et si leur influence sur les élections [c'étaient eux qui proposaient les Anciens] ne rappelait le caractère ecclésiastique de ce corps... Choisis par les XXV, au milieu de ceux qui exerçaient le pouvoir, les Anciens constituaient moins une représentation de la communauté que des notables et du magistrat. » (Kampschulte, p. 434.) — Tout cela est tendancieux et faux. On n'a pas le droit de reprocher à Calvin, à titre d'empiètement sur les droits de l'Etat, des règlements que l'Etat lui-même avait imposés à Calvin. On le vit bien lorsque l'in-

« La réflexion ramène à juger les actes des temps passés suivant l'ordre d'idées qui avait cours alors. Elle fait même admirer, dans un temps où la force brutale était surtout pratiquée, le mérite de sanctions pénales puisées dans l'ordre spirituel. Elle montre la sollicitude, dont chaque citoyen était animé pour la conservation et l'honneur du pays. Enfin, soit qu'on aime, soit qu'on n'aime pas l'homme de génie qui pétrit la nouvelle Genève, peut-on ne pas admirer le résultat qu'il obtint : une chétive cité devenue par l'empire de la religion et des mœurs un boulevard inexpugnable et glorieux[1]. »

fluence de Calvin s'exerça enfin sans trop d'obstacles. — Il est vrai qu'ici Kampschulte esquive la difficulté et remplace l'histoire de toutes ces luttes et de ce triomphe final par cette affirmation : « Seulement plusieurs années après, lorsque l'ancienne population de Genève eut presque disparu dans la masse des émigrés et que tout Genève presque fut devenu une sorte d'aristocratie, alors la communauté reçut une sorte de droit de confirmation. » (*Ibid.*, p. 435.) — Bornons-nous à opposer au jugement de Kampschulte le jugement de son ami, disciple et continuateur, Cornelius. Cornelius est un très grand adversaire du Consistoire, cela se comprend. « Cet ordre ecclésiastique imposait au peuple de Genève un joug inaccoutumé et pesant. Ce qu'il y a d'exceptionnel, c'est que la discipline ecclésiastique qui, ailleurs, restait essentiellement théorique, allait à Genève être mise en pratique. Et même la théorie n'allait nulle part aussi loin que la pratique à Genève.... Cela dépasse la limite du permis. » (Cornelius, *Historische Arbeiten*, p. 386.) — Ici et ailleurs Cornelius parle comme un « libertin ». Mais enfin Cornelius déclare que son ami, maître et prédécesseur, Kampschulte, s'est trompé du tout au tout : « Cet ordre ecclésiastique accorde à l'Eglise un degré inaccoutumé d'indépendance et de force. Les ministres ont l'initiative pour la nomination aux charges ecclésiastiques et scolaires, et personne ne peut, sans leur volonté, être introduit dans ce cercle. — Par le Consistoire l'Eglise reçoit une force inouïe. Si le développement futur avait été prévu, le Conseil n'aurait pas montré vis-à-vis de Calvin une pareille condescendance. » (Cornelius, p. 385.) — Non. Il ne s'agit pas de condescendance. Le Conseil a fait ce qu'il a pu pour contrecarrer les projets de Calvin. Mais Cornelius n'en montre pas moins jusqu'à quel point il est faux de dire que le Consistoire était un Conseil de fonctionnaires représentant le gouvernement.

1. Cramer, *Ibid.*, p. VIII.



SECONDE PARTIE

La répréhension disciplinaire d'après les *Sermons* de Calvin.



L importe de nous rendre compte de l'importance de la Discipline pour Calvin. « S'il n'y a nulle compagnie, ny mesmes nulle maison, quelque petite qu'elle soit, qui se puisse maintenir en son estat sans discipline, il est certain qu'il est beaucoup plus requis d'en avoir en l'Eglise, laquelle doit estre ordonnée mieux que nulle maison ny autre assemblée. Pourtant, comme la doctrine de nostre Seigneur Jésus est l'âme de l'Eglise, aussi la discipline est en icelle comme les nerfs (*pro nervis*) sont en un corps, pour unir les membres et les tenir chacun en son lieu et en son ordre [1]. »

Et cette discipline des mœurs est si importante qu'elle est comme le but unique de toute la constitution ecclésiastique. « Comme nulle ville ni village ne peut estre sans gouverneur et sans police, ainsi l'Eglise de Dieu a mestier d'une certaine police spirituelle... Et pour ceste fin ont esté anciennement ordonnées par les églises certaines compagnies de gouverneurs, lesquels eussent le regard sur les mœurs, corrigeassent les villes et usassent d'excommunication, quand mestier seroit [2]. » « Toute l'organisation ecclésiastique, ajoute Rieker, sert à l'exercice de la discipline, et les fonctionnaires ecclésiastiques sont là seulement pour cela. La constitution de l'église réformée française s'appelle *Discipline ecclésiastique :* la partie pour le tout, par ce que c'est la partie capitale [3]. »

L'importance attribuée par Calvin à la *discipline* est une conséquence de la conception qu'il avait de la *doctrine* : toute doctrine est, doit être *pratique.* « Quand une doctrine n'est point profitable, combien qu'on la puisse priser comme haute et profonde, toutes fois il n'y a que folie.... Il faut qu'il y ait effect qui s'ensuyve [4]. » — Ce que Dieu « nous propose », c'est « une doctrine de pratique ». — « Ce n'est point assez que nous baissions le menton ou l'aureille,

1. 1543. *Opera* I, p. 638 : IV. XII. 1. — Calvin se sert de la même métaphore dans sa lettre au duc de Somerset. « De même que la doctrine est comme l'âme qui doit vivifier l'Eglise, de même la discipline et la correction des mœurs doivent être considérées comme les nerfs (*nervorum loco*) » (*Opera* XIII, p. 89 22 octobre 1548). — 2. 1543. IV. XI. 1. — 3. Rieker, p. 67. De même les Eglises wallonnes se servent indistinctement des expressions *Discipline ecclésiastique*, ou *Ordre ecclésiastique. Ibid.*, p. 66, n. 2. — 4. *Opera* LIV, p. 199.

pour ratifier de bouche ou par signes ce qu'il aura dit, mais c'est afin que nous donnions approbation en toute nostre vie qu'il est nostre père et nostre maistre[1]. »

La *discipline* veillait à ce que la *doctrine* fut de *pratique*. — Il était naturel que toute l'opposition, théorique et pratique, à Calvin se concentrât dans l'opposition à la discipline. — Il était naturel que plus l'opposition grandit, plus Calvin fût obligé de se défendre, en justifiant la discipline du haut de la chaire.

Aussi quand la lutte fut arrivée à son paroxysme, quand l'émeute gronda dans la rue et jusque dans le temple, plus hardi encore, plus logique, plus patient et plus impérieux que jamais, Calvin expliqua ses idées sur la discipline. Ecoutons-le.

1. Le point de départ de tout, c'est la paternité de Dieu. Dieu est le Père : le seul père. Les hommes ne sont pères de leurs enfants que par métaphore, — au physique comme au spirituel.

Aux textes que nous avons cités dans le volume précédent[2], ajoutons-en quelques-uns qui montrent que Dieu, étant le Père, est l'amour et la sainteté.

« Il n'y a rien qui soit plus propre à Dieu que sa bonté. Ostons luy sa bonté, il ne sera plus Dieu[3]. » — En conséquence « Dieu demande des services volontaires; il ne veut pas seulement que nous le servions par une crainte servile, mais il veut que nous venions d'un courage franc et alègre, que mesme nous prenions plaisir à l'honorer. Or cela ne se peut faire que nous ne l'aimions. Ainsi notons que le commencement d'obéissance et comme la source, et le fondement et la racine, c'est cest amour de Dieu, que nous ne soyons point forcéz de venir à luy, mais que nous y prenions nostre plaisir singulier[4]. » — « Dieu est tardif à ire, et il est enclin à pitié, il est patient, et si son ire dure pour une minute de temps, sa miséricorde est à la vie; elle est permanente. Voilà donc le vray naturel de Dieu, c'est qu'il ne demande sinon d'attirer les hommes en toute douceur, et d'user envers eux de sa bonté. *Quand il les punit, c'est quasi contre sa nature*.... Bref, il n'est point rigoureux, mais il ne demande sinon de desployer son cœur envers nous, quand nous le pourrons souffrir [supporter], comme de faict, il veut estre cogneu bon et pitoyable; et c'est là où sa gloire reluit principalement[5]. »

Mais l'amour d'un père a deux faces. Le père est bon, par amour ; par amour aussi, il est sévère :

« Un père, combien qu'il ne *voudroit point avoir donné une chiquenaude à son enfant*, il ne laissera point de lui dire des mots cuisans, qui le feront pleurer, et fera semblant de le vouloir déshériter et bannir de la maison ; mesmes il sera quelquefois contraint de le fouetter. Eh bien ! *il en use en sorte que les coups luy font autant de mal qu'à l'enfant qui les reçoit*. Un père pour cela sera-il inhumain ? Nenni : mais il procure le bonheur de son enfant[6]. »

1. *Opera* XXVI, p. 101, 102. — 2. *Jean Calvin* IV, La pensée religieuse, p. 88 et ss. ; en particulier *Opera* LIV, p. 403. — 3. *Ibid.*, XXVI, p. 548. — 4. *Ibid.*, XXVI, p. 266, 267. — 5. *Ibid.*, XXVI, p. 268. — 6. *Ibid.*, LIII, p. 279.

Et encore : « Quand un homme aura des enfans, il sait bien que c'est à ceste charge qu'il les instruise en les chastiant, s'ils font mal. Car si un homme supporte ses enfans, et qu'il ne les ose pas toucher, mais qu'il les mignarde, cependant que ses enfans soyent de mauvaise nature, ne dira-on pas qu'il est digne que ses enfans luy crèvent les yeux, qu'ils luy arrachent le nez du visage ? Et au contraire, si les enfans estoyent d'eux-mêmes dociles, et débonnaires, il ne les faudrait point toucher. Mais quand on voit une nature maligne en des enfans, et qu'ils se débordent, si là dessus le père les espargne, chacun dira qu'il les perd, et qu'il les envoye au gibet, et est cause de leur perdition [1]. »

Dieu est notre Père, et par cela même veut être notre Sauveur. « Mesmes un juge, quand il usera de rigueur, *il faut que son cœur pleure et larmoye*, de ce qu'il voit une créature formée à l'image de Dieu qui est ainsi traittée : mais cependant il faut qu'il passe par là, et qu'il exécute l'office qui luy est commis de Dieu [2]. »

Et voilà le fondement de la discipline, sa raison d'être, sa nature, son but !

2. Dieu donc parce qu'il est notre Père doit nous corriger, les hommes étant ses enfants, mais des enfants méchants. — Sur la méchanceté de l'homme, bornons-nous à rappeler le strict nécessaire, et à rapporter ce que Calvin lui-même répète quand il parle de la discipline.

Notre nature est ainsi corrompue, « comme quand une poison a gagné au corps d'un homme, qu'il est tout infecté ; il y a une ladrerie universelle, qui occupe et les os, et la moelle, et les pensées, et affections, et tant qu'il y a » [3]. « Tout ce que l'homme peut imaginer, n'est que mal en tout temps, et tout ce que l'homme forge en soy, et en sa boutique, n'est que pervers et corrompu devant Dieu [4]. »

Mais à cet état général de l'homme vient s'ajouter la complexion particulière du Genevois, au seizième siècle : c'est un grossier citoyen. Les Registres du Consistoire sont terriblement complétés, sur ce point, par les sermons de Calvin. — Deux ou trois exemples suffiront.

A propos de la façon dont on boit et mange, Calvin dit : « Voilà donc une vilénie par trop énorme, quand les hommes fourrent la viande en leur sac [dans le sac de leur estomac] et qu'ils entonnent le vin [dans le tonneau de leur estomac], et que cependant ils ne regardent point à Dieu, qu'il n'est point question de dire : « Béni soit son nom, c'est lui qui nous substante. »... Mais quand les hommes se crèvent, et qu'ils ne tienent nulle mesure, que les uns boyvent, que les autres se soulent en telle sorte qu'il n'y a nulle raison ni humanité en eux, cognoissent-ils que Dieu a ordonné les viandes, afin que l'usage en soit sanctifié [5] ? »

Les futurs époux viennent au temple recevoir la bénédiction : « Cognoissent-ils que c'est au nom de Dieu que nous stipulons les promesses ? Nenni. Mais la plupart vienent ici comme des veaux et des muges. Sont-ils devant la chaire ?

1. *Opera* XXVI, p. 550. — 2. *Ibid.*, XXVI, p. 551. — 3. *Ibid.*, XXVI, p. 370. — 4. *Ibid.*, XXVI, p. 284. — 5. *Ibid.*, LIII, p. 363.

Ils seront si bien instruits qu'ils ne pourront dire chose que ce soit. Il sera ici parlé de l'office du mari et de celuy de la femme, et ils n'y entendront rien du tout, non plus que bestes [1]. » — « Il faut donc que Dieu rabbate les cloux tant aux hommes qu'aux femmes, et qu'il use de violence, veu qu'il n'est point aisé de corriger la hautesse qui est en nous, sinon par force [2]. »

Et encore ceci : « Si on nous accompare à des porceaux, nous pensons qu'on nous fait grande injure. Or il est vray que les porceaux se contenteront d'avoir fouillé la terre pour se saouler des glandes qui sont cheutes; mais ils ne sont point si farousches, qu'ils viennent deschirer l'arbre; ils ne sautent point à l'encontre, ils ne morderont point les branches, ils ont tousjours le museau en bas. Or de nostre costé, nous ferons bien des porceaux en ce que nous aurons le museau bas en terre. Que si on gourmande, il n'y aura nul qui eslève son esprit en haut pour dire : « C'est la main de Dieu qui nous donne ceci », mais nous attribuerons le tout ou à nostre industrie, nous penserons que le gain viendra de nous, ou nous imaginerons quelque gain fortuit. En somme nous ne pensons pas à Dieu. Mais outre cela, encores le venons-nous despiter, encores jettons-nous nostre furie contre luy, et nostre rage, que nous luy venons donner un coup de dent; nous luy résistons en toute rebellion; nous voudrions bien que sa justice fût anéantie, car nous la foullons au pied en tant que en nous est. Nous voyons donc que nous sommes pires que porceaux, et bestes brutes les plus villaines qui soyent, que nous sommes des monstres contraires à nature [3]. »

A rude âne, rude ânier !

3. De ce double fait, — que l'amour de Dieu l'oblige à corriger ses enfants pour les détourner du chemin sur lequel ils vont à la perdition, et que le tempérament genevois est particulièrement rude, — suit une double conséquence : l'Eglise de Dieu, à Genève, doit exercer la discipline, et cette discipline doit être rude.

Sans doute Calvin parle des deux attitudes que le pasteur doit prendre, comme Dieu : attitude de bonté et attitude de sévérité. Mais c'est sur la répréhension qu'il est amené à insister : « Quant aux pasteurs, il faut qu'ils ayent double voix. Car nous devons recueillir les brebis tant qu'il sera possible ; quand elles sont au troupeau, nous les devons tenir là coyement. — Mais s'il y a des loups et des larrons, qui vueillent envahir le troupeau, nous devons crier haut et clair : au loup [4] ! » — « Un bon pasteur [berger] aura une voix douce et aimable pour appeller et assembler son troupeau.... Mais ce n'est point assez qu'un pasteur attire son troupeau, qu'il le recueille, qu'il le tiene là amassé ; mais il faut qu'il ait quant et quant une voix pour espovanter les loups et les larrons, qu'il crie quand il voit le troupeau estre assailli, que les chiens abbayent, pour chasser ceux qui voudroyent dissiper le troupeau. — Ainsi faut-il, pour nous acquitter de nostre charge, que nous suyvions cette voix gracieuse de Jésus Christ

1. *Opera* LIII, p. 230. — 2. *Ibid.*, LIII, p. 226. — 3. *Ibid.*, XXVI, p. 452, 453. — 4. *Ibid.*, XXVII, p. 244.

pour attirer les brebis à soy, et pour les maintenir. Il faut aussi que nous ayons une voix effrayante pour déchasser les loups et les larrons, qui ne demandent que la ruine du troupeau. Voilà le double usage qui est en la Parole de Dieu[1]. »

De son côté le fidèle ne doit pas séparer la pénitence de la foi. « Il est dit du mariage que l'homme ne doit point séparer ce que Dieu a conjoint. Par plus forte raison, ceste union, qui appartient à la vie spirituelle, ne doit point estre rompue. Et ainsi, quand nous voudrons bien prescher la foy, il nous faut aussi prescher pénitence[2]. » Or c'est ce que les hommes ne veulent pas. « Il y en a qui demandent qu'on dissimule leurs vices, qu'on les ensevelisse.... Par les maisons, par les boutiques, par les rues et carrefours on en sçaura parler ; mais si, en la chaire de vérité, on en touche un mot, alors on s'enflamme ; il faut quant et quant estre eschauffez en cholère, comme si tout estoit perdu.... C'est merveille que nous voyons clair, et que Dieu ne voye goutte ; que les hommes puissent parler, et que Dieu soit muet ; que les hommes oyent, et que Dieu soit sourd ! Or si est-ce que voilà où nous en sommes venus !... On voudroit qu'il n'y eust que les pasteurs et sourds, et aveugles et muets[3]. »

Or tout au contraire. « Avec la doctrine, il faut que l'exhortation suyve.... Si la doctrine n'est aydée par exhortations, elle est froide, elle ne nous forcera point le cœur[4]. » — « ...Entendons, explique encore Calvin, ce que S. Paul a voulu dire par ce mot de repréhension, ou redargution.... [redarguer, blâmer, reprendre]. — Quand un père voit ses enfans desbauchez, il ne se contente pas de leur dire : « Et que faites-vous, mes enfans ? Cela n'est pas ne beau ne bon. » Mais il dira : « Malheureuses créatures, vous ay-je nourris, vous ay-je entrete-
» nus jusques ici, pour me rendre un tel payement ? Faut-il que maintenant vous
» me faciez un tel deshonneur, après vous avoir traittez si doucement ? Allez, mal-
» heureux, vous méritez d'estre entre les mains d'un bourreau, puisque vous ne
» voulez rien valoir ? Faut-il que je nourrisse telles ordures en ma maison ? » Ainsi en est-il quand Dieu voit qu'il nous a beaucoup supportez, et que cependant nous luy sommes beaucoup plus rebelles, que ne sont pas les enfans désobeissans à leurs pères terriens.... Puis que ainsi est... l'office d'un bon et fidèle pasteur ne sera pas d'exposer l'Escriture simplement pour dire : « Voilà ce qui en est, » mais il faudra qu'il use de véhémence quant et quant, et qu'il y ait vivacité pour donner vigueur et vertu à la Parole de Dieu.... Il est vray que le monde voudroit bien estre espargné, et nous avons les aureilles chatouilleuses, comme nous en verrons beaucoup, qui sont envenimez, quand on usera de correction ou de menaces. « Et quoy ? Est-ce la façon d'enseigner ? Ho ! nous voulons estre gagnez
» par douceur ! » — « Vous voulez ? Allez donc apprendre à Dieu sa leçon. » — Voilà nos délicats qui ne peuvent souffrir une seule répréhension quand elle leur est proposée. Et pourquoy ? « Ho ! nous voulons estre enseignez d'un autre
» style ! » — « Allez-vous à l'eschole du diable, car il vous flattera assez, à vostre
» perdition. » — Or quant aux fideles, après avoir receu simplement la doctrine,

1. *Opera* LIV, p. 449, 550 : répété presque dans les mêmes termes p. 596. — 2. *Ibid.*, LIV, p. 533. — 3. *Ibid.*, LIV, p. 465, 466. — 4. *Ibid.*, LIV, p. 550 et ss.

il faut qu'ils s'humilient, estans prests d'estre redarguez, d'estre exhortez, quand ils auront failli, que leurs péchez et offenses soyent descouvertes, qu'on prene la lancette pour crever l'apostume, afin que l'ordure qui est cachée au dedans sorte, et que par ce moyen-là, ils soyent purgez pour venir à droite guérison [1]. »

Cette même comparaison est reprise quelques jours après : « Apprenons quand nous voudrons estre réputez chrestiens, que nous devons avoir un esprit paisible et débonnaire, pour souffrir que nos vices soient redarguez, et quand nous avons quelque apostume cachée, que nous souffrions qu'on la perce, que nous n'appétions point qu'on y mette des emplastres ; et quand le mal nous cuit, que nous ne laissions pas pourtant d'aimer la médecine, sçachans que c'est pour nostre bien ; que nous ne venions point à nous regimber contre le médecin, quand nous voyons qu'il ne désire que nostre salut [2]. »

4. Et cette répréhension peut être vive. Elle peut arriver aux derniers degrés de la vivacité. Calvin commente le texte : « *Pour ceste cause, repren-les vivement.* Il y en a beaucoup qui ne peuvent souffrir qu'on les gagne par douceur ; comme ceux qui sont desgoutez, si on les appelle pour venir disner, ils se fâchent, ils se despitent à l'encontre, tellement qu'il les faut quasi pousser par les espaules. Il faudra importuner les malades pour leur faire prendre quelque chose ; ils reculent tant qu'il leur est possible.... Ainsi Dieu veut que sa parole soit appropriée à nous, selon que nous sommes dociles. Il veut qu'on nous appelle humainement, selon que nous sommes brebis, que le pasteur use d'une voix gracieuse. Mais si nous voulons faire des bestes revesches, alors il faut que nous soyons dontez quasi par violence,... que ceste hautesse qui est en nous soit mattée en despit que nous en ayons... qu'on nous picque, et qu'on nous aiguillonne,... et qu'on nous tire l'aureille, et qu'on use de répréhensions aigres et fascheuses.... « Venez- » ça, misérables créatures ; à qui est-ce que vous pensez vous jouer ? Ne voyez » vous pas que vous bataillez contre Dieu ? Quelle maîtrise a-il ? Pensez-vous qu'il » vous endure tousjours ?... Ne faudra-il pas en la fin qu'il foudroye ? Voulez-vous » estre des diables au lieu de créatures, qu'il a formées à son image [3] ? »

Encore : « Quand le ministre monte en chaire, il doit tousjours en premier lieu tendre à ce but d'attirer tout le monde en l'obéissance de Dieu.... Mais n'oublions pas la seconde partie : c'est que s'il y a des contredisans, ils soyent vivement rembarrez [4]. » — « Nous voyons qu'on ne doit point trouver estrange quand les pasteurs parleront rudement en chaire, et qu'il semblera qu'ils usent de grande rigueur et sévérité.... C'est la reigle... que, si nous voyons des contredisans, nous soyons armez à l'encontre, que la trompette sonne, et que nous leur dénoncions la guerre ouverte, ou autrement nous sommes lasches et traistres à Jésus Christ [5]. » — « Nous devons tascher d'instruire en toute douceur ceux qui se laissent gouverner à Dieu, et mesmes encores qu'ils soyent infirmes, nous les devons supporter, mais s'ils vienent à estre rebelles, à rude asne rude asnier [6]. »

1. *Opera* LIV, p. 290-292. — 2. *Ibid.*, LIV, p. 466. — 3. *Ibid.*, LIV, p. 471, 472. — 4. *Ibid.*, LIV, p. 452, 453. — 5. *Ibid.*, p. 453-454. — 6. *Ibid.*, p. 455.

— « Et si ceux-là disent : « Ho ! comment on crie ! comment on tempeste ! » ce sont ceux qui font le bruit : d'autant qu'il n'y a nulle foy, nulle religion, nulle crainte pour cheminer en l'obéissance de Dieu, qu'ils ne cessent de troubler tout. Il faut bien que nous leur résistions, quand ils taschent d'arracher le Fils de Dieu de son siège, qu'ils veulent pervertir son règne en ce monde, et mettre tout en confusion [1]. »

Et la vivacité, et la rudesse augmentent encore : « Notons en premier lieu ; quand les hommes sont desbauchez, il est bien difficile de les ramener, sinon qu'ils soyent mattez à force de coups.... Moyse donc signifie qu'il faudra que le peuple soit réformé d'une façon violente, car voilà quelle est nostre nature : si nous sommes desbauchez, jamais Dieu ne nous aura à soy, jusqu'à ce qu'il nous ait bien domptez [2]. » — « Quand les hommes ont esté desbauchez, et que Dieu, après leur avoir donné sa Parolle, n'a point esté servi d'eux ni honoré, il faut que par violence ils soyent réformez.... Quand Dieu ne nous presse point, et que nous ne sentons pas sa main forte, nous avons besoin d'estre réformez d'une telle sorte que Dieu frappe à grands coups sur nous [3]. » — « S'il est question de lever la teste, il faudra que nous soyons rembarrez, et que Dieu frappe à grands coups de marteau, pour monstrer que notre orgueil est diabolique contre luy [4]. »

En particulier Calvin veut qu'on note les gens, personnellement, qu'on les signale, qu'on les stigmatise, qu'on les dénonce à l'horreur publique.

Il s'appuie ici sur l'exemple de saint Paul. « Notons bien ce que fait ici S. Paul, car il ne supporte point Alexandre ne Hymenée, mais il les dégrade, et les met comme sur un eschaffaut, non seulement pour les diffamer leur vie durant, mais qu'après leur mort, jusques en la fin du monde, ils soyent en ignominie et opprobre, et que quand on en parlera, on les ait en détestation. Puisqu'ainsi est... notons bien qu'aujourd'huy... il faut que telles gens soyent monstrez au doigt.... Et c'est pourquoy nous sommes contraints de parler contre le pape, et contre tous ses complices : car ce sont loups ravissans, qui ne demandent qu'à dévorer les povres brebis de Jésus Christ ; ce sont empoisonneurs, ce sont, brief, ennemis mortels de nostre salut ; ce sont supposts de Satan, ne cerchans que la ruine et perdition de tout le monde. Si un berger veut faire son office, ne criera-il point au loup, quand il verra son troupeau estre envahi ?... Mais tout ainsi que nous sommes contraints de crier contre le pape, aussi, quand nous voyons au milieu du troupeau quelque loup, et quelque danger, faut-il dissimuler ? Si nous avons la bouche close, dira-on que nous sommes pasteurs ? Apprenons donc de bien marquer ceux qui troublent l'ordre de l'Eglise de Dieu. Pour ce faire, qu'ils soyent cognus, afin que nul n'en soit séduit ne trompé, mais qu'on les fuye et déteste [5]. »

Calvin traite un autre texte de saint Paul : « De ce nombre sont Phygèle et Hermogène. » Voici comment il le commente : « On verra des pestes qui

1. *Opera* LIV, p. 454. — 2. *Ibid.*, XXVI, p. 190. — 3. *Ibid.*, p. [illegible] — 4. *Ibid.*, XXVIII, p. [illegible] — 5. *Ibid.*, LIII, p. 116, 117.

veulent empoisonner l'Eglise de Dieu, on verra des loups ravissans qui ne demandent qu'à mettre dissension au troupeau, on verra des brigans et des larrons qui voudront desrober à Jésus-Christ ce qui luy appartient, on verra des sacrilèges qui ne demandent qu'à corrompre la doctrine de salut, et cependant on les supportera pour couvrir leur turpitude. Et où est-ce aller ? Voilà une terrible honnesteté, quand nous souffrirons que les povres âmes qui ont esté si chèrement acquises, s'en aillent en perdition.... Apprenons donc, à l'exemple de saint Paul, de marquer telles gens au doigt. Et quand nous cognoistrons des meschans qui ne demandent qu'à gaster tout, et surtout quand ils s'attachent à la doctrine, et qu'ils ne demandent sinon de renverser l'édifice qui a esté fait au nom de Dieu, que ceux-là soyent diffamez, que chacun les ait en détestation, qu'ils soyent cognus, afin qu'on les fuye de loin, et mesmes quand on en orra parler, qu'on bouche les oreilles pour dire : « Que nous n'ayons rien de commun avec ces diables-ci [1]. »

Il revient sur ce même texte avec une énergie redoublée : « En nommant ici Hyménée et Philète, saint Paul montre qu'il ne faut point espargner ceux qui pourroyent infecter le troupeau comme brebis rongneuses, mais que plus tost il faut avertir chacun, afin qu'on s'en garde.... Un homme malin qui taschera de sauver une doctrine perverse, ou de mettre scandale en l'Eglise, qu'est-il sinon un empoisonneur ? Je dissimule en le voyant; n'est-ce pas comme si je voyoye mon prochain en danger de mal, et que je ne luy sonnasse mot pour s'en garder ? Ne voilà point une trahison vileine ? Or si la vie des corps nous doit estre tant précieuse, que nous taschions de la maintenir, en tant qu'en nous sera, que sera-ce de la vie des âmes ? Nous sçaurons bien dire en proverbe commun qu'il ne faut qu'une brebis rongneuse pour gaster tout le troupeau ; cependant nous ne le pouvons prattiquer pour garder l'Eglise de Dieu en sa pureté !... Il y a encore pis.... Ceux-là sont-ils brebis rongneuses ? Nenni. Ce sont boucs infects et puants, ce sont mêmes des loups ravissants, qui viennent pour tout dissiper. Et cependant on les endurera ? Je vous prie, quelle miséricorde sera-ce, qu'on espargne un seul homme [c'est-à-dire un homme seul] et cependant que mille povres âmes s'en aillent en perdition faute de les admonester ?... Faut-il là estre esmeu de miséricorde envers un loup, et cependant qu'on laisse les povres brebis, et les agneaux que nostre Seigneur ha en un soin singulier, qu'on les laisse, dis-je, périr [2] ? »

5. Pour bien exercer cette répréhension disciplinaire [3], une série de conditions sont requises :

1° D'abord il faut distinguer diverses catégories de gens à redarguer.

Les moins coupables sont les ignorants. « Nous devons plustost supporter les ignorans, que ceux qui se desbauchent à leur escient, après avoir cognu la

1. *Opera* LIV, p. 81. — 2. *Ibid.*, LIV, p. 157, 158

3. Nous ne parlons ici que des sentiments intimes de celui qui exerce la discipline. Mais c'est le lieu

volonté de Dieu.... S'il y a des povres aveugles, qui ne discernent point le blanc et le noir, qui n'ayent jamais eu nulle instruction, il nous faut en avoir pitié.... Quand nous voyons de povres incrédules, qui ne scavent que c'est de servir Dieu, qui, et en paroles, et en faits sont dissolus, et bien! que nous en ayons pitié, et que nous cognoissions quels nous avons esté.... Et de ce temps-là, si on eust usé de trop grande rudesse et aspreté envers nous, nous ne l'eussions peu souffrir, et cela nous eust endurcis plus tost qu'amendez[1]. »

Après les *ignorants* viennent les *contredisants* : « Sainct Paul parlant des gens desbauchez, voire, et non point ni en paillardise, ni en larrecins, ni en blasphèmes, mais des fai-néants, qui ne gagnoyent point leur vie et ne se tenoyent point paisibles, mais estoyent gens frétillans, et pleins de curiosité, et oisifs : ceux-là, combien qu'ils n'eussent point de crimes manifestes, toutes fois S. Paul voulait qu'ils fussent marquez, afin qu'on les évitast. Et que sera-ce donc de ceux qui ont le glaive au poing, qui sont endiablez, qui ne se peuvent nullement contenir en paix et concorde, mais que le diable les pousse à ruiner tout ?... Nous voyons ceux qui ne demandent qu'à se desbaucher de la simplicité de l'Evangile.... Nous voyons ces gros ivrongnes, et pouacres, qui ne demandent sinon à mettre une telle confusion, qu'on ne se soucie plus de rien qui soit, que la religion serve seulement d'un ombrage, et que ce soit tout : on voit cela. Or cependant qui est-ce qui s'y oppose, et qui se constitue partie formelle ? Qui est-ce qui dit : Gardons-nous, et faisons bon guet ?... Tu vois le mal qui s'espand pour tout corrompre et pervertir; il est question ici de ton salut, et de celuy de

de compléter ce que nous avons dit plus haut, p. 92-95, sur l'exercice de la discipline par l'Eglise elle-même.

D'abord Calvin insiste avec toute l'énergie dont il est capable sur *la nécessité de cette discipline*, et en particulier de l'excommunication. « L'excommunication n'a pas esté controuvée ne forgée des hommes à plaisir; mais c'est une reigle que nostre Seigneur Jésus a establie entre les siens, laquelle est inviolable, et quiconque tasche de l'opprimer, il monstre qu'il est ennemi de foy et de chrestienté. Ainsi, tous ceux qui bataillent contre l'excommunication qu'ils soyent Turcs et payens, et qu'ils n'abusent plus du nom de chrestienté pour le polluer comme ils font. .. Quand nostre Seigneur Jésus l'a instituée en son Eglise il a déclaré qu'il vouloit que cela teinst non point pour trois jours, comme il y a des moqueurs qui disent que l'excommunication n'a esté que pour le temps que les princes n'estoyent encores chrestiens.... Que cela soit tant notoire, que ceux qui taschent d'anéantir l'excommunication, monstrent en somme qu'ils ne tienent du tout conte de Dieu, qu'ils ne croyent point à l'Escriture sainte, non plus que des chiens, et qu'ils se mocquent de toute chrestienté. » (Sermon X sur la *Première à Timothée. Opera* LIII, p. 123.) — Et encore : « Si le pape et tous les siens ont abusé de l'excommunication, ce n'est pas à dire qu'il la faille maintenant mettre bas. Car la chaire de vérité n'a-elle pas esté chaire de mensonge ? Il ne faudroit plus donc qu'on preschast, si on se vouloit arrester à l'abus qui a esté en preschant. Et la plus grande abomination, qui soit en la papauté, et l'idole la plus exécrable qui soit là adorée, n'est-ce pas la messe ? Et cependant faut-il que la Cène soit là délaissée, comme si ce n'estoit point une institution de Jésus Christ ? » Sermon X sur la *Première à Timothée. Opera* LIII, p. 123, 124.

Mais il y a aussi des conditions pour l'Eglise. La première, c'est que les pasteurs ne prétendent pas se mettre à la place de l'Eglise. « Ceste est la procédure légitime à excommunier les pécheurs, que les prestres (le latin dit *seniores*) ne le facent point seuls, mais avec le sceu et consentement (*conscia et approbante ecclesia*) de l'Eglise ; en sorte que le commun peuple (*plebis multitudo*) n'ait point la chose en main pour dominer et aller devant, mais qu'il en soit tesmoin (*testis et custos*), pour prendre garde que rien ne se face par convoitise désordonnée (*a paucis*) ». IV, XII, 7. — 1. *Opera* LIV, p. 563.

toute l'Eglise de Dieu ; et cependant tu dissimules, tu fais semblant de rien ! Et quelle lascheté est-ce là ?... Vantons-nous d'estre chrestiens, tant que nous voudrons, si est ce qu'il y a plus de diables entre nous que de chrétiens, en faisant ainsi [1]. »

Et enfin, après ces contredisants pratiques, les contredisants théoriques, les *hérétiques*. Ce sont ceux-là qui sont les gens dangereux. Commentant le texte : « Leur propos s'étend comme une gangrène », Calvin dit : « Ce mot-ci ne serait pas entendu communément, car c'est ce que les chyrurgiens nomment Estiomène, et ce qu'on appelle aussi le feu Sainct-Antoine : c'est-à-dire quand il y a une si grande inflammation en quelque membre du corps, que ce mal-là passe toujours outre, et qu'il ne mange point seulement la chair et les nerfs, mais les os, et que ceste inflammation-là croist de plus en plus ; en somme, que c'est un feu qui consume tout, que la main sera cause de faire perdre le bras, et le pied toute la jambe, sinon qu'au commencement on coupe ce qui sera infecté ; que voilà un homme qui sera en danger de demeurer perclus de tous ses membres, quand ce mal-là aura gagné en quelque partie de son corps, sinon qu'il y ait les remèdes convenables, et qu'on n'y espargne rien, mais qu'on coupe le mal qui aura desjà gagné, que tout cela soit rasé, afin qu'il ne soit point cause de la perdition de tout le reste [2]. » « Nostre Seigneur veut que non seulement on se garde d'escouter les faux-prophètes, mais qu'on extermine une telle peste.... Il nous avertit de donner un si bon ordre, qu'une telle peste ne couve point au milieu de nous.... Dieu a voulu que les faux prophètes fussent exterminez du milieu de son peuple [3]. » Et Calvin en arrive à des accents qui devaient donner la chair de poule à ses auditeurs. — Seulement ceci n'est plus de la discipline, c'est de la criminalité ; Servet ne relève pas du Consistoire, il relève du Petit Conseil.

Et néanmoins la seconde condition du bon exercice de la répréhension disciplinaire va être, selon Calvin, qu'on ne tombe dans aucun excès.

Pas même avec les hérétiques ! Il ne faut être intransigeant avec l'hérésie que sur les points fondamentaux : « Tous ceux qui n'accorderont point avec nous, ne seront pas condamnez pour hérétiques ; mais ce sont ceux qui se bandent contre la vérité de Dieu, et qui se destournent des *principes* de nostre foy, et de ce qu'on appelle *la substance* de nostre chrestienté. » — Il s'agit de « l'homme ruiné » dont parle saint Paul. « Il prend la similitude d'un édifice qui sera du tout [complètement] abbatu. — S'il y a quelque vice en une maison, et bien ! on répare ce vice-là ; si le toict est descouvert, s'il y a quelque paroy où il y ait des crevasses, on y remédie, on le restaure, et le remet-on en quelque estat. — Mais quand c'en est fait, que gagnera-on ? si on veut s'y amuser, on ne fera qu'augmenter les ruines. S. Paul dit qu'un homme qui n'a point de crainte de Dieu, est ruiné. Et de faict, si un homme erre en quelque chose, moyennant qu'il retiene tousjours quelque *racine* de la crainte de Dieu, on le réduira à la longue. Et l'expérience le monstre... car le *fondement* demeure, et le bastiment se peut

1. *Opera* LIV, p. 159, 160. 2. *Ibid.*, LIV, p. 155, 156. 3. *Ibid.*, XXVI, p. 243, 244.

faire là dessus [1]. » — Remarquons bien ces mots : le *fondement*, la *racine*, la *substance*. Et certains auteurs contestent encore que la grande doctrine des « points fondamentaux » soit une doctrine calviniste [2] !

A plus forte raison, la modération est-elle de mise d'une manière générale. Et Calvin blâme ceux qui, à tout propos et hors de propos, dénoncent leur prochain, par exemple au Consistoire : « Ceste extrémité-là est meschante : quand nous voudrons supporter le mal, nourrir les vices.... Or il y a l'autre extrémité vicieuse : c'est que nous sommes trop adonnez à esventer le mal, qui devoit estre corrigé paisiblement, et sans en faire trop grand bruit. Et ceci procédera quelquefois d'inimitié, quelquefois d'ambition, quelquefois d'une folle cupidité de nous monstrer. Il y aura l'inimitié : car sous ombre que nous avons ce zéle de chastier les vices,... nous viendrons à espier [3] ceux que nous hayssons, et auxquels nous porterons quelque dent, et si nous trouvons à redire, et à mordre contre eux, incontinent voilà une accusation dressée.... Et on voit aussi nostre malice, en ce qu'ayans redargué un vice en quelcun que nous aurons hay, nous le porterons et le couvrirons, en tant qu'en nous sera, en quelcun de nos amis.... Ne voit on pas que ce n'est point aux vices et péchez que nous faisons la guerre, mais plustost aux personnes ? Ainsi apprenons, quand nous aurons à descouvrir les vices et péchez, qu'il faut bien *que nos cœurs soyent purs et nets de toute malvueillance*.... — Et puis il nous faut garder de toute folle ambition.... C'est que nous ne vueillions point faire ici nos monstres devant les hommes, comme il y en a qui se voudront sanctifier en criant, et en voulant redarguer les autres. Si tost qu'ils verront quelque chose, il faut qu'il y ait une charge dressée ; il faut qu'on cognoisse : « O ! voila un bon zélateur.... » Dieu souvent chastiera un tel orgueil, d'autant qu'ils pensent que moyennant qu'ils ayent vivement reprins les autres, les voila saincts et demi-anges [4]. »

Il ne faut donc pas « lascher la bride à une aigreur trop excessive ; » il ne faut pas être « trop aspres à redarguer ». Il faut reprendre « ceux qui ont failli avec mansuétude. » Il faut que « la charité et dilection fraternelle nous pousse à cela [5]. » « Il est besoin que celuy qui doit reprendre les pécheurs, ait en soy quelque modération et attrempance (retenue), afin d'adoucir ce qui pourroit estre par trop aigre en la remonstrance qu'il fera. Comme nous voyons qu'un médecin voulant donner quelque bruvage à un malade l'adoucira, pour ce que la médecine de soy est trop fascheuse, *et y meslera quelque sucre*, ou bien quelque syrop. Ainsi il est utile, à cause de la répugnance que j'ay dite, que si nous voulons profiter en admonestant ceux qui ont failli, que nous usions de quelque humanité et douceur [6]. »

Une troisième condition mise par Calvin à l'exercice de la répréhension discipli-

1. *Opera* LIV, p. 594. — 2. Voir plus haut, p. 43. — 3. Il ne faut pas « espier », espionner. Voir ce que nous avons dit à ce sujet p. 173, et p. 174. — 4. *Opera* XXVI, p. 364, 365. — 5. *Ibid.*, XXVI, p. 367.

6. *Opera* LIII, p. 441. — Nous rappelons ce que nous avons dit plus haut p. 42 à propos du « jugement de charité » sur lequel repose l'Eglise. Et nous ajoutons cette recommandation : de ne pas nous substituer à tort à l'Eglise. Même, dit Calvin, « il peut advenir qu'il nous faudra traister comme frères, et avoir pour

naire, c'est que nous commencions par l'exercer sur nous-mêmes. « Vray est que nous devons bien corriger le mal partout où nous le verrons, et ne le faut point nourrir par flatteries. » Mais l'ordre qu'il faut tenir, « c'est qu'un chacun commence par soy. Si je veux donc estre bon juge de mes prochains pour juger leurs vices, il faut que je cognoisse quels sont les miens, et que je les condamne en premier lieu. Voila donc une règle que nous devrions suyvre, c'est qu'un chacun se feist son procès, et s'estant condamné, *puis après* qu'il veinst à ses prochains [1]. »

Et cette préoccupation tempérera notre zèle. « J'ay besoin qu'on me pardonne beaucoup de fautes.... Advisons de regarder à nos infirmitez et vices, et cela nous tiendra en bride que nous n'userons point de trop grande sévérité pour condamner ceux qui faillent, sans aucun pardon et relasche [2]. »

Quatrième condition : être animé d'un pur zèle de Dieu. « Quand j'auray grondé par malvueillance contre mon prochain, qu'on ne pourra point mesme alléguer que je l'ay appelé meschant, ou fol, mais que j'auray seulement hoché la teste, ou fait quelque nicquet (inclination de la tête) à l'encontre de luy, voilà un faux tesmoignage devant Dieu. Car je mesprise mon prochain, je désire ainsi de le mettre en opprobre.... Or, au contraire, quand je voudray advertir mon prochain, et que je tascheray à son bien, que je n'auray nulle mauvaise affection qui m'induise, mais que je procure son salut en tant qu'en moy est, je pourray dire : « Malheureux, regarde à toy ! il semble que tu te veuilles vendre à Satan, veux-tu estre captif sous ceste maudite servitude ? Tu monstres bien que tu es insensé et enragé, quand tu ne veux recevoir nulle admonition qui soit, faut-il que tu périsses ainsi malheureusement ? va, malheureux, chacun te devrait cracher au visage. Je pourray alléguer tout cela à un homme, et n'y aura point d'injure. Et pourquoy ? Car je ne pourroye autrement le réduire. Quand je voy que Satan l'a tellement endurci, qu'il faille qu'à grands coups de marteau il soit resveillé, j'y peux procéder en telle véhémence.... Je tasche de le remettre au bon chemin. En telle sorte il n'y aura nul injure [3].... »

« En admonitions, si nous sommes trop aigres, voilà desjà de l'excez, qui procède de nostre vice.... Ce n'est point assez qu'on puisse alléguer qu'on n'a dit que la vérité en redarguant; sinon qu'on puisse quant et quant [en même temps] protester qu'on n'est point mené d'affection, de vengeance, ou autrement.... Il ne nous faut point apporter nos passions et vengeances; il faut que nous ayons simplement un zèle de Dieu [4]. »

Enfin dernière condition : il ne faut pas faire acception de personnes, ou plutôt il faut être plus sévère pour les grands que pour les petits.

« Quand des gens seront constituez en quelque degré d'honneur, ou que dès

fidèles ceux que nous ne penserons pas dignes d'estre de ce nombre, à cause du consentement commun de l'Eglise, la quelle les souffrira et endurera encores au corps de Christ. Nous n'approuverons pas doncques telles gens comme membres de l'Eglise, quant à nostre estime privée, mais nous leur laisserons le lieu qu'ils tienent entre le peuple de Dieu, jusques à ce qu'il leur soit osté par voye légitime. » (Br p. 271, IV, 1, 9.)

1. *Opera* LIV, p. 562. — 2. *Ibid.*, LIV, p. 561. — 3. *Ibid.*, XXVI, p. 306, 307. — 4. *Ibid.*, XXVI, p. 553.

longtemps ils auront acquis crédit, si, par ce moyen, ils se veulent faire valoir pour nuire, ou pour semer des zizanies, et pour ruiner l'édifice de Dieu, on leur doit résister tant plus vertueusement, voire comme à ceux qui sont les plus dangereux, et contre lesquels il faut heurter sur tout ; car ils abusent plus du nom de Dieu pour luy faire la guerre. Et puis un simple homme qui n'aura point été cognu, qui n'aura pas grand moyen de pervertir tout, celuy-là, encores qu'il soit malin, si est-ce qu'il sera comme attaché, tellement qu'il ne pourra espandre son venin au loin. Mais celuy qui a quelque prééminence.... c'est (di-je) comme un homme enragé, qui sera armé.... Retenons bien donc, quand les hommes seront honorables, soit pour l'estat au quel ils sont constituez, soit pour la réputation qu'ils ont eue de longtemps,... que s'ils se corrompent, et se bandent à l'encontre de Dieu, et complotent meschamment pour dissiper la doctrine de l'Evangile, il faut que les pasteurs, sans avoir aucun esgard à leur personne, leur facent principalement la guerre[1]. »

Il n'est pas facile de ramener à une seule toutes les impressions que provoque cette prédication, — à laquelle nous sommes si peu habitués.

Est-ce que ce qui domine n'est pas une sévérité hébraïque ? Peut-être. — Et cependant il ne faut pas oublier que, si Calvin s'appuie sur Moïse, il s'appuie aussi sur saint Paul. Il ne faut pas surtout oublier que les paroles les plus véhémentes se mêlent aux paroles singulièrement modérées. Il ne faut pas oublier que l'arrière-plan de cette manifestation, de cette explosion de sainteté, c'est l'amour, l'amour des âmes, la paternité souveraine de Dieu.

Et cependant ce qui domine n'est-ce pas une sévérité hébraïque ? Peut-être. — La vérité est que les temps du seizième siècle à Genève ressemblaient singulièrement aux temps où les Hébreux furent conduits hors d'Egypte à main forte et et à bras étendu par l'Eternel. A écouter Calvin, il semble que le Deutéronome ait été écrit pour les Huguenots; on a souvent remarqué que les Psaumes étaient leurs chants favoris. Il y avait là un fait dû à la situation même. Et ce qui est vrai pour les Psaumes est vrai pour l'Ancien Testament. A Genève aussi vivaient des hommes au col roide; ils vivaient dans la lutte; il y avait des menaces extérieures, et des révoltes intérieures. Comme Moïse façonnait un peuple nouveau, Calvin façonnait un peuple nouveau, et la pâte était rude pour les pétrisseurs, pour les ouvriers de Dieu. Voilà ce qu'il faut considérer. Les moyens étaient proportionnés à l'œuvre. Moïse a réussi, Calvin a réussi : deux œuvres prodigieuses.

La discipline explique ce succès, et est expliquée par ce succès.

1. *Opera* LIV, p. 460.



TROISIÈME PARTIE

La discipline calviniste et Ritschl.



N examinant certaines objections faites aux idées de Calvin, nous allons reviser, préciser et compléter notre étude.

Les objections les plus énormes ont été présentées par le fameux théologien Ritschl. — Aujourd'hui son système s'est décomposé en ses divers éléments ; quelques-uns sont restés ; beaucoup ont été éliminés de la circulation scientifique. Parmi ceux qui ont exercé l'influence la plus durable se trouve son appréciation ecclésiastique de Calvin et du calvinisme [1].

1. Ritschl résume ainsi la théorie calviniste. L'Eglise doit avoir son organe propre, le Consistoire, indépendant de l'Etat, qui ne juge pas les décisions du Consistoire, mais les exécute. Le droit de discipline en effet vient de Dieu et c'est pour l'Eglise un attribut inamissible [2]. — Quant à la théorie luthérienne, il la résume ainsi : L'Eglise n'a que des moyens de grâce et, par conséquent, le maintien de la vie chrétienne par des moyens légaux, par la discipline, est un attribut exclusif de l'autorité civile, de l'Etat [3]. Si la discipline a été établie dans l'ancienne Eglise, conformément aux prescriptions de saint Paul, c'est que l'Etat n'était pas chrétien. Aujourd'hui, il l'est, etc. — Et de ces deux résumés l'un reconnaît pleinement les mérites de la théorie calviniste, l'autre exagère plutôt les défauts de la théorie luthérienne. Qu'est-ce à dire ? que nous sommes d'accord ? Pas le moins du monde. Nous sommes tout simplement en face d'un

1. Nous avons parlé dans notre volume précédent de ses appréciations dogmatiques.

2. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 1880. I, § 5. « Lutherthum und Calvinismus, » p. 61-79.

3. « L'Eglise... n'a aucune compétence en matière de punition juridique sur ses fidèles *(grundsätzlich keine strafrechtliche Competenz über ihre Angehörigen)*. (*Ibid.*, I, p. 66.) Droit, juridique : on aperçoit l'idée et les mots de Sohm. Ce qui est curieux, c'est que pour être ultra-luthériens ces deux savants se sont montrés d'accord dans leur principe et absolument opposés dans leurs conclusions. Ni l'un ni l'autre n'a pu nier la part de césaropapie qui se trouve dans le luthéranisme même original. Sohm, qui blâme ce césaropapisme, s'est efforcé de l'éliminer des idées de Luther. Ritschl, qui approuve le césaropapisme, l'a exagéré dans les idées de Luther. De telle sorte que Luther, anticésaropapiste pour Sohm, césaropapiste pour Ritschl, reste également pour l'un et pour l'autre le Réformateur qui a formulé la théorie ecclésiastique parfaite !

nouveau paradoxe du subtil théologien. Pour lui, l'autonomie calviniste, voilà le défaut ! et la césaropapie luthérienne, voilà le mérite !

Lisons : « Pour que la discipline ecclésiastique puisse être exercée, il faut que l'éducation morale du peuple ait été *faite préalablement par l'Etat* et par la religion [1]. » Cet apophtegme est-il compréhensible ? Ritschl le cite, en est fort satisfait, et admire l'idéalisme pratique et la patience qu'une telle maxime suppose ; car, conclut-il, « cette tâche, malgré toutes les difficultés, a été remplie par l'Allemagne évangélique [2]. »

Mais sur quels textes Ritschl appuie-t-il son paradoxal apophtegme ? 1° Sur des textes de Brenz, qui, il le reconnaît, est un Réformateur de second rang. Ritschl reconnaît de plus que les idées de Brenz n'ont pas été reprises dans d'autres constitutions ecclésiastiques luthériennes ; 2° Sur des textes de Sarcenius, Réformateur de second rang encore plus, à propos duquel il faut surtout remarquer que Ritschl lui fait dire ce qu'il n'a pas pensé [3]. — Voilà certes un procédé

1. Comme nous allons souvent toucher à l'incroyable, à l'invraisemblable, nous donnerons les textes importants dans leur langue originale : « Wenn kirchliche Strafgewalt stattfinden soll, so ist sie nur möglich unter Voraussetzung der *staatlichen* und der religiösen Erziehung des Volkes zur Moralität. » (I, p. 69.)

2. « Diese Aufgabe ist nicht ungelöst geblieben. » (I, p. 69.)

3. D'après Ritschl, Sarcenius aurait considéré non pas l'Eglise, mais le peuple comme « sujet » de la discipline. (*Ibid.*, p. 67.) C'est l'Etat, l'autorité civile qui doit exercer la discipline ; l'Eglise doit *aider :* « Cela paraît étonnant ; mais cela ne l'est pas, parce que Sarcenius ne prend pas le mot discipline au sens *catholique ou calviniste.* Pour lui la discipline a la mission « bien plus vaste de veiller aux bonnes mœurs. » (*Ibid.*) Et voilà pourquoi, par exemple, il dit qu'un des meilleurs moyens dont puisse se servir la discipline, ce sont les écoles. La discipline qu'il veut introduire, « c'est l'éducation de tout le peuple. (*Ibid.*, p. 69.)— Ritschl appuie ses explications sur l'ouvrage de Sarcenius intitulé : *Von einer Disciplin dadurch Zucht, Tugend, und Ehrbarkeit mögen gepflanzt und erhalten werden.* — Par malheur il est obligé d'accuser le très savant et très exact biographe de Sarcenius, Engelhardt (*Erasmus Sarcenius in seinem Verhältniss zur Geschichte lutherischer Kirchenorganisation*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, XX, 1850, p. 70-142) de ne pas avoir tenu compte (*berücksichtigen*) de cet ouvrage, alors qu'Engelhardt le cite cependant parmi ses sources, et alors que Ritschl avoue qu'Engelhardt en a indiqué la pensée fondamentale. Si l'on consulte Engelhardt, voici ce que l'on constate. Analysant la pensée de Sarcenius, Engelhardt intitule un paragraphe : « Que la discipline ecclésiastique n'est pas le seul remède (*Die Kirchenzucht als nicht das einzige Heilmittel*). Sarcenius explique avec insistance que les pénalités de la discipline ecclésiastique ne seront capables de produire de bons fruits dans le pays, que si on se préoccupe de l'amélioration des communautés par la doctrine et la cure d'âme, que si, pour cela, on établit de bons prédicateurs et pasteurs. » (Engelhardt, p. 89.) Jamais réformé n'a dit, et encore moins pensé le contraire, et il est difficile de comprendre comment cette vérité de la Palisse pourrait constituer une différence quelconque entre la discipline luthérienne et la discipline calviniste ou même catholique. — Mais ce n'est pas tout. Engelhardt fait suivre son paragraphe : « Que la discipline ecclésiastique n'est pas le *seul* remède, » par un autre paragraphe intitulé : « Que la discipline ecclésiastique est *cependant le principal remède* » (*Kirchenzucht als dennoch ein Hauptmittel*). De telle sorte que Ritschl n'a indiqué que la moitié (et encore pas exactement) de la pensée de Sarcenius. — Mais laissons parler Sarcenius lui-même. L'année même, 1555, où il publiait l'ouvrage dont parle Ritschl, il en éditait un autre intitulé : *Petit livre sur l'excommunication* (*Ein Büchlein von dem Banne*). Il s'agit donc tout spécialement de la question que nous discutons. Sarcenius signale « ceux qui pèchent gravement et font mal en empêchant une discipline qui exerce l'excommunication et les autres peines ecclésiastiques *(die den Bann und andere Kirchenstraffen zu erhalten eine Disciplin verhindern).* » Et il continue : « Ceux qui empêchent cela, que font-ils ? ils veulent que l'on prêche seulement un demi-évangile, celui du pardon des péchés, et ils laissent de côté l'autre moitié de l'Evangile, celle de la pénitence. Ils brisent les clefs de l'Eglise. Si un pareil empêchement de la discipline et

critique assez singulier. En fait de luthéranisme, ne serait-il pas bon de consulter un peu Luther ?

Ritschl ne peut pas, il est vrai, le passer complètement sous silence. Seulement il ne peut davantage citer de lui un seul texte à l'appui de sa thèse. En lieu et place de textes, il présente donc des explications, des raisonnements, des inférences. Telle « réflexion » de Luther « conduit nécessairement [?] à cette conclusion que.... » — « De là suit [?].... » Ritschl est obligé d'avouer que ce qu'il fait dire ainsi à Luther, Luther ne l'a pas dit : « Si Luther ne s'est pas formellement exprimé ainsi (*ausgesprochen*), il nous *suggère* cependant ces réflexions *(so legt er doch diese Beobachtungen nahe)*[1].... On saisit sur le fait la *sollicitation* des textes, c'est-à-dire la violence faite aux textes pour les forcer à appuyer l'hypothèse conçue par l'imagination du théologien.

La vérité historique vraie, c'est que rien dans les déclarations de Luther n'autorise, ni directement, ni indirectement, la prétendue doctrine que Ritschl attribue au luthéranisme et que, bien au contraire, Luther l'a formellement combattue, niée pendant toute sa vie.

Nous savons suffisamment que loin de refuser, en principe, à l'Eglise le droit d'exercer la discipline, Luther le lui a reconnu. C'était, d'après lui, l'idéal. Et cet idéal, s'il ne l'a pas réalisé, s'il n'a pas essayé de le réaliser, c'est qu'il ne l'a pas pu. Il n'a cessé de le répéter : « Je n'ai pas encore les gens et les personnes pour cela. » Est-il permis de se débarrasser de textes pareils en les traitant de « vœu pieux » *(frommen Wunsch)*, c'est-à-dire sans importance ?

D'autant plus qu'il y a d'autres textes, en particulier celui que Ritschl « sollicite ». Dans ses explications sur le prophète Joël, données sans doute entre 1532[2] et 1534, et qui ont été éditées en 1547, Luther parle longuement de l'excommunication. « L'ordre, dit-il, d'exhorter et d'avertir le frère qui pèche est aussi nécessaire que celui-ci : tu ne dois pas tuer.... Voici la vraie, la principale cause de la désuétude dans laquelle est partout tombée l'excommunication, c'est que partout il y a peu de vrais chrétiens, un petit troupeau bien peu nombreux.... L'autorité qui empêche la censure et la punition de l'Eglise, et qui ne veut pas permettre et respecter l'excommunication, telle que Christ l'a instituée et ordonnée, provoque, entretient, nourrit les scandales. Au lieu d'être une servante de Dieu, elle est la propre esclave du diable dans l'enfer[3]. » Ces déclarations sont claires, solennelles, certes ; et il serait difficile de les soupçonner d'après les

des peines ecclésiastiques était le fait des Turcs, des païens et des *ruchlosen* papistes, on n'aurait pas lieu de s'étonner beaucoup. Mais que cela soit le fait d'évangéliques, c'est ce qui est horrible et épouvantable à entendre *(das ist greulich und schrecklich zu hören)*. — En conséquence, nous, serviteurs de l'Eglise *(wir Kirchendiener)*, nous ne devons pas nous laisser arrêter ; mais nous devons continuer à établir une discipline *(mit Anstellung einer Disciplin)*, à exercer l'excommunication et les autres peines ecclésiastiques *(mit Uebungen des Bannes und anderer Kirchenstraffen)* contre les pécheurs publiquement résistants et impénitents. » (Préface « an den freundlichen und gütigen Leser. ») On voit avec quelle énergie Sarcenius expose les idées contraires à celles que Ritschl lui prête. Sarcenius est parfaitement d'accord avec Calvin.

1. *Ibid.*, I, p. 70. — 2. Köstlin, *Martin Luther*, II, p. 268. — 3. Dr Martin Luthers *Sämmtliche Schriften* (éd. Walch), VI, p. 2403-2409.

commentaires, déductions et inférences de Ritschl. Or il y en a d'autres, et nulle part un mot ne les contredit, ni ne les affaiblit [1].

Les idées que Ritschl prête à Luther, Luther ne les a point eues. — Or c'est sur ces idées, et sur l'éloge paradoxal qu'il croit pouvoir en faire, que Ritschl élève sa violente critique contre Calvin.

Calvin a été guidé par sa conception de l'autorité du Nouveau Testament. Calvin, homme de la seconde génération, a une attitude beaucoup moins libre que Luther vis-à-vis des Saintes Ecritures. Calvin considère non seulement les idées religieuses du Nouveau Testament, mais aussi certaines institutions sociales

1. Du reste, pour permettre au lecteur de juger par lui-même, nous mettons sous ses yeux une analyse détaillée de tout le passage capital. — Ce n'est pas, dit Luther, « une chose mauvaise, ou de peu d'importance, » que l'excommunication. Christ veut que le pécheur soit « exhorté et averti par ceux qui ont la charge publique de la prédication. » Aujourd'hui on accuse les serviteurs de l'Eglise, les pasteurs, les prédicateurs d'avoir laissé tomber l'excommunication par leur négligence. On se plaint de l'autorité, comme si elle interposait son veto. « La parole et l'ordre du Christ sont clairs. » Si le pécheur méprise les exhortations, les réprimandes du docteur de l'Eglise, « il faut l'excommunier publiquement. » Qu'est-ce qui empêche aujourd'hui cette excommunication ? Rien, si ce n'est que personne ne fait ici ce qui revient et convient à un chrétien. » Le pasteur ne peut pas connaître la vie intime de chacun. Chaque fidèle devrait admonester son frère. Mais on craint de dire la vérité. On ne veut pas se brouiller avec qui que ce soit. Et puis, on ne se soucie pas de recevoir des réprimandes analogues, non moins méritées. « Voilà la vraie, la principale cause de la désuétude dans laquelle est partout tombée l'excommunication, c'est que partout il y a peu de vrais chrétiens, un petit troupeau bien peu nombreux. » — Mais « l'ordre d'exhorter et d'avertir le frère qui pèche est aussi nécessaire que celui-ci : tu ne dois pas tuer. » — Le pasteur, connaissant une faute notoire, « a le devoir de ne pas admettre de telles gens au sacrement du vrai corps et sang de Jésus-Christ.... Et l'autorité qui empêche la censure et la punition de l'Eglise, et qui ne veut pas permettre et respecter l'excommunication telle que Christ l'a instituée et ordonnée, provoque, entretient, nourrit les scandales ; au lieu d'être une servante de Dieu, elle est la propre esclave du diable dans l'enfer. C'est pourquoi prends garde, pour la vie ! de mépriser une telle excommunication, prononcée par l'Eglise régulièrement et légitimement. » On le voit, Luther parle absolument comme Calvin, et il n'élève contre l'excommunication aucune des objections que Ritschl a imaginées. Si le principe n'est pas appliqué, c'est toujours pour la même raison : Luther n'a pas les gens pour cela. — Il est vrai qu'à côté de cette excommunication publique par l'Eglise, Luther rappelle qu'il y en a une autre secrète, par Dieu. Car Dieu peut ce que ne peut pas l'Eglise, il voit et sonde les cœurs. Les hypocrites trompent l'Eglise et restent dans l'Eglise. Mais ils ne trompent pas Dieu et ils n'échapperont pas à son jugement secret. — Ritschl avance alors la série d'explications et d'inférences que voici : « D'un autre côté, Luther attire l'attention sur ce point que l'excommunication n'a qu'une valeur relative (?!) pour l'Eglise. [Nous avons vu avec quelle énergie, au contraire, Luther proclame le devoir absolu et contraignant de l'Eglise.] Car cette excommunication n'est dirigée que contre les scandales publics. Les pécheurs secrets qui prennent part aux sacrements n'en sont pas moins excommuniés *de facto*. Si par leur hypocrisie ils trompent les hommes, ils n'en sont pas moins atteints par le jugement de Dieu. Il suit de là que l'exercice de la discipline ecclésiastique contre les pécheurs notoires n'atteint pas son but de purifier l'Eglise des pécheurs (?!), bien plutôt (?!) l'exercice de cette fonction disciplinaire est de nature à faire naître *(nahe legt)* la crainte que les hypocrites se maintiennent dans l'Eglise comme les ayant-droit. » — Non seulement il n'y a pas un mot, un seul, dans Luther, qui autorise de près ou de loin une aussi étrange conclusion, mais il y a un passage qui déclare absolument le contraire et le voici : « Quoique l'excommunication extérieure [celle de l'Eglise], quant à sa fin et à son effet, quant à son action, soit égale à l'excommunication secrète et cachée [celle de Dieu], car Dieu veille sur elle dans le ciel et la confirme, cependant cette excommunication *extérieure et publique doit nous être d'autant plus précieuse* qu'elle est comme un remède, par lequel nous sommes appelés à la repentance. Tandis que l'excommunication secrète, et cachée, parce que, pendant un certain temps, elle n'est pas sentie, fortifie et grandit la sécurité. » — De telle sorte que ce que Luther dit *en faveur* de l'excommunication est purement et simplement tourné par Ritschl *contre* ! (Dr Martin Luthers *Sämmtliche Schriften* (éd. Walch), VI, p. 2403-2409.)

(*gewisse sociale Einrichtungen*) des premières communautés chrétiennes [peut-on, sans définition et sans explications préalables appeler la discipline, le diaconat, le Consistoire des institutions sociales ?] comme perpétuellement normatives, tandis que Luther, et les luthériens proprement dits, renoncent à ces institutions [1].

Arrive l'attaque proprement dite, l'attaque violente et réglée. Ritschl s'efforce de démontrer que tout ce que le calvinisme a de bon, il l'a pris au luthéranisme et que tout ce qu'il n'a pas pris au luthéranisme, ce sont des erreurs anabaptistes ou catholiques. Le calvinisme est un protestantisme inférieur, c'est-à-dire latin, et, à proprement parler, français. Le luthéranisme, c'est le protestantisme supérieur, vrai, allemand. — La théologie fait place au chauvinisme.

« Dans la mesure où Calvin s'éloigne du luthéranisme, il se rapproche de l'anabaptisme [2]. » Tous les deux, le calvinisme et l'anabaptisme, concordent en ceci que l'autorité du Nouveau Testament est de mise, non seulement dans le monde religieux, mais, pour certaines règles de la vie (*Lebensordnungen*), qui étaient pratiquées dans les premières générations de l'Eglise. Et cet accord n'est pas supprimé par le fait qu'ici et là il s'exerce dans un domaine très différent (?!). Ainsi les anabaptistes tiraient du Nouveau Testament l'interdiction, pour le chrétien, de se mêler au gouvernement, ce que ne faisaient pas les calvinistes. Il n'en reste pas moins que Calvin tirait du Nouveau Testament le droit de discipline dans l'Eglise et la négation de toute hiérarchie parmi les docteurs et les pasteurs de l'Eglise. — L'idéal de la vie d'après Calvin et l'idéal d'après les anabaptistes étaient donc complètement différents. Et en conséquence la discipline avait pour les uns et pour les autres une valeur très différente. — Néanmoins, la façon dont Calvin déduit du Nouveau Testament le droit de la discipline fait comme résonner de nouveau le principe fondamental de la Réformation de saint François [après l'anabaptisme, voici le catholicisme] qui veut ramener « l'ordre social de la chrétienté (*die soziale Ordnung der Christenheit*) aux conditions qui faisaient norme pour la première génération. » Ritschl conclut qu'évidemment il ne s'agit là que d'un accord de pure forme (*formelle Uebereinstimmung*) que, vraisemblablement, le calvinisme ne contient pas, en soi, une disposition particulière à créer de nouveau une forme de vie selon le type anabaptiste ou franciscain. *Cependant*, — « cependant Calvin, pour le maintien de la discipline, a donné (*beigebracht*) à sa communauté une empreinte morale qui modifie sensiblement l'idéal protestant commun [3]. »

2. Ritschl veut démontrer que la discipline calviniste est un produit du caractère français, du caractère français dans ce qu'il a de mauvais, naturellement ;

1. Nous reconnaissons que Ritschl a exprimé une idée courante, quand il a dit : « le luthérien pouvait considérer le Nouveau Testament, en ce qui concerne les institutions sociales [*sociale Ordnungen*, encore une fois *sociales* à la place d'*ecclésiastiques*] des premières communautés chrétiennes comme un document *(Urkunde)* d'une époque passée, qui au milieu de conditions historiques transformées n'est plus normatif *(verbindlich)*. » *Ibid.*, I, p. 171. — 2. « Er tritt in demselben Masse auf die Seite der Wiedertäufer, als er sich von dem Lutherthum entfernt » (I, p. 71). — 3. « Welches das gemeinsame protestantische Lebensideal erheblich modificiert. » I, p. 73.

qu'elle est un « trait de sévérité légaliste (*gesetzlich*) et de prétention à discipliner les masses [1]. » — Notre auteur remonte donc à l'ancienne Egypte et à la Gaule. « Je rappelle que l'ancien monachisme, développé en Egypte, a été d'abord accepté en Gaule. » — Puis viennent les grandes réformes du monachisme, pendant la première moitié du moyen âge, celles de Cluny, de la Chartreuse, de Citeaux, des Prémontrés. Elles « apportent, nous est-il dit, en faveur du caractère du christianisme français un témoignage *d'autant plus clair que deux fondateurs de ces ordres étaient des Allemands* [2]. » Cette logique n'est pas facile à suivre.

Puis, la France a été « la patrie des croisades. » — Puis, l'université de Paris, avec ses efforts pour la réforme de l'Eglise, est aussi « une grandiose preuve du goût pour la discipline (*Disciplinirung*) de beaucoup de personnes [3]. » — Et depuis le seizième siècle le caractère ascétique des Français perce dans la fondation de la Trappe, dans le Jansénisme et « pas moins dans la mystique quiétiste, qui n'est pas née, il est vrai, chez les Français, mais qui a trouvé chez eux la plus importante représentation [4]. » — Ne parlons ni de Rabelais, ni de Montaigne, ni de rien : à quoi bon ? — Ritschl conclut cette série de généralisations abracadabrantes : « Les réformateurs français du seizième siècle, malgré leurs différences doctrinales, font partie de la série des chrétiens français et ils remplissent une lacune, puisque les catholiques romains du seizième siècle n'ont rien à présenter dans ce domaine [5]. » — Il est vraiment heureux que les calvinistes viennent ainsi à point pour combler une lacune dans la série catholique des chrétiens français qui, par la Gaule, remontent à l'Egypte. Et c'est ainsi qu'il est démontré que le Français a l'instinct de la discipline ; que le Français est catholique ; *ergo*, que le calvinisme, avec sa discipline ecclésiastique, est une forme du catholicisme français. — Q. E. D.

3. Douterait-on que Calvin avait un tempérament de moine catholique ? « Calvin a, par sa discipline, imprimé à la tendance du christianisme évangélique, qu'il a inaugurée, certains traits qui dénotent un rapprochement, qu'on ne peut méconnaître, avec la fuite monacale du monde. » — De cet aphorisme, qui a été, pendant longtemps, aveuglément accepté par la plupart des historiens allemands et autres, suivent les preuves. Calvin, pour sa personne, n'avait pas besoin de repos, de distraction (*Erholung*) ; « Calvin ne voyait dans les formes régulières de la distraction (*Erholung*) en société et dans les manifestations (qui en sont la conséquence) du luxe, que les tentations menaçantes du péché ; » « Calvin en partant de ce principe a combattu tout ce qui appartient à la vie libre, gaie, aux jouissances de l'art. » « Calvin a interdit, comme les Franciscains, les réjouissances sociales, en particulier les spectacles [6]. » — Quatre affirmations, quatre

1. « Anspruch auf Disciplinirung der Massen » Ritschl, I, p. 75. — 2. « Welche um so deutlicheres Zeugniss für das französische Christenthum ablegen, als die Stifter von zwei dieser Orden Deutsche waren (sic). » *Ibid.*, I, p. 75. — Si ces deux Allemands avaient été deux Français, cela aurait moins prouvé le sens monacal des Français ! ? — 3. *Ibid.*, I, p. 75. — 4. « In der quietistischen Mystik hervor, die zwar nicht unter den Franzosen entstanden ist, doch unter Ihnen die erheblichste Vertretung gefunden hat. » I, p. 75. — 5. I, p. 75, 76. — 6. *Ibid.*, I, p. 76.

erreurs parfaites, quatre contre-vérités. Du reste, aujourd'hui, cette caricature de Calvin n'est plus guère de mise que chez les vulgaires pamphlétaires du catholicisme [1].

Et après l'ombre sombre, la lumière claire. Si les défauts du calvinisme proviennent des défauts du tempérament latin et spécialement français, les qualités du luthéranisme proviennent des qualités du tempérament allemand.

Il est bien vrai que ce n'était pas du tout l'opinion de Luther, qui était Allemand cependant, et connaissait bien les Allemands. D'après ses déclarations répétées, s'il n'instituait pas la discipline, ce n'était pas à cause des qualités du peuple, mais à cause de ses défauts. Il n'avait sous la main que des hommes « sauvages, rudes, violents, avec lesquels il n'est pas facile d'entreprendre quelque chose, si le besoin le plus pressant ne les pousse [2]. » — Ritschl connaît ces déclarations ; il ne les conteste pas ; mais ce serait bien mal connaître son habile et intrépide ingéniosité que de s'imaginer qu'elles peuvent l'arrêter ou même le gêner. C'est un véritable jeu pour lui que de transformer ces deux accusations en éloges admirables. Luther voulait dire qu'aux Allemands manque... quelques défauts, comme l'instinct de l'égalité et de la *légalité forcée* [3].

Les Français ? *Disciplinirung*, c'est-à-dire instinct de servilité ; — les Allemands ? Répulsion pour l'*unfreie Gesetzlichkeit*, c'est-à-dire instinct de la liberté et de la libre personnalité. « Au milieu de la rudesse notée par Luther et de l'indépendance (*Unbändigkeit*) des Allemands, c'est leur sens pour la liberté individuelle et aussi pour la liberté dans la morale qui est, en dernière analyse, la vraie raison pour laquelle ils se raidissent contre la loi générale d'une discipline ecclésiastique. Tandis qu'au contraire le Français, qui considérait comme naturel de mettre immédiatement en pratique les règles de discipline que le Nouveau Testament lui offre, comptait sur l'instinct d'égalité et sur le penchant à se laisser discipliner de toutes les façons. C'est en cela que les concitoyens de ce Français se distinguent des Allemands [4] ! »

Et c'est ainsi que Luther a eu beau passer sa vie à proclamer le principe de la discipline ecclésiastique ; — on soutient que ce principe est antiluthérien. — Et Luther a eu beau dire que, s'il n'appliquait pas cette discipline, c'est à cause de la triste grossièreté du peuple ; — on soutient que la discipline n'a pas été appliquée par les luthériens à cause de la glorieuse indépendance de leur caractère. Il n'y a, dans tout cela, de la vérité et de l'honneur que pour les Allemands et de l'erreur et de la honte que pour le Français (Calvin) et les Français.

Conclusion des conclusions : « Dans la mesure où l'idéal du calvinisme est anticatholique, il est dû à l'instigation de Luther ; dans la mesure où il s'éloigne

1. Voir ce que nous disons de l'ascétisme de Calvin dans notre précédent volume. — 2. Richter, I, p. 36. — 3. *Ibid.*, p. 74.

4. Ritschl, I, p. 75. Indem der Franzose es als selbstverständlich ansieht, die Vorschriften über die Disciplin, welche ihm das Neue Testament zu bieten schien, unmittelbar in Uebung zu setzen, rechnete er auf den Trieb nach Gleichheit und auf die Geneigtheit, sich in allen Beziehungen discipliniren zu lassen, wovon seine Volksgenossen gerade sich von den Deutschen unterscheiden.

de la conception de Luther, il est revenu à l'idéal des Franciscains, » — « à l'idéal des Franciscains et des Anabaptistes [1]. »

Au surplus, si l'on tient absolument, à propos du calvinisme, à parler des Franciscains et de saint François d'Assise, — toute exagération étant réservée, — ce n'est pas nous qui nous y opposerons. Il ne nous déplaîrait pas d'avoir ce Saint pour ancêtre, cet imitateur de Christ, qui finit par mériter, dans la personne de ses disciples fidèles, l'excommunication et les anathèmes de la papauté corrompue, ce « jongleur de Dieu », qui eut un cœur pour tous les petits, et qui fut en somme la joie évangélique de la chrétienté au moyen âge.

De même pour l'anabaptisme. Nous n'avons pas peur des mots. Dans l'anabaptisme il y a eu une âme de vérité, comme dans toutes les erreurs, surtout dans celles qui, à un moment, soulèvent le monde. Aux scandales de la hiérarchie ecclésiastique, légitimant la hiérarchie politique, l'anabaptisme a opposé l'instinct naturel de l'égalité humaine, cette égalité enseignée dans l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est dans l'évangile que les paysans avaient puisé plus d'un des douze articles de leur programme primitif. Et sur ce point nous renvoyons à l'opinion que Luther lui-même a émise. — Ensuite la révolution l'emporta : les anabaptistes commirent des fautes graves et des crimes atroces. Et certes nous repoussons avec horreur de la liste de nos ancêtres les antinomistes cyniques ou furieux comme les Thomas Münzer.... Mais, — toute exagération étant réservée, — nous ne refuserions pas d'inscrire dans nos vieilles généalogies, — si nous le connaissions, — le nom même de tel humble paysan, qui, navré, torturé, écrasé, poussa au seizième siècle un soupir d'affranchissement. C'est le calvinisme qui a répondu à ce soupir, en attendant que la Révolution française y répondît à sa manière. Si le Calvinisme avait été mieux écouté, la Révolution française n'aurait pas été amenée à commettre ses excès. On nous force à le constater. Nous le constatons sans honte, ni regret.

5. Après cet essai d'analyse vient un essai géographique et ethnographique. — Il importe en effet beaucoup à Ritschl d'arriver à sa question des races, et de montrer dans quel pays l'idéal protestant calviniste s'est implanté. « Le calvinisme a pu occuper avec sa doctrine, avec ses symboles officiels le territoire propre de Zwingle (Bâle excepté), mais pas avec sa discipline [2]. Le calvinisme n'a pas pu faire prédominer sa discipline dans les territoires allemands rattachés à sa doctrine, le Palatinat, Brême, la Hesse, Anhalt, etc. Il ne s'est établi, quant

1. « So weit also das christliche Lebensideal des Calvinismus antikatholisch ist, ist es aus Luther's Anregung entsprungen ; so fern es von Luther's Auffassung abweicht, ist es auf die Linie des franciscanischen Lebensideals zurückgebogen. » I, p. 76. — « Diese Zustände sind jedoch nur in Folge von Grundsätsen möglich geworden, welche den Calvinismus überhaupt von dem Lutherthum und dem staatskirchlichen Zwinglianismus unterscheiden, und im ganzen mit dem Lebensideal der franciscanischen, und der wiedertäuferischen Reformation übereinstimmen. » I, p. 79. — Ritschl ajoute que Calvin avait essayé d'ajouter certains correctifs à ses principes. Mais ces correctifs ont été impuissants.

2. Ritschl, quant à la discipline, met d'un côté le luthéranisme et le zwinglianisme et de l'autre le calvinisme. Il annexe ainsi d'un coup, en bloc, le zwinglianisme au luthéranisme.

à sa discipline, que dans les pays hors de l'Allemagne, et, en Allemagne, il ne s'est étendu que (*nur*) des Pays-Bas à la Frise orientale et dans le Juliers, Clèves et Berg[1]. Si donc la question disciplinaire sépare les Eglises de la Réforme, il y a lieu de mettre en face l'un de l'autre, d'un côté le calvinisme non allemand et de l'autre côté le territoire ecclésiastique allemand (*deutsche Kirchengebiet*) qui embrasse le luthéranisme et le zwinglianisme. »

Cette géographie et cette ethnographie pangermanistes d'un théologien luthérien, dont le chauvinisme a de beaucoup dépassé l'orthodoxie, provoque deux réflexions.

L'une est courte. A ce compte, les Pays-Bas, l'Ecosse, une partie de l'Angleterre et les Etats-Unis seraient-ils des peuples latins ?

L'autre doit être plus longue et plus utile, car elle va mettre sous nos yeux une des plus grandes œuvres du calvinisme, précisément son influence sur terre allemande. Ritschl essaie de tout dissimuler sous un bien petit mot, *nur*, seulement. « En Allemagne, dit-il, la discipline calviniste s'est implantée seulement (*nur*) des Pays-Bas à la Frise orientale et dans les principautés de Juliers, Clèves et Berg. »

Tout d'abord le petit mot *nur*, seulement, est peu propre à donner une idée de la grandeur et de l'importance du pays que Ritschl est obligé de concéder à l'influence, à la culture calvinistes. — Sa courte énumération ne signale pas l'archevêché de Cologne[2] ; or les historiens nous apprennent que « les magnifiques communautés de Cologne » étaient au nombre de quatre : l'une française, l'autre hollandaise et deux allemandes. La communauté hollandaise joua un rôle, pas seulement « local », mais important pour toute l'Eglise. Elle exerça son influence sur les synodes, en particulier sur celui de Julich. Elle rayonna, essaya de fonder une Eglise à Deutz ; elle envoya des émissaires à Dusseldorf, à Essen, etc. [3] — De plus la courte énumération de Ritschl ne signale pas la principauté de la Marck.

En réalité la terre allemande dont il est question, c'est le pays qui comprend les villes comme Cologne, Aix-la-Chapelle, Dusseldorf, Bonn et le comté de Reuss, c'est-à-dire ce sont tous les bords du Rhin, jusqu'aux Pays-Bas, soit à peu près deux provinces sur sept de l'ancienne Prusse.

1. « ...hat er seine Geltung *nur* in den Ländern ausserhalb Deutschlands durchzusetzen vermöcht, und hat in Deutschland *nur* von den Niederlanden aus hinüber gegriffen nach Ostfriesland, so wie nach Jülich, Cleve und Berg, » I, p. 63.

2. « Cologne tenait la première place parmi les villes rhénanes, était la première des villes libres de l'empire. » (E. Simons, *Niederrheinisches*, etc., p. 44.) Il est pour la première fois question de la communauté évangélique de Cologne dans une lettre de Bucer, 1544. Cette communauté avait été fondée par Jacques de Bourgogne, seigneur de Falais, ami d'enfance de Charles V, ami d'études du Réformateur Laski et ami et correspondant de Calvin. (*Ibid.*, p. 45.) — En 1570, la communauté comptait 1000 protestants. (*Ibid.*, p. 46.) — « La classe de Cologne (une des quatre classes dans lesquelles le Synode d'Emden avait divisé la province allemande, voir plus haut) s'étendait sur un grand pays En 1589 elle comptait 60 communautés. » (*Ibid.*, p. 7.)

3. Lic. Ed. Simons, *Eine altkölnische Seelsorgegemeinde* als Vorbild für die Gegenwart. Antrittsvorlesung, gehalten am 28. Oktober 1893. — 1894, p. 6.

Il y a plus et mieux. Derrière le petit adverbe dédaigneux *nur* (seulement), se cachent d'abord des populations nombreuses, et de plus des populations qui, au double point de vue industriel et religieux, sont les plus avancées de toute l'Allemagne. On a dit : c'est dans ces deux provinces que la vie allemande s'est concentrée [1].

Les Eglises rhénanes, créées non par l'autorité politique, mais par le peuple, furent pendant cent ans des Eglises sous la croix.

Il nous faut ici parler du réformateur Laski, dont les conceptions disciplinaires se placent entre les Ordonnances de 1541 à Genève et la Discipline de 1559, en France.

Jean *Laski* (ou Johannes *a Lasco*), était né en 1499 dans le château de la petite ville de Lask, en Pologne. Il étudia à Krakau, dont son oncle était archevêque. Celui-ci le prit avec lui à Rome, en 1513 ; déjà pourvu de beaucoup de prébendes et de charges, il visita Paris en 1523, Bâle, où il vécut dans la maison et à la table d'Erasme, tandis que son frère, homme d'Etat des plus distingués, était activement mêlé aux affaires de Pologne. Au bout de dix ans, Laski, humaniste, évangélique, rompt avec sa situation, sa carrière, sa patrie et se trouve bientôt appelé à Emden, par la comtesse Anna, qui lui confie la direction de toutes les Eglises du pays, 1542. « Laski a mis sur l'organisation de l'Eglise dans la Frise orientale et de ses communautés, particulièrement en matière de discipline, une empreinte si forte, — et si distincte de ce qui existait dans le reste de l'Allemagne, — que longtemps la Frise a été célébrée comme la Genève du Nord, que même jusqu'à nos jours les dernières traces de cette empreinte évangélique n'ont pas complètement disparu. » — « En réalité, c'est une organisation ecclésiastique évidemment (*unverkennbar*) imitée (*aus der Nachfolge*) de celle de Calvin, toutefois avec des traits originaux et excellemment appropriés aux circonstances régionales [2]. »

Durant l'Interim (1548) il dut fuir, et en 1550 il se réfugia à Londres. Il y avait déjà été en 1547, invité par le lord-protecteur, duc de Somerset, et par l'archevêque Cranmer, chez qui il avait logé, dans le château de Lambeth. Son influence s'était vite fait sentir. Il fut rappelé en 1550 par le roi, qui le chargea d'organiser en Eglise les protestants réfugiés à Londres et le nomma superintendant. — Il fait deux choses principales : une *Confessio Londonensis*, que doit signer tout membre de l'Eglise, — et une Discipline ecclésiastique, la *Forma et Ratio* [3],

1. « Ce pays transformé, comme aucun autre pays allemand, par les progrès économiques et sociaux. » Lic. Ch.-A. Lang, *Die geschichtlichen Wurzeln der Blüthe des religiösen Lebens in den Rheinlanden*, p. 87. — « Il se développe ici une richesse de coutumes religieuses, de zèle convaincu, en comparaison de laquelle la pauvreté des autres provinces paraît un refroidissement, une mort. » *Ibid.*

2. *R. Encyclopedie* (article de Dalton), III, p. 294. — « Les ordonnances genevoises servirent de modèle aux Eglises qui se constituèrent surtout par l'intervention du Polonais Laski, et au milieu des réfugiés dans le Bas-Rhin, la Hollande, l'Ecosse et chez les puritains anglais. » Lang, *Die Reformation*, 13 oct. 1902, p. 442. — Voir Max Gœbel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche*, I, 1849, p. 331, 332.

3. *Forma ac ratio tota* ecclesiastici ministerii in peregrinorum, potissimum vero germanorum ecclesiae

« un des écrits les plus importants de l'époque de la Réformation. » — Marie la Sanglante détruisit tout, 1553. Laski se réfugia sur le continent. Après avoir erré de Copenhague à Rostock, à Weimar, à Lubeck, à Hambourg, à Emden, à Francfort, il rentra enfin en Pologne, 1556, où il mourut le 8 janvier 1560[1].

La *Forma et ratio* parut neuf ans après les Ordonnances de Genève (1541) et neuf ans avant la Discipline de France (1559).

Le génie organisateur de Laski était reconnu déjà au seizième siècle. Micronius, son collègue[2], écrit à Bullinger : « A Lasco, homme, pour le dire en un mot, presque divin[3]. » — De nos jours, un spécialiste, le professeur Ed. Simons, écrit dans un style à peu près aussi dithyrambique : « Le Polonais Laski organisa sur terre allemande, dans la Frise orientale, les institutions presbytérales, selon le modèle calviniste, mais en se les appropriant librement[4] ; et ensuite, en Angleterre, au milieu des étrangers évangéliques, il exerça brillamment ses talents d'organisateur, égal [?] sur ce point à un Calvin, sinon supérieur [??][5]. » On peut trouver qu'il a été, parmi les réformés, ce que Bugenhagen a été parmi les luthériens[6]. Enfin, entre les deux auteurs, Gœbel a écrit : « Zwingle, Calvin, Laski sont les fondateurs de l'Eglise réformée et de ce qu'il y a d'original dans sa piété, sa constitution et sa discipline. L'Electeur Frédéric III, Olévian et Ursin en sont les premiers représentants et propagateurs dans l'empire allemand[7]. »

La *Forma et ratio* débute par une phrase qui est empruntée à peu près textuellement à Calvin : « De même qu'aucune maison ne peut être bien gouvernée ou subsister longtemps sans ordre (*œconomia*), aucun vaisseau sans armateur (*naviculario*) et aucune cité ni république sans gouvernement légitime, de même il est certain que l'Eglise de Christ, au milieu de tant d'ennemis et de dangers, ne peut être bien gouvernée ni subsister longtemps sans un ministère légitime, comme il a été institué par Christ notre Seigneur[8]. »

Le ministère comprend deux ordres, celui des Anciens (*seniores*) ou presby-

instituta Londini in Anglia, per potentissimum principem Angliæ Regem Eduardum, etc., auctore Joanne a Lasco, Poloniæ Barone, anno 1550. — « Toute la forme et manière du ministère ecclésiastique en l'esglise des estrangers, dressée à Londres en Angleterre, l'an après l'incarnation du Christ, » 1550. — Traduit du latin en français et imprimé par Giles Clematius, 1556.

1. Voir H. Dalton, *Johannes a Lasco*, 1881.

2. Martinus Micronius, né sans doute à Gand en 1522 ou 1523, fut appelé comme pasteur des réfugiés flamands à Londres en 1550. Il s'enfuit avant les persécutions de Marie-la-Sanglante avec Laski, Utenhoven et 175 étrangers ; se réfugia en Danemark, fut chassé par l'intolérance luthérienne ; se réfugia à Emden, alla à Weimar où se trouvaient un certain nombre de réfugiés de Londres, fut chassé par l'intolérance luthérienne ; se réfugia à Lubeck, fut chassé par l'intolérance luthérienne ; se réfugia à Hambourg, fut chassé par l'intolérance luthérienne, et revint enfin à Emden. Il fut appelé à Norden, 1554, visita les réfugiés en France, revint à Norden et y mourut de la peste, comme ses deux collègues, 1559. (*Real-Encyclopädie*, 3e éd., XIII, art. Micronius.)

3. F. Schikler, p. 35, n. 2. — 4. Nach calvinischem Muster, aber in freier Aneignung. — 5. Selbst einem Calvin ebenbürtig, wenn nicht überlegen. — 6. Ed. Simons, *Die älteste evangelische Gemeinde-Armenpflege am Niederrhein*, 1894, p. 6. — 7. Gœbel, I, p. 395. — 8. Voir IV, XI, 1. Le texte de la *Forma et ratio* se trouve dans Kuyper, *Joannis a Lasco. Opera* II, 1866. — Kuyper, p. 45.

tres, lesquels sont de trois sortes : 1° ceux qui vaquent à la Parole et à la doctrine, les *pasteurs* et les *docteurs*, et ceux qui vaquent au gouvernement, *gubernatores;* 2° les diacres. — Et cela fait bien les quatre charges de Calvin. — Mais Laski en ajoute une cinquième, celle du *superintendant*, le président de tous.

Voici comment on procède à l'élection du pasteur :

Un jour de jeûne est ordonné pour toute l'Eglise. « Ses membres sont avertis (c'est ce qui est spécifié pour l'élection des diacres) que rentrés chez eux ils aient à vivre toute la journée sobrement et frugalement et sans manger ni boire jusqu'au *soir* (*ad vesperam usque*), dans la mesure où la santé le permet, et qu'ils passent la journée en prière et en saintes lectures. — L'après-midi, nouveau culte, sermon, explication ; et ainsi la journée se passe dans le jeûne et la prière[1]. » — Puis, au jour fixé, toute l'Eglise (*tota ecclesia*) se réunit. On lui expose les devoirs des pasteurs ; on lui expose les devoirs de l'Eglise vis-à-vis des pasteurs : « elle doit obéir à ceux qui sont pourvus d'un ministère légitime, comme aux délégués (*legatis*) du Seigneur Christ, bien plus, comme si le Seigneur Christ parlait par leur bouche[2]. » — Ici, de nouveau, nous attirons l'attention sur ce fait : que les pasteurs sont choisis et nommés par l'Eglise et qu'ils n'en sont pas moins les délégués du Christ, la bouche du Christ. C'est la pure doctrine calviniste.

Dans le courant de la semaine qui suit, tout membre de l'Eglise (*quisque ex ecclesia*) réfléchit, et se demande quels seraient les hommes « les plus utiles et aptes. » Il envoie leurs noms par écrit aux pasteurs ou aux Anciens qui, avec les diacres, forment le *cœtus* (assemblée ; c'est le Consistoire). — Dans le courant de la semaine qui suit, le Consistoire examine les noms et les titres des candidats et les membres du Consistoire votent « par ordre, les uns après les autres, chacun à son tour. » — Les candidats qui ont obtenu l'unanimité, ou au moins la majorité, sont appelés en Consistoire. Puis, le dimanche suivant, leurs noms sont lus dans l'Eglise. On leur dit de se lever (*consistere*) « pour qu'ils puissent être vus très commodément par toute l'Eglise. » — Nouveau délai de huit jours. Chaque membre de l'Eglise réfléchit. S'il a quelque observation à faire, il la fait, posément, aux pasteurs ou aux Anciens. Son observation, son objection est examinée en Consistoire. Si l'objection est juste, le candidat contre lequel elle est faite est écarté, et un autre, pris sur la liste de ceux qui avaient été proposés, le remplace. Enfin « les ministres de la Parole et les Anciens de l'Eglise procèdent à l'installation (*inaugurationem*) publique des élus devant toute l'Eglise[3]. » Et la liturgie d'installation est donnée.

Tous ces détails, non moins circonstanciés, sont renouvelés pour l'élection des Anciens, l'élection du superintendant, l'élection des diacres.

On voit les qualités de cette œuvre. C'est très clair, très précis ; tout est prévu et réglé avec beaucoup de soin et de piété. Mais c'est extrêmement long et d'une minutie qui n'oublie rien. — Calvin est l'homme de génie qui crée l'organisation, Laski est l'homme de talent qui règle admirablement tous les détails de l'organisation.

1. Kuyper, p. 63. 2. *Ibid.*, p. 55. — 3. *Ibid.*, p. 65, 67.

Parmi les institutions que Laski organise, il faut faire une place à part à ce qu'il appelle la prophétie (*ratio prophetiæ*). C'est une assemblée, dans laquelle peuvent être discutées et expliquées, par une comparaison mutuelle des passages de l'Ecriture, toutes les choses (*omnia*) qui, dans les sermons de la semaine précédente, ont été exposées ou mal (*non recte*), ou pas assez clairement, ou qui ont laissé dans l'esprit des auditeurs quelque hésitation (*dubitationem*). Car « il ne saurait y avoir de danger plus grand pour une Eglise que les dissentiments de doctrine (*doctrinæ dissidia*) ». — Cette « prophétie » n'est autre chose que la « congrégation » instituée à Genève par Calvin, chaque vendredi, et où eurent lieu les discussions, dont quelques-unes sont restées célèbres. — Naturellement Laski se préoccupe de l'ordre à faire régner dans ces « prophéties ». Donc parmi les membres du Consistoire, et même parmi les autres membres de l'Eglise, quelques personnes, graves et modestes, sont désignées, qui ont seules le pouvoir de parler à leur tour dans les « prophéties ». — Et la liberté de l'Eglise ? « Chaque membre a la liberté (*omnes qui sunt ex ecclesia*) d'exposer à l'une des personnes désignées tous ses doutes et objections soit de vive voix, soit par écrit. » Et les personnes désignées exposent le tout dans la prophétie. — Laski estime que cette « prophétie » est propre à « confirmer la doctrine » et à réveiller les ministres de la Parole de leur torpeur et oisiveté (*torpor et otium*), en les forçant à étudier les questions [1].

Le gros volume de Laski contient encore de nombreux chapitres, des liturgies, le tout aussi clair, aussi pieux, aussi détaillé, aussi minutieux.

A la suite des persécutions de Marie la Sanglante, les réfugiés de Londres se réfugièrent de nouveau sur le continent, plusieurs en Frise, et pour se constituer adoptèrent le système presbytérien synodal[2].

C'est au Convent de Wesel, 1568, et puis au Synode d'Emden, 1571, que les principes posés par Calvin, propagés par Laski, furent appliqués. Et plus tard, en 1610, se réunit un synode général des Eglises réformées rhénanes, wesphaliennes[3]. — Les luthériens mécontents composèrent le célèbre distique : « Genève, Wesel et la Rochelle, sont du Diable l'enfer second[4]. »

Avant le Convent de Wesel, il y avait eu une correspondance entre l'Eglise de Wesel et Calvin[5].

Au Convent, 3 novembre 1568, vingt communautés néerlandaises, se trouvaient représentées par 46 pasteurs et anciens. Le président était le célèbre pasteur hollandais Pierre Dathen. A côté de lui se trouvaient Marnix de Sainte-Aldegonde et autres calvinistes importants. « Pour que dans toutes les Eglises néerlandaises (*belgici*), il y ait consentement (*consimilis ratio*), dans les choses

1. Kuyper, p. 102, 103. — 2. L'Eglise réformée n'a pas été d'abord fondée et propagée par des indigènes, par des théologiens indigènes, mais par des étrangers, c'est-à-dire par les réfugiés des Pays-Bas (wallon et allemand, des communautés françaises et anglaises de Londres), Gœbel, I, p. 396. — 3. Gœbel, p. 96. — 4. *Ibid.*, p. 40. — 5. Calvin aux Français retirés à Wesel, 13 mars 1554. *Opera* XX, p. 419 ; — Les ministres de Genève aux frères de Wesel, 13 mars 1554. *Ibid.*, XV, p. 78 ; — Calvinus Vesaliensibus, *Ibid.* XVI, p. 286 ; — Calvin à l'Eglise de Wesel, 1er janv. 1563. *Ibid.*, XVIII, p. 619.

de la doctrine et de la discipline, il a paru bon de proposer les articles suivants, après avoir pris l'avis des Eglises les mieux réformées[1]. »

Les circonstances dans lesquelles le Convent se réunissait étaient assez semblables à celles dans lesquelles s'était réuni le Synode de Paris de 1559. De plus les protestants n'étaient pas d'accord entre eux. Les luthériens s'organisaient à leur manière. Laski, l'ami respecté de Dathen et de Marnix, tout en établissant les anciens, selon le mode calviniste, avait prôné la charge des superintendants. A Zurich, dans le Palatinat, les Eglises d'Etat s'étaient constituées. Le Convent se rapprocha décidément du système calviniste de Genève, laissant seulement de côté tout ce qui était politique, et ajoutant logiquement les diverses assemblées synodales[2].

Les propositions du Convent furent acceptées définitivement au Synode d'Emden. Et il y eut une province allemande des Eglises néerlandaises, province soumise au Synode général néerlandais[3].

Le Convent avait défini comme suit la charge des anciens (dont un avait été affecté à chaque quartier) : « Chacun doit veiller avec soin sur la partie de la communauté qui lui est assignée ; il doit visiter les membres qui lui sont confiés, au moins une fois par semaine, et, de plus, toutes les fois que la coutume de chaque communauté le comporte, en particulier aux époques de la célébration de la Cène ; il doit s'informer soigneusement de leur vie, de la pureté de leur conduite, de leurs exercices dans la piété ; il doit avertir avec douceur et cependant avec fermeté, et selon les circonstances, il doit consoler ou punir ceux qui ont besoin de consolation ou de punition[4]. »

Le Convent — synode calviniste, très calviniste, mais d'une Eglise *sous la croix ;* il ne faut oublier ni l'un ni l'autre — a quelque défiance vis-à-vis de l'art et de la « vie de société ». A propos de la représentation des pièces religieuses, il pense comme le Synode national de Dordrecht, en 1578 : il est opposé à ce qu'un ministre de la Parole, avec quelques-uns de ses auditeurs, joue publiquement à la paume devant la nef. Ce n'est pas vu avec horreur (*wird nicht perhorreszirt*), mais le rappel de 1 Cor. X, 23, montre ce que l'on désire. Peut-on aller au tir le dimanche ? Sans doute le tir est une chose indifférente (*mittelmässig Ding*) *:* mais c'est une occasion, pour beaucoup, d'actions frivoles, et le sabbat « en est profané.... » Notre auteur ajoute : « Que l'on n'oublie pas cependant, pour juger justement, les violents excès, auxquels les distractions de cette époque donnaient lieu. Peut-on lever les épaules en face d'une conception et d'une règle de la vie, qui reconnaît en principe ces choses indifférentes, et qui, dans le détail, se prononce en général pour l'abstinence, et imprime à toute la vie un caractère de critique sans merci ? Cela fait partie de cette fermeté sans laquelle, sur le Rhin, une Eglise évangélique n'aurait jamais pu se maintenir[5]. »

1. Rieker, p. 6, n. 2. Werken der Marnix-Vereinigung, II, 3, p. 9. — 2. Wolters, p. 324. — 3. *Ibid.*, 328. — 4. Ed. Simons, *Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben « unter dem Kreuz »*, 1897, p. 18. — 5. Ed. Simons, *Ibid.*, p. 21.

Au surplus, cette austérité n'a aucun rapport avec le monachisme et la fuite du monde. Le Convent est aussi *social* qu'austère. Il blâme le désir du gain, contre toute charité, chez les marchands ; il blâme l'accaparement des grains ; il défend les petites gens contre les maîtres durs. « Ainsi le Synode, en langage moderne, n'est pas loin du christianisme social ; en tout cas il n'est pas d'avis, que l'Eglise doive éviter anxieusement toute influence directe sur la vie sociale et économique [1]. »

Du reste que l'on juge l'arbre à ses fruits. — L'heure de la persécution a sonné. Le Consistoire sauve l'Eglise, le Protestantisme.

« Que le protestantisme, sans l'appui d'un fort pouvoir civil, n'ait pas succombé à la pression de la contre-réformation, comme dans beaucoup d'autres régions, il le doit à la constitution presbytérienne-synodale. C'est avec raison que Werner Teschenmacher donne à un chapitre de ses Annales inédites ce titre : « Conservation (*Erhaltung*) des Eglises évangéliques dans la principauté de Juliers et de Berg par les réunions de classes et de synodes (*in den conventibus classicis et synodalibus* [2]). » — Et Lang décrit et explique : Le Consistoire sauve l'Eglise parce qu'il sauve la morale, la piété, la religion pratique et pratiquée. En 1614, Wesel est pris par les Espagnols : « Toute espèce de gens aux mœurs relâchées arrivent ; l'immoralité augmente ; les mauvais esprits se réveillent ; le service religieux est effrontément troublé. Mais dans le presbytère il y a une force organisée pour la résistance. Il exerce avec plus de sévérité sa discipline ecclésiastique, la discipline des mœurs ; il cite les suspects devant son tribunal ; avec une extrême attention, il découvre toutes les transgressions et en même temps, dans l'épidémie qui sévit, il donne un modèle de charité chrétienne, et rattache comme de force tout le monde à une religion qui porte de pareils fruits. Des consolateurs sont envoyés, à domicile, aux malades ; en peu de semaine ils succombent ; d'autres sont choisis, (et plusieurs fois de suite,) qui avec un égal dévouement portent les mêmes consolations [3]. »

Pour se maintenir, les « Eglises sous la Croix » eurent tout particulièrement recours à la discipline calviniste, qu'elles appliquèrent avec sévérité et avec enthousiasme. « Chez tous les membres de la communauté, avant la célébration de la cène, les Anciens avec les pasteurs faisaient la ronde, exhortant les fidèles à une sérieuse préparation ; et après, on se renseignait pour savoir qui s'était abstenu de la communion. La même chose était faite pour ceux qui ne venaient pas écouter la Parole de Dieu ; on leur demandait leurs motifs, on les pressait amicalement de rejeter toute crainte [4]. » Cet exercice de la discipline n'était pas sans excès, sans inconvénient. « Malgré tout, écrit cependant l'historien de ces communautés, les influences heureuses l'emportent de beaucoup, et même, quant à ce qui concerne l'étroitesse, que cette rigueur, que cette rudesse même ont imprimée à ces communautés, — quant à leur répulsion pour tout ce qui était papiste ou mondain, — on peut se demander si, sans une pareille énergie, un peu

1. Ed. Simons, *Ibid.*, p. 20. — 2. Ed. Simons, *Niederrheinisches*, etc., p. 3. — 3. Lang, *Wurzeln*, etc., p. 92. — 4. Ed. Simons, *Eine altkölnische Seelsorgegemeinde*, p. 10.

étroite, tant de communautés auraient pu résister au terrible effort de la contre-réformation [1]. »

Or, — fait capital à noter, — l'exemple des communautés calvinistes fut contagieux et les Eglises luthériennes de la région adoptèrent la même discipline. Où trouver un plus bel hommage et plus significatif! Et de combien d'arguties fait-il justice? « En 1659, la Marck luthérienne se donna une constitution, qui était complètement imitée de celle qui était en usage, depuis cent ans, chez les réformés. *La même sévérité de la discipline est ici recommandée* [2]. » A tel point il est faux de dire, avec Ritschl, que la discipline calviniste était affaire de tempérament et d'opposer ici latin et allemand, réformé et luthérien !

Sous l'influence de cette discipline, les Eglises rhénanes atteignirent un développement spirituel, qui a rempli d'admiration et d'émotion ceux qui en ont retrouvé les traces dans les vieux procès-verbaux.

« Que l'on prît un soin consciencieux du culte régulier, de l'instruction religieuse de la jeunesse, cela paraît tout naturel. Cela signifie quelque chose cependant, quand on pense que ces réunions devaient être tenues secrètement. Et il faut lire le récit de la surprise, à la suite de laquelle une partie de la communauté fut conduite du culte en prison ; il faut lire les précautions sur le changement de maison, sur les annonces, sur les mesures prises pour chaque réunion, sur les gardes qui étaient apostés, pour avoir une idée des dangers et des difficultés occasionnés par les événements les plus élémentaires de la vie de la communauté. Cependant la communauté se laissait si peu détourner de ces exercices que, au moment des plus grandes persécutions, ou bien quand elle n'avait pas de pasteur, les Anciens faisaient les exhortations et dirigeaient les instructions du catéchisme. — Que les pauvres fussent secourus, cela paraît aussi naturel. Mais que, dans les circonstances si pénibles où se trouvaient les communautés évangéliques de Cologne, le soin des pauvres, selon la conception de Calvin et de a Lasco, ne fût pas laissé à quelques fidèles miséricordieux et riches, mais fut considéré comme une affaire de la communauté, c'est un fait digne de remarque. Un des caractères les plus significatifs de ce soin des pauvres, c'est qu'il est inséparable de la cure d'âmes.... C'est le Consistoire qui l'exerce [3].... Nous voyons une vie de la communauté qui est complètement pénétrée par les forces religieuses et morales, nous voyons une communauté qui est portée par le sentiment qu'elle est une communauté de Christ et qui, en cette qualité, a devant les yeux la mission qu'elle a à remplir, d'être une communauté vraie, vivante.... Elle est un foyer de foi et d'amour, un refuge pour les faibles et les pauvres, pour ceux

1. Ed. Simons, *Die älteste evangelische Gemeinde-Armenpflege am Niederrhein*, p. 53.

2. *Ibid.*, p. 96. La plupart des évangéliques passèrent de la confession luthérienne à la confession calviniste. « Le petit nombre de ceux qui restèrent luthériens et les communautés luthériennes, qui se fondèrent ensuite, se conformèrent, pour leur constitution, au modèle réformé, qu'elles avaient sous les yeux, et ne se distinguèrent plus de lui que par leur doctrine. » Lic. Ed. Simons, *Die älteste evangelische Gemeinde-Armenpflege am Niederrhein und ihre Bedeutung für* [illegible] p. 54.

3. *Eine altkölnische Seelsorgegemeinde*, p. 7, 8.

qui s'égarent et qui pèchent, un centre d'instruction et d'éducation pour un christianisme viril [1]. »

Et les Eglises calvinistes des bords du Rhin deviennent un foyer qui éclaire et réchauffe toute l'Allemagne. « Il me suffit, dit M. Lang, de rappeler la fondation de la Société rhénane des Missions, des Sociétés bibliques, de la Société du Rhin et de la Westphalie pour les prisonniers, de la Société pour Israël, des Unions de jeunes gens, de la Société évangélique pour l'Allemagne, de la Maison des diaconesses de Fliedner, sans parler des nombreuses petites œuvres de charité qui ont couvert la province. » Il y eut une magnifique floraison. Les prédicateurs les plus remarquables par leur piété et leur éloquence parlaient du haut des chaires (Gottfried-Daniel Krummacher, Wilhelm Krummacher, Sander, Roffhack). « Ils ont eu, dit notre auteur, une importance religieuse non seulement pour les pays du Rhin et pour le Wupperthal, mais pour toute l'Allemagne. Nous récoltons maintenant ce que ces hommes et leurs contemporains ont semé [2]. »

Disons enfin :

Ce que le calvinisme fit sur les bords du Rhin, c'est ce qu'il a fait partout, et je cite l'opinion de Sohm que l'on n'accusera pas de trop d'impartialité en faveur du calvinisme, de Sohm, ce type du tempérament ultra-luthérien : « Il fut donné à l'Eglise réformée de répandre l'Evangile au loin, sur le monde romain et anglo-américain, et de dominer, par la force de son organisation, la vie individuelle et celle de l'Eglise. Quelle ferveur de vie religieuse, quelle puissance d'expansion ne voyons-nous pas dans le puritanisme rigide de l'Eglise écossaise, qui n'aurait pu se déployer sous cette forme que sur le terrain de la foi réformée. Et c'est dans l'Eglise réformée qu'a grandi la Constitution presbytérienne et synodale, qui assure au peuple chrétien une participation régulière au gouvernement de l'Eglise, idéal entrevu déjà par la Réformation luthérienne [3]. »

1. *Eine altkölnische Seelsorgegemeinde*, p. 15, 16. — 2. A. Lang, *Die geschichtlichen Wurzeln*, etc., p. 104. — 3. Sohm, *Aperçu de l'Histoire de l'Eglise chrétienne*, p. 195.



CHAPITRE SIXIÈME

Le Diaconat.

PREMIÈRE PARTIE

Avant Calvin.

LA quatrième charge, d'après la discipline calviniste, est celle du Diacre. Après le *Pastorat*, et *l'Ecole*, et le *Consistoire*, le *Diaconat.* « L'office des Dyacres, dit Calvin, c'est d'avoir *la solicitude* (*cura*) *des povres*, et de leur administrer leurs nécessitez[1]. » Calvin a traduit le mot *cura* par « sollicitude ». On l'a aussi traduit par « curatelle » ; il correspond un peu à notre mot « assistance », mais nous le traduirons plus fidèlement par l'expression : *le soin des pauvres.*

1. B[F], p. 701.

I

1. Certes les païens ont été des hommes, avec un cœur d'homme, et l'on peut être certain, à priori, qu'ils ont fait plus d'une fois œuvre d'assistance. En effet, ils ont pratiqué la *libéralité*. Les empereurs ont fait des distributions, des largesses, des aumônes, si l'on veut, dans des proportions colossales : on sait le mot « *panem et circenses.* » Mais tout cela n'était pas un « Soin des pauvres, » et le premier chapitre de l'ouvrage de Ulhorn sur la charité, n'en est pas moins intitulé « un monde sans amour [1]. » Nous ne citerons qu'une phrase d'Aristote, le plus grand, et le plus représentatif des philosophes païens. Il propose pour résoudre le problème de la misère deux moyens : *l'infanticide* et *l'avortement*. « C'est à la loi, dit-il, de déterminer quels sont les enfants qu'on doit nourrir ou vouer à la mort par l'abandon.... Si les mœurs répugnent à l'exposition des enfants nouveau-nés, et qu'au delà du nombre légal quelques ménages deviennent féconds, il faudra pratiquer l'avortement avant que l'embryon ait reçu le sentiment et la vie ; c'est une condition qui seule rend cet acte criminel ou innocent [2]. »

2. Ici il nous faut noter que l'idée du paganisme sur le pauvre — son sentiment d'indifférence allant jusqu'à la cruauté — est corrélative de son idée sur le travail, de son sentiment de mépris, de dégoût pour le travail manuel.

Le païen, qui pouvait vivre sans travail, en était fier, et manifestait brutalement sa fierté. Celui qui, par son travail, gagnait son pain quotidien, en avait honte, même si son travail mettait en activité les forces intellectuelles les plus nobles, et produisait les œuvres les plus sublimes. Parlant des chefs-d'œuvre de Phidias, Plutarque disait que chacun devait en admirer la beauté, et que cepen-

1. Ulhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*, 1882, p. 3-39.

2. Cité par P. Strauss, *Assistance sociale*, p. 10, 11. — Si dans tout païen il y a eu un homme, on peut ajouter que dans tout homme il reste un païen. Les antichrétiens modernes ont répété les solutions que le paganisme avait données au problème de la misère. En 1798, Malthus, animé il est vrai d'un tout autre esprit que ceux qui portent aujourd'hui son nom, dans son *Essai sur le principe de la population*, écrivait le fameux passage, supprimé dans les éditions subséquentes : « Un homme qui est né dans un monde déjà possédé, s'il ne peut obtenir de ses parents la subsistance, qu'il peut justement leur demander, et si la société n'a pas besoin de son travail, n'a aucun droit de réclamer la plus petite portion de nourriture, et, en fait, il est de trop. *Au grand banquet de la nature, il n'y a pas de couvert vacant pour lui.* Elle lui commande de s'en aller. » — Le suicide ou l'assassinat (infanticide)? (Strauss, p. 5) — Plus récemment encore Herbert Spencer n'a pas condamné avec moins d'énergie toute assistance. La qualité d'une société, d'après lui, baisse sous le rapport physique par la conservation artificielle de ses membres les plus faibles, et sous le rapport moral par la conservation artificielle des individus les moins capables de prendre soin d'eux-mêmes. La société s'épure d'elle-même. Les faibles usurpent leur part de nourriture, ce sont des intrus ; ils se perpétuent et, en fin de compte, ils appauvrissent, ils affaiblissent la race. « On a le droit de se demander si la *sotte philanthropie*, qui ne pense qu'à adoucir les maux du moment, et persiste à ne pas voir les maux indirects, ne produit pas au total une plus grande somme de misère que l'égoïsme extrême. » — P. Strauss, p. 6. — Voir H. Spencer, *Introduction à la Science sociale*, et la réfutation par Alfred Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, 1884, p. 83-108. — Ni hospices, ni hôpitaux, ni sotte philanthropie ! Pas de charité !

dant aucun jeune homme de bonne famille ne désirerait les avoir faits. Sans doute, il y eut des opinions différentes. Hésiode soutint qu'aucun travail n'était déshonorant, mais seule l'oisiveté. Socrate proclama le même principe. Mais l'enseignement de Socrate ne laissa pas beaucoup de traces [1]. Et, en résumé, le paganisme s'en tint à l'axiome d'Aristote et de Cicéron, ces deux oracles de la sagesse antique : « Aux esclaves revient tout ce qui exige l'emploi des forces corporelles, aux citoyens ce qui demande l'exercice de l'intelligence, excepté la guerre pour défendre la cité, et l'agriculture pour la nourrir. » « Il y avait certes de la grandeur dans cette théorie. Malheureusement elle avilissait le travail en le séparant de l'intelligence et de la liberté ; elle jetait dans la paresse et dans les révolutions le pauvre de condition libre ; et, en faisant de l'esclave un instrument, une machine à face d'homme, elle créait tous les maux et tous les dangers de la servitude [2]. »

Avant le christianisme, a dit Ulhorn, il n'y a pas eu de vrai « Soin des pauvres [3]. »

3. En face de ce paganisme, le christianisme dressa la protestation de sa charité. Le peuple ravi exprima son étonnement et son admiration par la parole célèbre : « Voyez comme ils s'aiment. » — Lucien, voltairien seize siècles avant Voltaire, poussa un éclat de rire : « Leur législateur les a persuadés qu'ils sont tous frères », et Julien l'Apostat jeta un cri de rage : « Ce qui a le plus contribué aux progrès de l'impiété [l'impiété des Galiléens, c'est-à-dire des chrétiens], c'est la bienfaisance.... Il faut, je pense, que nous pratiquions réellement ces vertus. Il serait honteux, quand aucun des Juifs ne mendie, quand les Galiléens [c'est-à-dire les chrétiens] nourrissent non seulement leurs pauvres, mais les nôtres, qu'on nous vît négliger nos nécessiteux. »

L'Eglise avait confié le soin des pauvres aux diacres : « ceux-là, dit Calvin, que l'Eglise ordonne pour distribuer les aumônes, comme procureurs et dispensateurs du bien public des povres : des quelz l'origine, institution et office, est escripte, Luc aux *Actes* (Act. 6) [4]. »

4. Naturellement, à la nouvelle conception de la charité correspondait une nouvelle conception du travail. « Le paganisme avait anobli l'oisiveté et déshonoré le travail, en faisant du travail une œuvre d'esclave et de l'oisiveté un droit pour le citoyen. Le christianisme, au contraire, anoblit le travail et déshonora l'oisiveté, en faisant descendre l'oisiveté au rang de péché mortel, et en élevant le travail au rang de vertu. » — Jésus-Christ n'appela pas auprès de lui les grands de la terre ; c'est parmi des pêcheurs, des ignorants, des ouvriers, des hommes

1. Voir dans la *Reformirte Kirchen-Zeitung* (n° 25 à 29) 1902, une série d'articles sur la *Réformation et le travail*. Ces articles résument les travaux de Schmoller, Wiskemann, et Ulhorn. — 2. L.-M. Moreau-Christophe, *Du problème de la misère*, 1851, I, p. 385. — 3. *Real-Encyclopädie*, II, article *Armenpflege*, p. 92. — 4. B[F], p. 701. IV, III, 9. — C.-E. Babut, *Le diaconat d'après le Nouveau Testament*, rapport présenté au congrès des diaconats de Lille, le 23 octobre 1902.

de rien, suivant le monde, qu'il choisit ses disciples. « Lui-même, il se fit ouvrier. C'est ainsi qu'il donna au travail des titres de noblesse. » — Saint Paul déclara que celui qui ne travaillait pas ne devait pas manger. Et au précepte il joignit l'exemple : « Nous avons travaillé jour et nuit, avec peine et fatigue, pour n'être à charge à aucun de vous. » (1 Cor. IV, 12; 2 Thess. III, 8.) Et saint Chrysotome : « Ne proclamons pas trop le bonheur des riches, ne méprisons pas les pauvres, ne rougissons pas des métiers, et ne croyons pas qu'il y ait de la honte dans les occupations manuelles ; il n'y a de honte que dans l'inaction et dans l'oisiveté. S'il eût été honteux de travailler, saint Paul ne l'eût pas fait, et ne s'en fût pas tant vanté dans l'Ecriture. Si les métiers étaient une flétrissure, il n'aurait pas déclaré ceux qui ne travaillent point indignes de manger [1]. »

II

1. L'Eglise apostolique et l'Eglise primitive exercèrent merveilleusement le « soin des pauvres ». Tous les principes furent posés, toutes les conséquences furent déduites. L'idéal fut réalisé. — Puis la corruption de l'Eglise amena la disparition du diaconat.

« Les diacres, que nous forgent ces gens-ci, dit Calvin, qu'ont-ils de semblable [avec ceux des apostres et de l'Eglise ancienne] ?... Ils disent qu'il appartient à leurs diacres d'assister aux prestres, et de ministrer en tout ce qui est requis aux sacremens, comme au baptesme et au chresme, de mettre le vin dedans le calice, et le pain en la patène, d'ordonner bien l'autel, porter la croix, lire l'Evangile et l'Epistre au peuple. Y a-t-il en tout cela un seul mot du vray office des diacres ?... Touchant les sous-diacres, qu'est-il mestier d'en parler ? Car comme ainsi soit que jadis ils eussent le soin des povres, on leur a attribué je ne sçay quel estat frivole, d'apporter les burettes et le mantil près de l'autel, donner à laver aux prestres, colloquer sur l'autel le calice et la patène, et choses semblables. »

Et, avec sa rudesse, Calvin parle des « farces », des « bastelleries », des « manigances de leur fripperie. » « Ils veulent que nous pensions que le S. Esprit soit enclos en ces badinages : mais à qui est-ce qu'ils pourront le persuader [2] ? »

Malheureusement il y eut pire : avec la disparition des biens des pauvres, le diaconat, le bien des pauvres lui-même disparut. « Le diacre, dit Calvin, qui estoit procureur des povres, recevoit ce qui estoit offert pour le distribuer. Maintenant de toutes ces aumosnes, il n'en vient une seule maille aux povres, non plus que si on les jettoit au profond de la mer.... Car comme les brigans, après avoir esgorgé les povres passans, en divisent le butin entre eux, ainsi ces bons preud'hommes, après avoir esteint la clairté de la Parole de Dieu, comme ayans coupé la gorge à l'Eglise, ont pensé que tout ce qui estoit dédié à saincts usages leur estoit exposé en proye et en rapine [3]. »

1. Moreau-Christophe, *Du problème de la misère*, II, p. 148, 154, 156. — 2. IV, XIX, 32, 33. — 3. IV, V. 15.

A l'origine tous les biens de l'Eglise avaient été « administrés à volonté, » parce qu'on pouvait « se fier à la bonne conscience des évesques et diacres. » — Puis vint la convoitise, la mauvaise administration, les scandales. — Alors on fit quatre parts des revenus de l'Eglise : une pour le clergé, une pour les pauvres, une pour les dépenses de l'Eglise, une pour les étrangers et les pauvres « survenans[1]. » — Mais finalement les évêques, les prêtres des villes, les chanoines absorbèrent tout ; « il n'en revienst point un seul denier aux povres. » — « Qu'ils me respondent en brief, ascavoir si l'ordre des diacres est une licence de desrober et brigander. S'ils le nient, ils seront contraints de confesser que cest ordre n'est plus entre eux, veu que la dispensation des biens ecclésiastiques est apertement convertie d'eux en une volerie méchante et plène de sacrilège[2]. »

2. Encore une fois c'est d'un langage rude, violent : c'est de la polémique du seizième siècle. Sans doute. Seulement, quelques épithètes à part, il se trouve que l'histoire, même l'histoire écrite par des catholiques, que dis-je ? par des prêtres, parle comme Calvin.

« Au milieu de la désolation nationale (au quinzième siècle), dit un auteur récent, le prestige de l'Eglise avait baissé avec son état moral. Le régime féodal disparaît, le clergé se départit progressivement de ses attributions charitables ; il néglige ses devoirs et s'attire les plus dures remontrances. *L'abbé de Récalde*, après les représentants les plus autorisés de l'Eglise, a sévèrement apprécié, dans son *Abrégé historique des hôpitaux*, ces défaillances fréquentes. « La plupart des » clercs, dit-il, qui avaient l'administration des hôpitaux l'avaient tournée en » titres de bénéfice, et, par un abus énorme de la confiance qu'on avait en eux, » ils appliquèrent à leur profit la plus grande partie du revenu, négligeant l'en- » tretien des biens et des bâtiments, et même le soin des pauvres[3]. » — Si l'on se défie d'un abbé cité par Strauss, qu'on écoute Moreau-Christophe parlant de « l'Eglise trahie dans ses œuvres par ses propres ministres, » « de la foi étouffée sous le tas de désordres de toute nature, » et de « la charité monastique cessant d'être la mère des pauvres pour en devenir la marâtre. Les mendiants, qu'elle continua à recevoir à sa porte, ne furent plus pour elle qu'un moyen de dissimuler, par d'hypocrites aumônes, sa fastueuse cupidité[4]. » — En 1312, le concile de Vienne se vit obligé d'enlever l'administration des hôpitaux aux clercs pour la confier à des laïques[5]. » — En 1484 le Conseil de Nuremberg obtint une indulgence pour agrandir l'hôpital. L'indulgence fut achetée et rapporta 20 000 gulden. Mais l'argent fut envoyé à Rome, et la ville n'en toucha pas un pfennig. En 1490, nouvelle indulgence accordée par Innocent VIII. Elle rapporta 6500 gulden. La ville en reçut 600[6] ! — Et en résumé il se trouva d'un côté une immense richesse de l'Eglise, une foule de fondations charitables et d'hôpitaux, des biens des pauvres comme on n'en avait jamais vus, — de l'autre, une mendicité immense, conjointe avec les vices de toutes sortes[7].

1. IV, IV, 7. — 2. IV, V, 16. — 3. Cette citation de l'abbé est faite par P.-S. Strauss, *Assistance sociale. Pauvres et mendiants*, 1901, p. 34. — 4. Moreau-Christophe, II, p. 461 et 450. — 5. *Ibid.*, II, p. 461, n. 1. — 6. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie*, 3e éd., 1911, III, p. 107, 108. — 7. *Ibid.*, p. 106.

Un dernier fait ne sera pas le moins instructif. Il est emprunté à l'ouvrage d'un sincère catholique, Alph. Jobez, *La femme et l'enfant*[1] : « Le clergé, qui avait vu ses ressources fléchir sous le poids des dépenses considérables qu'entraînaient l'entretien et l'éducation des enfants abandonnés, avait rejeté cette charge sur les communes. — Or ce clergé si pauvre, qui ne pouvait s'acquitter du plus important des devoirs que lui imposait la charité, trouva tout à coup des ressources immenses pour alimenter la guerre civile. Au retour de Henri III de Pologne, il contribua aux armements contre les huguenots pour 60 millions de livres.... Et quand saint Vincent de Paule prit en main « cette grande cause de l'enfance, » est-ce le clergé qui lui vint en aide ? Nullement ; ce furent les dames de la cour, à la prière de qui Louis XIV accorda le château de Bicêtre pour servir de refuge à ces malheureux. Quel emploi recevait donc le patrimoine des pauvres[2] ? »

3. Que s'était-il donc passé ? — Certes l'Eglise avait souvent montré une admirable charité, et on ne saurait la rendre responsable de certaines transformations économiques, qui aggravèrent beaucoup le malaise social. Il n'en est pas moins vrai que l'Eglise avait abandonné la doctrine fondamentale de l'Evangile, la justification par la foi, pour donner, dans sa dogmatique et dans sa piété, la place centrale, fondamentale au dogme du mérite. — Et ce dogme du mérite avait fait de la pauvreté, et spécialement de ce qu'il y a de plus volontaire dans la pauvreté, la mendicité, une œuvre méritoire. — De plus, et peut-être surtout, si cette mendicité procurait des mérites à celui qui la pratiquait, elle en procurait au moins autant à celui qui la soulageait. Même le bénéfice de celui-ci était double : il faisait une œuvre méritoire, et il s'assurait les prières, *Paternoster, Ave Maria* du mendiant.

Or la mendicité est à l'aumône ce que sont entre elles les deux faces d'une médaille. Le mendiant demande l'aumône ; le fidèle fait l'aumône. Demander l'aumône est une bonne œuvre ; faire l'aumône, est une bonne œuvre. Dans les deux cas, il y a une bonne affaire pour tous deux : pour l'âme de tous deux. Et quelle affaire ? le gain du ciel !

Dès lors qu'importaient les « aumônes multipliées par les couvents ? » Il ne s'agissait pas de corriger, d'améliorer les mendiants, encore moins de les supprimer. Les supprimer ? mais ils exercent un état, une profession indispensable à l'Eglise, aux fidèles : « Il manquerait beaucoup à l'Eglise, s'il n'y avait pas de pauvres, » disait Grégoire-le-Grand. Déjà Chrysostome avait affirmé que le pauvre a moins besoin du riche que le riche n'a besoin du pauvre. Et il avait donné ce conseil : « Ne t'informe pas trop des mœurs du pauvre ; il n'a qu'un titre, c'est son indigence. Ne lui en demande pas davantage. Dieu t'a déchargé de toute enquête ultérieure ; elle le regarde seul. » Et saint Jérôme : « Grand est le bienfait que le riche reçoit du pauvre[3]. » Supprimer la pauvreté ?

1. Alph. Jobez, *La femme et l'enfant*, 1852, p. 242 (cité par le *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, I, 1852, p. 214). — 2. *Ibid.*, *Bulletin*, p. 213, 214. — 3. L. Maury, *La prédication sociale au quatrième siècle*. Discours de rentrée de la Faculté de Montauban, 19 nov. 1896, p. 41, 49, etc.

fermer cette porte des cieux? En bonne logique, il fallait plutôt l'élargir, et multipler les mendiants.

Et c'est ce qui arriva. A la fin du moyen âge, la piété catholique trouva son expression... dans les Ordres mendiants, qui pullulèrent.

La pauvreté est la mère, la nourrice, la gardienne de la religion (*mater*, et *nutrix* et *custos religionis*). — Le *contemplativum otium* est supérieur au *vulgare negotium* de l'homme qui travaille.

4. Car de nouveau nous constatons le parallélisme, la concomitance entre l'idée du paupérisme et l'idée du travail. A la conception anti-évangélique du mérite des œuvres, l'Eglise avait fini par ajouter la conception anti-évangélique du travail. — Ce n'était pas la conception païenne, mais, par un détour, ce fut comme la conception païenne.

Pour l'Eglise, celui qui ne méprisait pas ce qui orne la vie terrestre, n'était pas propre à la vie céleste. Et tandis que l'industrie, le commerce se développaient, l'Eglise incarnait ses principes dans les Ordres mendiants.

C'était la contradiction, l'impasse. Que faire? L'Eglise fit le pire : elle garda ses principes, mais permit de les violer. Elle distingua entre la morale des préceptes et la morale des conseils, et par les donations pieuses, faites avec les richesses injustes, elle préleva sur celles-ci des sommes de plus en plus considérables. — L'Eglise s'enrichit[1], mais en réalité le travail n'était que toléré : il n'avait pas une valeur morale. — C'était une nouvelle voie, qui conduisait à l'aumône. Et cette aumône grandissante eut une influence grandissante sur le travail. Le travail devait être une bénédiction : ce fut l'oisiveté qui obtint une prime. Les mendiants de plus en plus nombreux furent de plus en plus orgueilleux.

C'est en 1509 que parut à Bâle le célèbre poème *Liber vagatorum*, qui eut cinq éditions (dont deux par les soins de Luther). Le livre donnait les vingt-huit espèces de mendiants, avec leur langue verte[2]. Il y avait des corporations de mendiants, sur lesquelles les villes levaient des impôts, comme sur les plus honnêtes professions[3].

Ainsi, non seulement le diaconat évangélique avait disparu, mais dans l'Eglise, il n'y avait plus de place pour lui. — Il fallait, en face du paupérisme, donner à la charité de l'Eglise un autre *principe* : au lieu du dogme du mérite, le dogme de la justification par la foi ; et un autre *but* : au lieu du salut personnel, l'amélioration du pauvre.

1. « En Angleterre, dès le commencement du quatorzième siècle, la moitié environ du sol était aux mains du clergé ; à la fin du même siècle, on supputait que les taxes payées à l'Eglise étaient cinq fois supérieures à celles payées à la couronne. » Emile Chevalier, *La loi des pauvres et la Société anglaise*, 1895, p. 15, n. 2. — 2. B. Riggenbach, *Das Armenwesen der Reformation*, 1883, p. 1. 3. — 3. *Real-Enc.* [illegible] III, p. 95, Art. Armenwesen.

III

Ce fut l'œuvre de la Réformation. Dès son écrit *A la Noblesse*, Luther s'écrie : « C'est bien un des plus grands besoins de la chrétienté que toute mendicité soit supprimée. » *Otium*, oisiveté, avait fini par dire l'Eglise romaine du Moyen âge ; et l'Eglise de la Réformation commence par dire : *Negotium*, travail.

1. Nous voici aux *Kastenordnungen* (Règlements de la Caisse). Et il faut reconnaître que ces règlements posent la plupart des vrais principes du « Soin des pauvres » protestant.

Sauf sur deux points : 1° Les règlements n'organisent le plus souvent qu'une caisse commune pour toutes les dépenses de l'Eglise (par exemple le Règlement de Leisnig, 1523). Ce n'était pas pratique, et c'était dangereux. Bugenhagen, qui parmi les Réformateurs luthériens avait le plus grand talent d'organisation [1], s'en aperçut. Il distingua ce qui était confondu ; ainsi, en 1528, dans son Règlement pour Brünswick. Mais son idée ne fut pas acceptée [2]. Elle ne fut pas acceptée à Wittemberg ni dans la Saxe. — 2° Et puis les Règlements abandonnèrent le « Soin des pauvres » à l'Etat.

2. Et finalement, ce sont les historiens luthériens, qui sont d'accord pour avouer que, sur ce point, la Réformation luthérienne aboutit à un échec. « L'aumône du Moyen âge, désordonnée et accidentelle, subsista. — A la fin du seizième, au commencement du dix-septième, il y eut des fondations avec prescription de prières pour les fondateurs. La théorie rejoint la pratique avec Balduin, 1628, qui, dans ses *Casus conscientiæ*, réglemente l'aumône, comme saint Thomas ; avec Jean Gerhard, qui dans sa *Schola pietatis* en revient à Grégoire le Grand, et à son idée que le pauvre sert le riche [3]. » — Et Ulhorn : « Ce que l'on fit, correspondit malheureusement très peu à ce qu'on voulait [4]. » « En toute sincérité nous devons avouer que, malgré tout le zèle déployé, et malgré tout le travail consciencieusement dépensé, la Réformation — du moins dans les pays de réformation luthérienne — n'a pas réussi à organiser un « Soin des pauvres » vraiment suffisant [5]. »

Quelles ont été les causes de cet échec ?

Disons tout d'abord que le problème était singulièrement difficile : on était au commencement. Tout était à faire, et il était impossible de tout faire à la fois [6].

Ensuite ici, comme ailleurs, il y a les hésitations de la pensée ecclésiastique

1. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie*, 3e éd. 1911, III, p. 173.

2. Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen*, p. 116. — Voir Schmoller, *Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland*, während der Reformationsperiode, dans *Zeitschrift für die Staatswissenschaft*, XVI, p. 461. — 3. Achelis, III, p. 175, 176.

4. *Real-Encyclopädie*, III, p. 96. — « La caisse commune n'est pas devenue ce qu'elle devait devenir, la source suffisante pour subvenir aux besoins de tous les pauvres dans la communauté. L'idée que c'est la communauté, qui, au moyen de la caisse commune secourt les pauvres, est presque oubliée. » Ulhorn III, p. 140. — 5. *Ibid.*, p. 108. — 6. *Ibid.*, p. 118, 129.

de Luther, qui entrevoit, dans l'éclair de son génie religieux, le but, et qui, dans la faiblesse de son talent d'organisation, se décourage avant de l'atteindre. Sa conception de l'organisation de la charité oscille entre ces deux éléments : un élément autonome, ecclésiastique, et un élément hétéronome, gouvernemental. La malheureuse guerre des paysans fait une fois de plus pencher la balance du côté de la césaropapie[1]. — A coup sûr, Luther ne méconnaît pas la charge qui consiste à administrer les biens ecclésiastiques, et à en donner une part aux pauvres. C'est une charge grande et haute. C'est la plus « haute », après le pastorat. Mais Luther n'arrive pas à séparer la charge du diacre, et à la séparer en sa qualité de charge ecclésiastique. Comme nous l'ont indiqué les *Kastenordnungen*, il y a confusion, mélange inextricable. L'administration des biens ecclésiastiques, qui comprend les secours aux pauvres, comprend également, en même temps, le traitement des pasteurs, les bourses des écoliers. Et si Luther désire qu'il y ait beaucoup d'Etienne, il ne dit pas que chaque Eglise doit les appeler, les nommer. Il se borne à émettre le vœu qu'ils surgissent dans les villes, dans les villages. Après quoi vient le soupir, le refrain final : « La faute est en ceci que nous n'avons pas les gens comme il faudrait[2]. »

3. Et maintenant laissons le luthérien, Ulhorn, comparer les principes de Luther et ceux de Calvin. 1° « D'après la conception luthérienne, l'Eglise n'a pas d'autre mission que de prêcher la Parole, et d'administrer les sacrements. — D'après la conception réformée, l'activité obligatoire de l'Eglise est beaucoup plus vaste, elle doit exercer la discipline et le Soin des pauvres[3]. — 2° Pour Calvin, ce ne sont pas seulement les idées religieuses du Nouveau Testament qui sont normatives, mais aussi les institutions sociales de l'Eglise apostolique. Tandis que, à ce point de vue, pour les luthériens le Nouveau Testament est

1. Ulhorn, III, p. 66.

2. On fausse trop la pensée de Luther, quand on se borne à citer deux ou trois phrases. Donnons-la exactement : « L'administration des biens ecclésiastiques, ou des aumônes ne doit pas être une mauvaise administration *(Verwaltung)*. Sans doute la charge de la prédication est beaucoup plus haute, plus grande *(weit höher und mehr)*. Mais après la charge de la prédication, dans l'Eglise, il n'y a pas de charge plus haute que cette administration *(Verwaltung)*, pour que l'on procède en juste et loyale forme avec les biens ecclésiastiques, pour que les pauvres chrétiens, qui ne peuvent eux-mêmes se procurer et gagner leur vie (*ihre Nahrung*), soient aidés et ne souffrent pas du besoin.... C'est pour cela que le diable est si ennemi d'une pareille charge, et s'efforce de pousser presque toutes les classes (*Stände*) à manier infidèlement les biens ecclésiastiques et les aumônes communes. De grands personnages usent des biens ecclésiastiques, de telle sorte qu'il vaudrait mieux qu'ils agissent autrement.... Aussi il serait bien nécessaire que, dans les grandes principautés, et dans les villes, et dans chaque village, il y eût beaucoup d'Etienne qui se chargeraient de ce service, sérieusement, et manieraient les biens ecclésiastiques avec justice, et d'une façon désintéressée, sans avarice; au contraire, ils se préoccuperaient de ceux auxquels ces biens, en toute justice, appartiennent », c'est-à-dire les pasteurs, « et ensuite des pauvres chrétiens, qui pour cause de maladie, ou toute autre nécessité, ne peuvent se procurer leur nourriture», et en troisième lieu « des jeunes garçons fins, intelligents, capables d'étudier et sans ressource. » « Ainsi la faute est en ceci que nous n'avons pas des gens comme il faudrait pour cette administration (*Verwaltung*), des gens honnêtes, craignant Dieu et capables ; sans quoi il en irait autrement. » (Sermon sur saint Etienne, Act. 6 et 7. — *M. Luther's Sämtliche Schriften* (éd. Walch), XIII, p. 2465-2467.)

3. Ulhorn, III, p. 145, qui cite *Institution*, VIII, 43 et ss. *Opera* I, p. 567.

seulement un document relatif à une situation historique, un document, dont ils tiennent compte, qui, en certaines circonstances, peut fournir un modèle, mais qui n'est pas normatif[1]. » — 3° « Si l'on ajoute que Calvin, et les milieux sous son influence, réclament, par principe, l'indépendance de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise, il en résulte que pour les réformés le but à atteindre est un diaconat, indépendant de l'Etat, et divinement ordonné. Pour les luthériens, le soin des pauvres est une confirmation nécessaire de la vie chrétienne. Quant à savoir qui l'exerce, si le diaconat est un organe de l'Eglise ou de l'autorité civile, c'est une pure question d'opportunité. Même, dès le début, les luthériens inclinent à abandonner ce soin à l'autorité civile, ou du moins à lui en laisser la direction[2], pour que l'Eglise puisse se consacrer, sans être troublée, à sa vraie mission, qui est de prêcher la Parole et d'administrer les sacrements[3]. »

Nous retrouvons ici le caractère général du luthéranisme opposé au caractère général du calvinisme. Le calvinisme organise la communauté, le luthéranisme n'organise pas la communauté. — En ce moment il y a en Allemagne une grande réaction, une grande agitation : les meilleurs amis de l'Eglise voient dans cette

1. Ulhorn, III, p. 144. — 2. *Ibid.*, p. 145.

3. « Dans les règlements ecclésiastiques luthériens nous trouvons, il est vrai, de bonnes règles sur la diaconie, en tant qu'administration des biens de l'Eglise. Mais comme cette administration peut être aussi bien dirigée par les autorités civiles, si on n'exige pas des diacres un soin personnel des pauvres, l'évolution s'accomplit, presque nécessairement, et le soin des pauvres passa de l'Eglise à l'Etat. » (Theodor Schäfer, *Die weibliche Diakonie*, vol. I. Die Geschichte der weiblichen Diakonie, 1879, p. 61, 68.) — Le luthéranisme arriva si peu au Diaconat, que chez certains luthériens luthéranisants, on constate une véritable opposition, même théorique, au diaconat. Voici par exemple *La Théologie pratique* d'Achelis, l'ouvrage classique. (Dr E.-Chr. Achelis, *Praktische Theologie*, 2. Aufl., 1896, p. 42, 43.) Il dénonce, comme avec colère. le diaconat réformé : c'est une erreur, une erreur catholico-romaine ! « Croire, dit-il, que, en vertu de l'autorité divine des saintes écritures, le contenu et le nombre des charges est fixé pour tous les temps », c'est une idée « pas évangélique, mais romaine » (*nicht evangelisch sondern römisch*). Ainsi, c'est être catholique de croire que le Nouveau Testament a placé à côté de la charge des pasteurs la charge des anciens et des diacres ; que ces charges (celles-là, et il n'est pas question d'en interdire d'autres) sont fondées sur l'idée même de l'Eglise, et sont réclamées par la nature des choses non moins que par l'Evangile ! — Il est vrai qu'Achelis a encore deux autres raisons pour dénoncer la grande erreur du diaconat réformé : Calvin et ses successeurs ne sont pas toujours d'accord avec eux-mêmes, ou entre eux, sur le nombre et le contenu de ces charges. Calvin dit tantôt : pasteurs, anciens et diacres, et tantôt : pasteurs, docteurs, anciens et diacres. — Certes, l'argument est de poids.... Tout au plus pourrait-il réfuter la première accusation d'Achelis, d'après laquelle les Réformés auraient suivi servilement, catholiquement, les données du Nouveau Testament, sur le nombre et la nature de ces charges, eux qui, pour le nombre, étaient incertains, et, pour la nature, usaient d'une telle liberté que Calvin n'excluait pas le système épiscopal. — Et enfin : « Cette prétendue organisation, divinement fixée, gêne les besoins changeants de la communauté. » Comme si, quelque soient ces changements, la communauté, toute communauté, par le fait qu'elle est une communauté, n'a pas besoin d'anciens, c'est-à-dire d'un corps directeur, et de diacres, c'est-à-dire d'un corps s'occupant des misères et des douleurs de ses membres, tout autant que de pasteurs. — En réalité, ce que signifient ces étranges raisonnements, c'est que pour les luthériens luthéranisants (en ecclésiologie, sinon en théologie), il n'y a qu'une charge, celle des pasteurs ; que les autres charges sont *ad libitum* ; que la charge pastorale occupe, dans le manuel de théologie pratique, plus de 20 pages, tandis que toutes les autres charges en bloc, sans être spécialement nommées, occupent à peine 3 pages (dans l'ouvrage plus développé, la charge pastorale occupe plus de 100 pages, et toutes les autres charges moins de 5) ; que l'Eglise luthérienne, pour ces luthériens luthéranisants, est une Eglise de pasteurs, administrée par l'Etat.

absence d'organisation de la communauté une des principales causes de l'abandon de l'Eglise par le peuple, et de toutes parts conférences, brochures, volumes demandent le retour aux idées calvinistes [1].

4. Ici encore il nous faut noter que, avec la Réformation, la transformation de l'idée du « Soin des pauvres » fut concomitante de la transformation de l'idée du travail.

La Renaissance était trop aristocratique pour relever le travail, le travail manuel. La Réformation revint sur ce point, comme ailleurs, aux idées de l'Evangile et de la primitive Eglise. Le catholicisme avait fini par aboutir à la béatification de la mendicité (les Ordres mendiants, saint Labre, etc.). Luther commença par dénoncer, flétrir, et anathématiser la mendicité. Il faut travailler. Le plus humble travail est auguste, saint. — Luther fait l'éloge de la servante, occupée aux plus vils travaux du ménage. Il parle du maréchal-ferrant, dont le corps est couvert de suie et de saleté, mais dont l'âme exhale devant Dieu un vrai parfum. C'est Calvin qui va plus loin. Il déclare légitime le gain produit par le travail, l'usage — même dans le plaisir et le bien-être — l'usage modéré du

1. Cette agitation ne va pas sans protestation. Pour se rendre un compte exact de la situation, il faut lire un récent article publié dans la *Neue kirchliche Zeitschrift* de septembre 1913 (année XXIV); Th. Hoppe, *Die Bedeutung des Kirchenvorstandes für die Gemeindepflege, namentlich auf dem Lande*, p. 701-723. — Il s'agit à peu près de ce que nous appelons le diaconat. Nous n'empruntons à cet article que certaines considérations historiques. — L'auteur (inutile de dire qu'il est luthérien) constate l'insuffisance des idées de Luther. « Est-ce que Luther a donné une conception complètement achevée et définitive ? Est-ce qu'il a pu conserver intacte jusqu'à la fin son attitude du début ? Il suffit de rappeler comment Luther s'est avancé à tâtons, comment il a dû se laisser conduire par les circonstances jusqu'à son idée si funeste du prince-évêque en cas de nécessité. Et l'on voudrait s'opposer au nom du Luther de 1520, 1522 ou 1526 à tout développement rationnel, accommodé aux circonstances, sans abandonner les bases de la Réformation ? » (p. 712). — Il faut suivre Calvin. « Calvin a été instruit par les expériences de Luther et de Zwingle; il a été ainsi mis en état de frayer tout de suite de nouvelles voies dans ce domaine » (p. 713). Mais alors les ultra-luthériens qui ne veulent rien oublier, rien apprendre, protestent, et ils crient au scandale calviniste ! Notre auteur écrit : « On fait aujourd'hui aux efforts tentés dans le domaine du « soin de la communauté » (*Gemeindepflege*) le reproche de calvinisme. Et cela suffit naturellement pour ceux qui peuvent écrire : « la forme calvinisante rend les membres de la communauté étrangers aux autres communautés auxquelles ils appartiennent, la famille, les associations de classes (*Standesgenossenschaft*), l'Etat. Le sens de la famille, de la solidarité *(Kolegialität)*, du patriotisme et des catégories analogues doit céder au sentiment ecclésiastique et être diminué par lui. » — Ces phrases remarquables sont de Waitz, *Das Wesen der evangelischen Kirche*, 1913, p. 32. Ne se croirait-on pas revenu au beau temps de ce luthéranisme qui considérait le calvinisme comme pire que le papisme ? Et dans cet aveuglement haineux et grotesque, qui fera la part de la théologie et du chauvinisme ? — Ce même auteur, Waitz, écrit encore : « Ce n'est pas la diffusion d'une conception moderne, antichrétienne, qui est la raison de l'éloignement croissant du peuple, mais c'est la chute de l'Eglise, le renoncement de l'Eglise à sa propre nature (*Verleugnung ihrer Eigenart*),... [et écoutons ceci !] le fait regrettable que la conception calviniste renouvelée opprime celle des Réformateurs luthériens, celle de l'ecclésiasticisme (*Kirchenthum*) luthérien. » — Après avoir cité ces déclarations, l'auteur luthérien de l'étude que nous signalons réplique : « Il est étonnant seulement que les communautés dans les provinces du Rhin et de la Westphalie, qui ont reçu le levain calviniste depuis longtemps dans leur conception de l'Eglise, des charges de l'Eglise, de la Discipline, et dont l'organisation est devenue le modèle de toutes les constitutions allemandes — évangéliques, presbytériennes, synodales, — montrent partout une floraison si enviable » (p. 709). — Voilà toutes nos considérations abondamment justifiées.

gain ; il permet de défendre ce gain devant les tribunaux, pourvu que ce soit avec justice et charité. — Nous aurons plus loin à étudier toute cette économie politique de la Réformation. Pour le moment nous nous bornons à constater une opposition radicale. — Le catholicisme glorifie, le protestantisme condamne l'aumône. — Pour l'aumône catholique, peu importe que le mendiant en ait besoin ou non ; peu importe que, par l'aumône, le mendiant soit peut-être détourné du travail et poussé à l'oisiveté. — Pour les protestants, au contraire, faire l'aumône à un mendiant, qui peut travailler, c'est la voler au malade, à l'infirme, et l'on pèche contre le mendiant qui peut travailler, si on ne le pousse pas au travail.

La place du diaconat était prête : il ne restait plus qu'à le construire.



SECONDE PARTIE

Calvin à Genève.



OUT autres et incomparablement plus importants (*unvergleichlich wertvoller*) sont l'ordre et les principes du soin des pauvres et du soin des malades dans les Eglises réformées d'observance calviniste [1]. » — C'est par cette transition qu'Achelis passe du soin des pauvres luthérien au soin des pauvres calviniste. Et Uhlhorn avait déjà dit : « Il était précisément réservé au calvinisme de reprendre l'idéal de la Réformation et de s'en rapprocher, en constituant ce qui avait surtout manqué au luthéranisme : la communauté religieuse, dont l'organe charitable est le diaconat. » Et encore : « Il en fut dans les Eglises réformées tout autrement que dans les Eglises luthériennes. Au moins dans beaucoup d'Eglises réformées un « soin des pauvres » fut organisé, qui fut digne d'être placé à côté de celui de l'ancienne Eglise. » — « Ce que les constitutions luthériennes voulaient aussi, mais ce qui n'a pas été réalisé sur terre luthérienne, est réalisé ici, et il y a un soin des pauvres individuel et allant jusqu'aux plus petits détails [2]. »

I

1. Inutile de rappeler que Calvin affirme avec énergie les principes réformateurs, qui étaient seuls capables de préparer la place du diaconat. On sait jusqu'à quel point il nie le mérite des œuvres. Et nous avons déjà montré ailleurs [3] jusqu'à quel point les polémistes catholiques se trompent, involontairement ou volontairement, lorsqu'ils prétendent que le protestantisme, niant le mérite des œuvres, nie leur importance et leur utilité.

Psychologiquement et historiquement, Calvin a le droit de l'affirmer : « Ils allèguent que les bonnes œuvres sont destruictes, quand on presche la justification de la foi. Et qu'est-ce : si plustost elles sont érigées et establies [4] ? » Oui, il les a « érigées et établies ».

Ajoutons ici les explications si remarquables du *Catéchisme* d'Heidelberg. *Question 86* : « Puisque nous sommes délivrés de notre misère, sans aucun mérite

1. Achelis, III, p. 170. — 2. *Real-Encyclopädie*, II, p. [illegible] — 3. [illegible] IV, p. [illegible] 372, 397. — 4. Bᶠ, 1541, p. 399, 400. *Opera* I, p. 770

de notre part, et de pure grâce, par Jésus-Christ, pour quoi donc sommes-nous obligés de faire des bonnes œuvres ? *Réponse :* C'est parce que Jésus-Christ, après nous avoir rachetés par son sang, nous renouvelle aussi par son Saint-Esprit à son image, afin que nous témoignions à Dieu notre reconnaissance pour ses bienfaits, par toute notre conduite, et qu'ainsi il soit glorifié par nous. En second lieu, c'est afin que nous soyons assurés de notre foi, par les fruits qu'elle produit. Enfin c'est afin que, par l'exemple de notre bonne vie, nos prochains soient gagnés à Jésus-Christ [1]. » — Il y a aussi quatre raisons pour faire des bonnes œuvres : la deuxième est de glorifier Dieu ; la quatrième est de gagner notre prochain. Et cela est déjà fort obligatoire. Mais la première raison et la troisième ? La première est que la sanctification est inséparable de la justification. Si donc il n'y a pas de sanctification en nous, pas de bonnes œuvres, c'est une preuve qu'il n'y a pas eu justification ; nous ne sommes pas justifiés, donc pas sauvés. Et c'est ce que dit plus nettement encore la troisième raison. Les bonnes œuvres nous assurent que nous sommes de vrais fidèles. Or « cette assurance, continuent les Eclaircissements, est extrêmement nécessaire. Car sans elle nous ne saurions avoir de vraie consolation, ni dans la vie, ni dans la mort. Nous nous procurons cette assurance par nos bonnes œuvres, puisqu'elles sont des fruits et des témoignages de notre foi. » — Ainsi, les bonnes œuvres, les bonnes œuvres charitables sont unies, dans le système catholique, par un lien adventice avec la piété. Car le fidèle peut être justifié et obtenir le pardon de ses péchés par la confession, par la pénitence, par des sommes payées, tandis que les bonnes œuvres sont unies, dans le système calviniste, à la foi par un lien organique. La foi, c'est la cause : les bonnes œuvres sont la conséquence ; si la conséquence ne se produit pas, c'est que la cause n'existe pas ou n'agit pas, ce qui revient au même. — On peut dire que le fidèle est justifié par la foi. — Mais la foi, à son tour, est justifiée, c'est-à-dire vérifiée, montrée et démontrée par les œuvres.

Et parmi ces bonnes œuvres sont indiquées tout spécialement les œuvres de la charité. A propos du dimanche, la *Question* 103 est : « Qu'est-ce que Dieu ordonne dans le 4e commandement ? » et la *Réponse* 237 est : de fréquenter diligemment les saintes assemblées « pour écouter attentivement la Parole de Dieu, participer aux sacrements, joindre nos prières aux prières publiques *et contribuer à l'assistance des pauvres, selon notre pouvoir.* » C'est une application de 1 Cor. XVI, 2.

A ce propos Achelis fait observer que l'institution des bourses, qui passent dans les rangs, et des troncs aux portes, est une institution spécifiquement réformée (*spezifische reformierte*) [2]. Il observe surtout que l'insistance sur les bonnes œuvres, preuves de la justification, est une pensée aussi spécifiquement réformée. « Que cette idée scripturaire soit ainsi employée et occupe une si haute place dans la vie de la foi réformée, c'est spécialement réformé (*spezifische refor-*

1. *Catéchisme de Heidelberg, avec une courte explication*, etc., 5e éd., 1753, p. 236. — 2. Achelis, III, p. 178.

mierte). » — Et Achelis voit dans ces conceptions une des principales causes de l'extension que le soin des pauvres prit dans les Eglises d'observance calviniste [1].

2. Nous renvoyons encore à ce que nous avons dit ailleurs [2] sur la conception calviniste, qui repousse le faux ascétisme catholique, et légitime l'usage pieux de tout ce que Dieu a créé non seulement pour notre « nécessité », mais aussi « pour notre plaisir et récréation [3]. » Et nous nous bornons à constater qu'à Genève on fait la guerre à la mendicité au moins autant qu'à Wittemberg.

Les *Ordonnances* de 1541 portent : « Pour empescher la mendicité, laquelle est contraire à bonne police, *il seroit bon* [4], et ainsy havons ordonné, qu'il ay l'un de nous officiers [c'est le gouvernement qui parle] à l'issue des esglises, pour oster ceulx de la place qui vouldroient bélistrer, et si c'estoient affronteurs, ou qu'ilz se rebecquassent, les mener à l'ung de messieurs les syndicques. Pareillement que, au reste du temps, les dizeniers y prinsent garde que la deffence de ne point mendier feust bien observée [5]. »

Ainsi les conditions préalables étaient remplies. Et le diaconat, *possible* avec Luther, allait devenir *réel* avec Calvin. « L'Escriture nomme particulièrement dyacres ceux-là, que l'Eglise ordonne pour distribuer les aumosnes comme procureurs et dispensateurs du bien public des povres.... Voylà l'office des Dyacres, c'est d'avoir la *solicitude* des povres, et de leur administrer leurs nécessitez. Dont le nom aussi est dérivé : qui vault autant à dire comme ministre.... Je souhaisterois que l'Eglise eust aujourd'huy telz Dyacres, et qu'elle les instituast avec telle cérémonie : c'est à scavoir par imposition des mains [6]. »

Diacre est un terme général; il vient du mot grec διακονια, en latin *ministerium*, en français *service*. Un *diacre*, c'est un *ministre*, et un *ministre*, c'est un *serviteur*. « En général, dit Calvin, tous offices d'Eglises sont nommez Diaconies, c'est à dire ministères ou services.... Les pasteurs ne sont point ordonnez ne choisis pour dominer. Pourquoy donc ? Pour le service des fidèles, comme il est dit : qu'on nous répute et qu'on nous tiene pour serviteurs de Jésus Christ, et pour serviteurs aussi de son peuple et de son troupeau.... Nous serons bien donc appelez diacres, mais c'est en sens général ; cependant les diacres sont ceux qu'on ordonne pour avoir le soin des povres, et pour distribuer les aumosnes [7]. »

3. Les diacres ne sont donc point des pasteurs : « S. Paul n'a pas entendu que les diacres deussent estre pasteurs d'Eglise ; il s'en faut beaucoup. Un homme, qui sera propre à l'office de pasteur, ne pourra pas estre diacre, et ne sera pas idoine pour distribuer les aumosnes. Et aussi à l'opposite : il y en a beaucoup

1. Achelis, III, p. 177, 178. On peut bien trouver un texte analogue chez Luther dans son *Commentaire sur la Genèse*, de 1554. Mais Luther reste isolé, et dans l'*Apologie* les bonnes œuvres sont considérées comme un exercice servant à fortifier la foi ; tandis que, selon la doctrine réformée, les bonnes œuvres sont la preuve de l'authenticité (*Echtheit*) de la foi. *Ibid.*, 178, n. 1.

2. Voir *Jean Calvin*, IV, p. 305 et ss. — 3. B[F], 1541, p. 818, 819. — 4. Le projet portait « il faudra que.... » Le texte de 1561 rétablit : « il faudra que ils... » etc. *Opera* X[a], p. 103. — 5. *Opera* X[a], p. 25. — 6. B[F], 1541, p. 701. — 7. Sermon XXIV sur la *Premiere à Timothée* III ... *Opera* LIII, p. [illegible]

qui pourront avoir le soin des povres, lesquels ne seront point pour enseigner. Il faut donc cognoistre ce que Dieu a donné à chacun [1], » car « tous ne peuvent pas estre égaux en l'Eglise de Dieu [2]. »

Ces diacres datent des apôtres (Actes VI, 3). Ils ont existé dans la primitive Eglise : et l'institution des sous-diacres et des archidiacres n'a pas, tout d'abord, modifié l'institution apostolique [3]. — Mais, petit à petit, tout a été mêlé et confondu. Calvin a raconté comment, et nous avons déjà mis son récit sous les yeux de nos lecteurs. — En résumé, « des aumosnes, du soin des povres, et de toute l'administration, que les diacres avoyent le temps passé, il n'en est point de nouvelles [4] ; » et les papistes ont fini par ne plus instituer leurs diacres que « pour jouer un badinage, tout ainsi que des basteleurs [5]. »

Il faut donc restaurer « cest office en sa pureté entiere, telle qu'il l'a eue sous les apostres et en l'Eglise ancienne [6]. »

Ici Calvin fait une double constatation. Au moment où il écrit, 1° ou bien la charge de diacre n'existe pas ; 2° ou bien le diacre est organe de l'Etat et non de l'Eglise.

Première constatation. « Or combien que nous voulons qu'on nous tiene pour bons chrestiens, réformez selon l'ordre de l'évangile, toutesfois on ne sçait quasi que c'est de diacre. » — « Quand on parlera des diacres, c'est une chose quasi sauvage [7]. »

Seconde constatation. Si les « réformez » ne suppriment pas toujours les diacres, ils font de leur office un office civil. Et en effet la césaropapie luthérienne se retrouvait chez les zwingliens, et partout, et à Genève. Calvin s'oppose à tout et à tous à la fois.

« Voulons-nous monstrer qu'il y ait réformation entre nous ? il faudrait commencer par ce bout, c'est asçavoir qu'il y eust des pasteurs, qui portassent purement la doctrine de salut, et puis qu'il y eust des Diacres, qui eussent le soin des povres. Il est vray qu'il y en aura : mais on estime que ce soit un office profane. »

Les diacres se considèrent et sont considérés comme des fonctionnaires du gouvernement. « Ceux qu'on appelera et hospitaliers, et procureurs d'hospital, pensons-nous qu'ils soyent en office ecclésiastique ? et eux-mesmes le cognoissent-ils ? Car s'ils estimoyent : « Voici Dieu qui nous a appelez en office, et en » un estat sacré ; il est conjoint à celuy des ministres et des prescheurs, et de » ceux qui ont charge de gouverner l'Eglise de Dieu, » il est certain qu'on y chemineroit en autre révérence qu'on ne fait point. Mais quoy ? on servira aux

1. Sermon XXV sur la *Première à Timothée*, III, 8-10. *Opera* LIII, p. 303. — 2. *Opera* LIII, p. 300. — Si Calvin a favorisé l'égalité, il n'a pas favorisé l'égalitarisme. — 3. 1543, IV, IV, 5. — 4. IV, V, 15.

5. *Opera* LIII, p. 303. Le diacre apostolique, qui, d'après son institution, était l'homme des pauvres, est devenu l'homme de l'évêque ; il l'aide dans ses fonctions charitables et dans ses fonctions liturgiques. Les premières diminuent, les secondes augmentent. Les premières disparaissent, les secondes sont tout. Le diacre apostolique est désormais le diacre romain. Voir *Real-Encyclopädie*, 3e éd., art. *Diakonen*.

6. IV, XIX, 32. — 7. *Opera* LIII, p. 290, 296.

hommes pour tout potage, et ne sera point question de Dieu[1]. » — Et quand « on en fait élection, ceux qui les élisent » n'y pensent pas davantage. On y va « à la volée[2]. »

Or les diacres « ne sont point seulement en office terrien, mais ils ont une charge spirituelle, qui sert à l'église de Dieu... Ils sont en estat public, mais ils appartienent au régime spirituel de l'Eglise, et ils sont là comme officiers de Dieu[3]. »

4. Telle est l'importance de cette charge. Quant aux conditions requises pour la remplir, elles sont au nombre de trois.

Le diacre doit avoir « simplicité et rondeur de parole » (*rondeur*, un des mots que Calvin affectionne le plus) ; il ne doit point être « langar », c'est-à-dire « double en langage[4]. »

Le diacre doit ensuite avoir « une attrempance et sobriété au boire et au manger. » « Trouvera-on nulle prudence en eux, quand ils seront abbrutis de leur vin, et que l'yvrongnerie dominera tellement sur eux, qu'ils ressembleront plustost à des pourceaux qu'à des créatures raisonnables ? » Qu'ils s'étudient donc « à sobriété, et à retrancher toute gourmandise[5]. »

Et enfin le diacre doit avoir « libéralité et franchise ». Certes pas d'abus. Si l'on imitait les papistes, si l'on imitait « ces canailles de prestres et de moines, qui sont des gouffres pour engloutir tout le bien qui est dédié à Dieu, » si les biens de l'Eglise étaient « gourmandez », ce serait « double sacrilège[6]. » — Pas d'abus, ni dans un sens, ni dans l'autre. « Il est besoin que les diacres ayent grande prudence pour ce que tout le bien qui est ordonné aux povres, seroit tantost consumé, si on croyoit tous ceux qui demandent. » Mais enfin il ne faut point être « chiche ». Fi de ces diacres « avaricieux », qui « encores qu'ils ne desboursent rien, si est ce qu'il leur fasche qu'on despende.... Que si on leur arrachoit les tripes du ventre, on ne leur feroit pas plus de mal que quand on ha pitié pour secourir aux povres, et que, s'il y a de quoy, qu'on leur eslargit et qu'on le dispense[7]. » Il faut « espargner tellement [de telle sorte] qu'on ne soit point chiche, si Dieu donne de quoy, que le bien soit employé, là où on voit qu'il y a nécessité de maladie, qu'il ait charge d'enfans, et choses semblables[8]. » Et même il ne suffit pas d'attendre les demandes, il faut aller au devant. Il faut penser « de pourvoir aux nécessitez devant mesmes qu'elles soyent cognues[9]. » Il faut « s'enquérir là où il y aura indigence. »

1. *Opera* LIII, p. 290. — 2. *Ibid.*, p. 290. — 3. *Ibid.*, p. 291, 292. — 4. *Ibid.*, p. 294, 295. — 5. *Ibid.*, p. 296. — 6. *Ibid.*, p. 296, 292.

7. *Ibid.*, p. 294. « Il est vray qu'il y aura entre les chrestiens quelques hospitaux, mais la chose est si maigre que c'est pitié.... Et encores y en a-il qui voudroyent bien que les hospitaux fussent appovris ; et, s'il ne leur couste rien, si est-ce qu'ils voudroyent encores que cela fust anéanti, qu'il leur fait si mal au cœur, qu'il leur semble qu'on leur arrache les boyaux, quand on donne quelque chose pour la nourriture des povres. » Sermon XXVII sur la *Première à Timothée*, V, 1-2. *Opera* LIII, p. 448.

8. *Ibid.*, p. 297. — 9. *Ibid.*, p. 296, 297.

Il y a ici, outre des indications précieuses sur la manière libérale de faire la charité, des indications précieuses aussi sur le caractère, sur le cœur du Réformateur. — Puis contre ceux qui détiennent d'une façon quelconque les biens des pauvres, et veulent les employer à autre usage, même s'il s'agit des gouvernants, Calvin en arrive aux objurgations de l'indignation la plus violente. « On dira : Ho, il faut espargner. Voire ? et le blé mesmes à qui est-il ? qui est celui qui pourra dire, cela est mien ? Mais au contraire tous ceux qui le voudront appliquer à autre usage, voilà un sacrilège qu'ils commettent.... Voila donc le blé qui sera au grenier : il est aux povres : il n'est point ici question d'homme ne de seigneurie ! Il est question de Dieu ! » Et Calvin termine ainsi ses explications : « Quand nous voyons cela, il faut que les bons et les enfans de Dieu gémissent, prians Dieu qu'il y mette la main ; et s'il est besoin de réformation violente, il vaut mieux qu'ils soyent mattez à grands coups de bastons, que de nourrir telles infections entre nous, et souffrir que Dieu soit ainsi mocqué, et que l'ordre de l'Eglise soit ainsi dissipé. Voilà donc ce que nous aurons à noter en somme de ces vertus que S. Paul met ici aux diacres [1]. »

Ainsi tonnait le grand évêque du seizième siècle, le nouvel Ambroise, le nouveau Chrysostome. — Ainsi tonnait le prophète de l'ancienne et de la nouvelle alliance, sous les voûtes de Saint-Pierre, hardi défenseur des pauvres contre les magistrats, ces syndics, qui, en face de lui, sur leurs stalles sculptées, malgré leur fier césaropapisme, étaient obligés de l'écouter et baissaient la tête !

5. Il semble que notre exposition est suffisamment documentée pour être incontestée. Il n'en est rien et nous nous heurtons à de bien étranges affirmations, soit luthériennes, soit catholiques.

En voici une de Ulhorn. Lui si avisé, si modéré, si impartial, cédant à l'influence néfaste de Ritschl, s'approprie l'un de ses plus extravagants paradoxes [2] et attribue l'institution du diaconat aux influences catholiques dont le calvinisme ne s'est pas débarrassé. Il faut citer textuellement : « Lambert n'est pas un Allemand, c'est un Français. Le Français est, comme le Roman en général, enclin à une piété disciplinée et préparé à cela par toute sa manière d'être. Cela se voit dans toute l'attitude des Romans au cours de l'histoire de l'Eglise et cela nous apparaîtra encore plus clairement quand nous parlerons de l'Eglise catholique. Il y a ici une parenté entre l'Eglise réformée et l'Eglise catholique : c'est l'élément roman qui apparaît. *Et c'est la source d'où est venue la predilection des réformés pour l'exercice « institutionnel » (anstaltisch) de la charité.* Et nous aurons plus d'une fois l'occasion d'en faire la remarque : ils sont ici plus créateurs que les luthériens et ils leur fournissent des modèles [3]. » — C'est parce que les réformés sont catholiques qu'ils sont supérieurs aux luthériens ! Du moins Ritschl

1. *Opera* LIII, p. 298, 299. — 2. Ulhorn, III, p. 492. « Il faut tenir compte des observations de Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, I, p. 64. » — « Je renvoie aux excellentes observations de Ritschl, *Ibid.*, p. 73. » — 3. Ulhorn, III, p. 148.

disait : c'est pour cela qu'ils sont inférieurs. L'honnête Ulhorn trébuche dans ces préjugés, qui ne sont pas les siens.

Puis dans la *Real-Encyclopädie* (3e éd.), article *Diakonen*, nous trouvons cette phrase : « En conséquence, déjà les anciennes constitutions luthériennes contiennent des articles sur la constitution d'une caisse commune et l'installation des diacres ; » et cette autre phrase : « Les réformés n'ont pas moins (*nicht minder*) accordé d'importance au diaconat. » — Il faut renvoyer l'auteur de l'article sur les *Diakonen* à son collaborateur, l'auteur de l'article *Armenpflege*, dans le volume précédent. Il y verra expliqué et attesté par Ulhorn que la vérité historique est exactement le contraire de ce qu'il imagine, à savoir qu'il en fut « dans les Eglises réformées tout autrement que dans les Eglises luthériennes ; » que « ce que les constitutions luthériennes voulaient *aussi* n'a pas été réalisé sur terre luthérienne [1]. » Et c'est ce que confirme Ed. Simons : « Les diacres veillent au soin des pauvres, et leur service, dans l'Eglise réformée, n'existe pas seulement sur le papier [2]. »

En vérité, pas plus étonnante mais plus importante que ces déclarations luthériennes se trouve la déclaration catholique : c'est le catholicisme seul qui a créé un vrai soin des pauvres, et c'est le protestantisme qui l'a anéanti.

Une revue catholique a écrit : « Au seizième siècle on vit apparaître une tendance marquée à reprendre sur l'Eglise plusieurs de ses attributions, et particulièrement la charité. Le protestantisme contribua beaucoup à exagérer cette tendance. Sous son inspiration, la société civile et politique reprit la mission que remplissait l'Eglise [3]. »

M. de Carré, dans la *Revue des Deux-Mondes*, a donné un relief encore plus vif aux prétentions de son Eglise. Il y a, dit-il, deux principes de la charité : le principe païen et le principe chrétien. Le principe païen, c'est la charité, non pas religieuse, mais légale, le droit à l'assistance, aux distributions et subventions des gouvernements. Le principe païen a pour symbole la *taxe des pauvres*. — Le principe chrétien, c'est la charité spontanée et religieuse, sans intervention de l'Etat, la charité privée et les dotations ecclésiastiques. Ce principe chrétien a pour symbole l'*aumône*.

Le catholicisme a adopté le principe chrétien ; le protestantisme a réintroduit dans la société, telle que l'avait faite le Moyen âge, et où le principe chrétien régnait en maître, le principe païen. « La *taxe des pauvres* est devenue la base de la législation économique non seulement en Angleterre, mais encore dans tous les Etats protestants de l'Allemagne, aussi bien qu'en Suisse, en Suède, en Danemark et en Norvège [4]. »

Nous nous bornons à deux observations :

1° Les historiens catholicisants ont tort d'oublier l'essentiel, à savoir que

1. *Real-Encyclopädie*, II, p. 96. — 2. Ed. Simons, *Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein*, 1894. — 3. *Annales de la charité* (M. de Melun), [illegible] — 4. Louis de Carné, *De la misère païenne et de la misère chrétienne*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1852, XIII, p. 449, 480.

l'Eglise dégénérée ne remplissait plus sa mission charitable. Son « soin des pauvres », comme nous l'avons vu, avait fait banqueroute.

2° Les historiens catholiques ont parfaitement raison de voir dans l'aumône le symbole du « soin des pauvres » pratiqué par le moyen âge [1]. Seulement l'aumône est le pire des moyens de « faire la charité ». Un spécialiste des mieux informés a dit : « Parmi les moyens de secours, l'un des plus employés c'est l'aumône ; il est très mauvais. — Ne confondons pas l'aumône avec la charité. L'aumône n'est qu'une forme de la charité et la moins belle de toutes. C'est la plus fréquente, mais c'est rarement la meilleure, souvent la plus mauvaise. L'aumône se fait avec la main, la charité avec le cœur [2]. » — Il n'est pas étonnant que le résultat de l'aumône soit beaucoup moins de nourrir le pauvre que le paupérisme.

Seulement si nous sommes obligés de trouver très justes et très légitimes les *félicitations* (*!*) que le catholicisme s'adresse à lui-même au sujet de l'aumône, nous sommes autorisés à n'accepter que sous bénéfice d'inventaire les *critiques* que ce même catholicisme adresse au protestantisme, quand il lui reproche d'avoir donné comme symbole à son « soin des pauvres » la taxe gouvernementale. C'est cet inventaire que nous ferons plus loin.

II

1. En passant des idées aux faits, — des principes de Calvin à ses actes, — nous nous heurtons précisément à une autre forme de la légende, à une très grave accusation de Kampschulte. D'après l'historien catholique, Calvin aurait à son passif, précisément dans ce domaine de la charité, de l'exercice de la charité envers les pauvres et les malades, une chute scandaleuse. Il aurait eu peur de la peste et, dans la mesure du possible, se serait soustrait à ses premiers devoirs de pasteur, anéantissant par cette lâcheté morale son autorité religieuse. Il se serait disqualifié comme diacre.

Nous avons déjà montré [3] que la grande accusation de Kampschulte n'est qu'une de ses grandes — et trop nombreuses — calomnies. Mais comme une justification nouvelle a été apportée en faveur de Calvin, il nous faut rappeler ce qui est nécessaire [4]. Kampschulte dit : « L'auteur de l'*Institution* n'unissait point au courage pour pénétrer les profondeurs insondables de la foi chrétienne un égal courage pour accomplir les œuvres de la charité chrétienne. Preuve en soit

1. « Voici un pays catholique qui ne peut se comparer qu'à lui-même, et où la mendicité domine sous des formes aussi spéciales que ses causes. Si l'Irlande est un peuple de pauvres, l'Espagne est un peuple de mendiants. » (Moreau-Christophe, III, p. 99.) — « L'Espagne ne connaît pas le secours à domicile ; elle ne pratique que l'aumône dans les rues et le soulagement de la misère dans des établissements publics. » *Ibid.*, III, p. 104.

2. Ed. Cormouls-Houlès, *L'assistance par le travail*, 1910, p. 122. — 3. Voir *Jean Calvin*, III, p. 149.

4. Bien que l'opinion sur la valeur exacte de l'œuvre de Kampschulte se soit beaucoup modifiée, on trouve encore des auteurs qui signalent la vie de Calvin par le savant catholique comme un ouvrage *Standart*, règle, norme.

ce que Calvin écrit au sujet de Blanchet à ses amis de Lausanne. Blanchet avait été désigné comme aumônier de l'hôpital des pestiférés. » Et Calvin ajoute : S'il lui arrive malheur, je crains que, après lui, je ne sois obligé de risquer l'aventure : *Vereor ne mihi post eum sit periclitandum* [1].

Nous avons déjà expliqué le sens de cette parole Mais voici qu'un professeur, libre-penseur et d'une autorité linguistique indiscutable, aussi indiscutable que son peu de partialité en faveur du calvinisme, nous a reproché d'avoir encore accordé à l'expression *Vereor ne*, *je crains que*, un sens trop défavorable à Calvin, et que ne comporte pas le vrai et bon latin que Calvin écrivait. M. Lanson dit : « On ne saurait accuser M. Doumergue de sévérité à l'égard de Calvin ; pourtant en un endroit il aurait pu mieux le défendre. Evidemment, écrit-il (III, p. 149), ce n'est pas de gaîté de cœur qu'il ira s'enfermer dans le funèbre hospice. *Vereor ne :* je crains que.... Mais de bon gré, ou à contre-cœur, peu importe. — Calvin, bon humaniste, ne se doutait pas du mauvais parti que la malveillance, insoucieuse de la latinité, tirerait de son *Vereor ne*. Il ne s'agissait pour lui que d'une appréhension purement intellectuelle : « Je me demande si après lui ce ne sera pas à moi. Ce pourrait bien être à moi. » *Vereor ne barbarorum rex fuerit*, *Romulus*, a écrit Cicéron. *Vereor ut possim tibi concedere*, c'est-à-dire : Romulus pourrait n'avoir été qu'un roi de barbares ; je me demande si je pourrais t'accorder, je crains de ne pouvoir t'accorder. (Cf. le *Dict*. de Gœlzer.) — Calvin aurait exprimé sa peur, s'il en avait eue, par un autre tour. Il n'y a ici qu'une simple prévision [2]. »

Notre chemin étant débarrassé de cet obstacle, avançons.

2. Les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 et de 1561 firent à Genève pour les *diacres* ce qu'elles avaient fait pour les *Anciens*. Elles essayèrent de mettre en pratique, — autant que possible, c'est-à-dire pas complètement, — les théories de Calvin.

« Le quatriesme ordre du gouvernement ecclesiastique assavoir les diacres [3]. » « Deux espèces. » « Les ungs ont esté députez à recevoir, dispenser et conserver les biens des pouvres, tant aulmosnes quotidiannes que possessions, rentes et pensions. Les aultres pour soigner et penser les malades et administrer la pitance des pouvres [4]. » — C'était la coutume de l'Eglise ancienne : elle est conservée.

Des *Ordonnances*, cette distinction des deux espèces de diacres passa dans l'*Institution* de 1543 et y resta. Calvin dit tantôt deux ordres (*ordines*), tantôt deux espèces (*genera*), tantôt deux degrés (*gradus*). Ceux qui « distribuent » (*largitur*), qui « administrent les aumosnes », « gouvernent et dispensent les biens des povres, » « sont comme receveurs ou procureurs » [qui *procurent* aux pauvres] des povres (*pauperum aerarii œconomos*) ; — et ceux qui « exercent miséricorde » (*miseretur*), « pensent les povres et leur servent. » — « Ce sont deux

1. Calvin à Viret, octobre 1542. — Kampschulte, I, p. 484, 485. — 2. *Revue universitaire*, du 15 février 1906, p. 136. — 3. *Opera* X, p. 23-25. — 4. *Ibid*., p. 23

diverses charges de pourvoir aux nécessitez des povres en leur fournissant argent — et de s'employer à les penser et traitter. » Calvin appelle les premiers *procureurs*, les seconds *hospitaliers* [1]. Ce sont nos *diacres* et (en un sens) nos *infirmiers* [2], car il cite les veuves, en première ligne, parmi les « ministres » de la seconde classe, qui « selon la coustume de l'Eglise ancienne estoyent connus pour avoir soin des povres et les penser [3]. » En réalité on trouve ici les *diacres* et puis l'origine de ce que la Mission intérieure, au dix-neuvième siècle, a créé sous le nom de *diacones* et de *diaconesses* [4].

Les diacres (procureurs et hospitaliers) forment un corps et sont élus « comme les Anciens », avec lesquels ils ne se confondent pas [5]. Et c'est une différence essentielle entre les *Ordonnances* calvinistes et les *Règlements de la caisse* luthériens. — Cette distinction en a une autre pour cause ou pour effet. Les règlements luthériens ordonnaient une caisse unique pour les pauvres et les pasteurs; les Ordonnances veulent que les ressources du diaconat soient des ressources distinctes. « Nous désirons qu'il y ait aussi recepte à part, tant affin que les provisions soient faictes mieulx en temps, que affin que ceulx qui vouldront faire quelque charité soient plus certains que le bien ne sera employé aultrement que à leur intention [6]. » Le diaconat a, peut avoir de plus en plus son autonomie, comme le Consistoire. L'Etat lui adresse des demandes. Le 1er septembre 1556, Messieurs avisent le Consistoire « de pourvoistre aux paovres indigens malades qui n'ont pour les secourir. » Et le Consistoire charge « les esleus à ce à l'hospital, » c'est-à-dire les diacres, de faire des distributions [7].

Ces « procureurs », avec leur charge distincte, font cependant tellement partie de l'Eglise, du ministère ecclésiastique que, avec les Anciens, ils aident les pasteurs dans la distribution de la cène [8]. « Que les ministres distribuent le pain en bon ordre et avec révérence, et que nul aultre ne donne le calyce sinon les comys [Anciens] ou diacres avec les ministres. » Peut-on dire, comme le fait M. P. de Félice [9], qu'ils baptisaient, parce que les *Ordonnances* de 1541 portent : « Que le baptême soit administré seulement par les ministres ou *coadjuteurs* [10]. » (Ces deux mots sont supprimés en 1561 [11].) Evidemment, il n'est pas très facile de dire qui sont ces « coadjuteurs ». Pourquoi les mêmes *Ordonnances*, qui, quelques lignes plus bas, spécifient « commiz » (Anciens) ou diacres » disent-elles ici :

1. Le premier hospitalier, — nommé le 12 novembre 1535, — fut le pieux Claude-Salomon Pasta, « qui s'offre pour servir l'hôpital général de cette ville, et offre d'employer au dit hôpital sa femme et tous ses biens. Ce qui a été accepté, vu son zèle envers les pauvres, et même qu'il a déjà commencé de servir, avec dessein (Voir *Jean Calvin*, III, p, 367) de laisser tous ses biens à l'hôpital. » — Cet « hospitalier » est infirmier et directeur de l'hôpital.

2. IV, III, 9, et *Opera* Xa, p. 28. — 3. *Commentaires* sur les Romains XII, 8. — Achelis, III, p. 179.

4. Et à ce sujet citons tout de suite la réflexion d'Achelis : « Ici nous avons les commencements de la charge de diaconesse de la communauté au sein de l'Eglise évangélique. » (III, p. 179.) — Nous reviendrons plus loin sur cet important sujet.

5. *Opera* Xa, p. 23. — 6. *Ibid.*, p. 23. — 7. *Annales*, p. 648. — 8. *Opera* X1, p. 26. — 9. P. de Félice, *Les protestants d'autrefois* (Les conseils ecclésiastiques, etc., 1899), p. 7, 8. — 10. *Opera* Xa, p. 25. — 11. *Ibid.*, p. 105.

« coadjuteurs » ? Est-ce que les coadjuteurs sont précisément les « commis ou diacres, » les deux à la fois ? C'est possible. Et cela montre la haute dignité qu'emportaient le titre et la fonction de diacre. — Evidemment il y a un peu de flottement dans les définitions du début. C'était naturel et nous retrouverons ce flottement dans la Discipline des Eglises réformées de France.

Ces diacres, combien étaient-ils ? Les textes ici ne sont pas très clairs. Il est toujours question des « quatre procureurs de l'hôpital. » Mais y avait-il des procureurs (ou diacres) en outre de ces quatre ? Il semble que non. « Que la solicitude des povres qui sont dispersez par la ville revienne là, selon que les procureurs en ordonneront[1]. » Les diacres, « tant procureurs qu'hospitaliers, » sont élus comme « les anciens et comme au consistoire. » Ils délibèrent ensemble; toutefois, quand il s'agit de petites dépenses, « ils ne sont point contraints de s'assembler tous jours ; mais qu'un ou deux puissent ordonner en l'absence des autres ce qui sera de raison[2]. » Un des quatre est trésorier, receveur de tout le bien ; et il reçoit un traitement[3].

3. La caisse des pauvres, que devaient administrer ces diacres, comment est-elle remplie ? D'abord par « le revenu » auquel la Seigneurie ajoutera « selon l'indigence qu'on verra, » dans les cas de nécessité extraordinaire. Le projet de Calvin portait : le revenu, « *que messeygneurs assigneront.* » Ces mots furent biffés par la Seigneurie. Et ils ne reparurent pas davantage en 1561. — Calvin voulait la participation de l'Etat aux dépenses du diaconat.

Sur quoi, il faut observer d'abord que l'argent ainsi donné par l'Etat représentait — plutôt mal que bien — l'argent destiné aux pauvres par les donateurs des siècles précédents, l'argent qui avait constitué les « biens ecclésiastiques, » et dont l'Etat s'était emparé à peu près partout, l'argent qu'il avait, comme on dit, « sécularisé ». — Ce n'est point ici le lieu de discuter cette « opération de police, » que fut la sécularisation ; et nous sommes disposé à accorder qu'il y eut très souvent rapine et dilapidation de la part des princes, des pouvoirs temporels. Seulement y a-t-il eu un coupable unique ? Le pouvoir temporel fut coupable. Et le pouvoir spirituel ? Il avait entassé les biens de mainmorte par toute espèce de procédés ; puis il avait effrontément détourné les revenus de ces biens de leur destination primitive et précise, de telle sorte que l'opération dite « sécularisation » avait eu pour précédent l'opération dite « accaparement ». Un mal avait provoqué l'autre. — Mais les actes du pouvoir séculier en pays protestant, sont-ils, *ipso facto*, les actes du protestantisme, et les Réformateurs doivent-ils en porter la responsabilité ? Nenni. En effet, contre les déprédations de la sécularisation, personne n'a protesté plus violemment que les Réformateurs, et tout particulièrement Calvin. « Pour ce qu'aucuns se sont enrichis des biens de l'Eglise, dit-il, les autres qui estoyent affamez s'en sont rassasiez pour un peu de temps, les ennemis de l'Evangile font accroire que nous avons esté incitez plustost par convoitise de

1 *Opera* X, p. 102. — 2. *Ibid.* — 3 *Ibid.*, p. 101

piller, que pour bon zèle, à changer l'état ancien. Et plusieurs, qui ne demandent que couverture de rejetter Jésus-Christ, font semblant de recevoir ces propos comme vrais. Quant à moy, s'il s'en voit quelques-uns, qui ayent butiné les biens de l'Eglise pour remplir leurs bourses, je ne pren point leur cause pour la défendre ; et aussi nos livres tesmoignent assez combien nous détestons tels sacrilèges. Mais comme je ne voudroye point maintenir le mal, s'il se trouvoit de nostre costé, aussi je respons que c'est une calomnie meschante de nous imposer, que tout ce qui a esté osté à ces gouffres de prestres et de moines, ait esté mis comme en proye et pillage. Pour le moins en tous les lieux, où on a rejetté la papauté avec ses abominations, il y a quelque portion du revenu qui estoit auparavant gourmandé par les p. et macquereaux, avec ceste vermine de prestraille, aujourd'huy distribué aux povres. On despend plus à entretenir les escoles qu'on ne faisoit.... Combien que cette excuse ne soit pour nous absoudre du tout devant Dieu, comme je le confesse franchement, si est ce qu'elle suffit pour monstrer que ceux qui prennent scandale de là, sont plustost ennemis de leur propre malice[1]. »

Il faut remarquer tout de suite que, si Calvin parle du revenu attribué par l'Etat à l'hôpital, quand il énumère les éléments des « biens des povres », il met en première ligne « les aulmosnes quotidiennes », — c'est à dire les dons de la charité volontaire. Et ici se trouve la réponse à certaines objections catholiques, au sujet des *taxes administratives*, qu'on prétend être le symbole du « soin des pauvres » protestant. Interrogé sur ce point : est-ce que ceux qui peuvent aider les pauvres, et ne le font pas, doivent être excommuniés, Calvin répond : « Il faut user ici d'avertissements amicaux, et non de commandement précis. Nous voyons de quelle modération use saint Paul, n'extorquant aux fidèles rien malgré eux, mais les priant aimablement (*blande*) de subvenir à leurs frères pauvres. Il ne s'agit pas d'une contrainte (*ex necessitate*), il s'agit d'une promptitude du cœur, afin qu'il y ait bénédiction et non contrainte (*tenacitas*). Car Dieu aime celui qui donne avec joie. Il faut donc presser les fidèles en les exhortant à ce devoir de la charité, mais la libéralité doit rester volontaire[2]. »

Mais à côté des dons volontaires il y a, pour constituer les « biens des pauvres, les possessions, rentes et pensions. » Il y a en particulier des legs, dont un des plus importants fut celui de David Busanton, ami de Calvin, mort le 25 juin 1545, et dont le Réformateur annonçait la fin à Viret en ces termes : « Peu après il a remis son âme dans la main de Christ, avec une constance de foi rare et admirable[3]. » Il léguait aux pauvres 2000 écus, somme importante pour le temps, avec lesquels Calvin constitua le premier fonds de la célèbre fondation connue sous le nom de *Bourse française*[4]. Il chercha

1. *Opera* VIII, p. 80. *Opuscule*, p. 1215. — 2. Calvin à Poppius, 26 février 1559. *Opera* XVII, p. 453. — 3. *Opera* XII, p. 98, n. 1 ; et XX, p. 300, n. 14.

4. Calvin contribuait annuellement à cette « Bourse ». — A ce propos Bolsec déclare que Calvin était un peu voleur « gardian de la bourse des pauvres », faisant courir des bruits « pour attraper deniers, » distribuant à Viret 25 écus, à Farel 20 écus, sur les 2000 légués aux pauvres par David de Haynault. « On ne peut savoir que devindrent les 1500 autres. » Bolsec, *Vie de Calvin*, 1582, p. 14-15.

à en augmenter les revenus par les dons des étrangers, car il voulait que, dans la mesure du possible, les Français, si mal vus des Libertins, ne fussent pas à la charge des Genevois. — Sur ces legs, Calvin veille, et ne permet pas que quelque chose en soit distrait. Le pasteur Agnet avait légué ses biens aux pauvres. Les exécuteurs testamentaires voulaient en détourner une partie : « Nous dénonçons, intervient Calvin, le vol véritable, bien plus le sacrilège, que ce serait, si quelqu'un s'appropriait quoi que ce soit des biens d'Agnet[1]. »

Le 30 juin 1561, les « diacres commis à la dispensation des pauvres estrangiers » se présentent devant le Conseil, et demandent qu'on leur accorde « le privilège pour dix ans » d'imprimer « la reste des Pseaumes composez par sp. [ectable] Théodore de Beze, ministre, les quelz il a donnés pour le soulagement des dits povres[2], » etc.

4. A propos des pauvres malades, nous arrivons à quelque chose de nouveau[3]. — Quand on lit dans les vieux textes les indications destinées à préciser le but de diverses fondations hospitalières dans l'ancienne Genève, on est vite frappé du fait que ces hôpitaux n'ont pas l'air de s'occuper des malades. Les comptes de la *Boîte de Toutes Ames* ne mentionnent ni un médecin, ni un remède. Et en effet c'étaient des lieux de refuge pour les passants, pour les pauvres, qui n'avaient pas de domicile. *Hôpital*, *hospitalité*. A Genève jusqu'à la fin du XV[e] siècle, les seules maisons où l'on reçut les malades étaient les léproseries. Mais il s'agissait de les séquestrer, et non de les guérir.

Les hôpitaux étaient des dépôts de mendicité. La Réformation, préoccupée d'abolir la mendicité, fut ainsi conduite à créer l'hôpital au sens moderne.

Le projet de fonder à Genève un hôpital général remonte à 1531, quatre ans avant la Réformation. — Mais l'affaire n'est reprise que le 10 août 1535, et, le 14 novembre 1535, l'hôpital général est fondé, comme nous l'avons dit, avec le pieux Salomon Pasta pour premier hospitalier. Mais les registres de cet hôpital, fondé le 14 novembre 1535, ne commencent que le 28 janvier 1542! Et il n'a été conservé dans les Archives aucun écrit qui remonte à une époque antérieure. Pourquoi? Parce que Calvin n'était revenu qu'en septembre 1541, et que le 20 novembre 1541, seulement, avaient été acceptées les Ordonnances ecclésiastiques, qui réglaient le soin des pauvres.

A Genève, Calvin trouvait une organisation particulière. Le soin des pauvres était dispersé dans une série d'hôpitaux. La Réformation devait partir de ce fait. Il unifia le service hospitalier, le transforma, et l'hôpital général devint le centre du « soin des pauvres. »

Un hôpital unique, « commun », institution générale avec des services *distincts*, — et c'est cette distinction qui est importante. « Qu'on tienne les mallades en ung corps de logys à part, et séparé des aultres gens, qui ne peuvent travailler, hommes vieulx, femmes veufves, enfans orphelins et aultres pouvres. » —

1. 18 mai 1544. *Opera* XI p. 717. 2. *Annales*, p. 7[illegible] 3. [illegible]

Les malades et les non-malades sont séparés ; et cette séparation est une révolution[1].

L'hôpital contient donc aussi un hospice, — non plus confondu comme autrefois, mais séparé, — pour « les hommes vieulx, femmes veufves. »

Il contient aussi un orphelinat. Les *Ordonnances* de 1561 ont ici une addition fort importante. « Nous avons ordonné qu'il y ait tousjours un maistre pour instruire [les enfants de l'hôpital] en bonnes mœurs, et ès éléments des lettres et de la doctrine chrestienne : ...il conduira lesdits enfans au collège[2]. » Ainsi les pauvres orphelins reçoivent la même instruction que les fils des bourgeois : ils vont tous au même collège.

Il contient aussi « à *part*, pour ceulx qu'on verra estre dignes de charité *spécialle*, *une chambre spéciale.* » Cette chambre est réservée « pour recevoir ceulx qui seront adressez des procureurs, *et quelle soit reservée en cest usage.* » Cette chambre *à part*, *spéciale*, *réservée* ne doit pas amener la suppression de « l'hôpital des passans ». Cet hôpital spécial doit aussi être conservé.

Naturellement plus à part encore est « l'hospital pour la peste » : « *qu'il ait tout son cas séparé*, *à part.* »

Enfin, après tout cela, il reste encore « la sollicitude des pouvres qui sont dispersés par la ville. » Cette « sollicitude » « revient » aussi à l'hôpital, « selon que les procureurs en ordonneront. » — De même ce sont les « procureurs » qui « adressent » à la chambre réservée ceux qui sont dignes « de charité spéciale. » Il faut dire, semble-t-il, que l'administration du « soin des pauvres » a son centre à l'hôpital, que les procureurs ont la haute main sur tout. — Mais, en même temps, on voit que les procureurs ne sont pas seulement des administrateurs. Ils s'occupent des pauvres en ville, les connaissent, jugent de ce dont ils ont besoin et les placent à tel ou tel endroit. Encore une fois ce sont bien les *diacres*, au sens que ce mot prit tout de suite.

Pratiquement, Calvin veille à l'ordre, à la bonne tenue de tout ce « soin des pauvres. » — Il y a quatre procureurs « députés pour l'hospital. » Celui des quatre qui est l'administrateur spécial de la caisse, « recepveur de tout le bien, » « doit avoir un gage compétant affin de exercer mieulx son office. » — « Quant aux familles des hospitaliers, que soit en recommandation que soient honnestement reiglées et selon Dieu. » — Et il faut « veiller diligemment que l'hospital commun soit bien entretenu. » Calvin, en ce qui le concerne, y veille avec un soin constant et ardent. — Déjà avant la nouvelle organisation, le 30 octobre 1537, il avait fait observer au Conseil que « l'hospital est très mal moblé, don les paovres soffrent[3]. » — Le jour même où Calvin revient, et se rend au Conseil, Viret, au nom des pasteurs, présente « ung que seroyt bien propice pour estre dyacre ou maystre de l'hospital. » On le nomme[4]. — Après la réorganisation, l'intérêt de Calvin ne faiblit pas, naturellement[5]. Le 29 août 1544, il vient dénoncer « l'hospita-

1 *Opera* X[a], p. 24. — 2. *Ibid.*, X[a], p. 103. — 3. *Annales*, p. 216. — 4. 13 septembre 1541. *Annales*, p. 282. — 5. Voici un de ces billets de recommandation : « Seigneur Michel, ce paovre homme est si for

lier de l'hospital du S. Esprit. C'est un larron; il a voulsu oster à une femme estrangière ung escus, et daventage, vend les pain que l'on porte aux povre malades, et leur ravy leur pidance, et follie [fouille] ce qu'il porte sur eulx[1]. » Il demande qu'on avise. Le même jour l'hospitalier est destitué. — Le 24 septembre 1547, avec Viret et Farel, il demande au Conseil « adviser sur l'ordre de l'hospital, lequel est en povre ordre[2], » etc. Il recommande les malades aux diacres.

Et enfin, dernière innovation, peut-être la plus importante et la plus caractéristique, Calvin institue un médecin et un chirurgien des pauvres ! « Il faudra aussi que tant pour les pouvres de l'hospital, que pour ceulx de la ville, qui n'ont pas de quoy s'aider, il y ait ung médecin et ung chirurgien propre, aux gaiges de la ville[3]. » Mais il est immédiatement ajouté : « qui néantmoins pratiquassent en la ville, mais cependant fussent tenus d'avoir soin de l'hospital et visiter les autres povres. » Il ne s'agit pas d'un médecin inférieur, des pauvres seulement. C'est un médecin qui a clientèle en ville.

On peut dire, si l'on veut, que tout cela ne constitue pas encore le vrai et complet diaconat calviniste. Du moins tous les éléments particuliers sont là, prêts, et son caractère général se distingue très nettement. Le diaconat calviniste, c'est le soin des pauvres exercé par la communauté ecclésiastique, par l'Eglise. Dès que la communauté ecclésiastique calviniste pourra s'organiser librement (elle ne le pouvait pas à Genève, à cause des circonstances particulières, et pour tout ce qui n'est pas essentiel, doctrinal, Calvin s'accommode aux circonstances), le diaconat calviniste fleurira de plus en plus.

C'est dans ce caractère paroissial (au sens calviniste, c'est-à-dire anti-romain et même anti-luthérien) que résidera l'originalité et la force du « soin des pauvres » calviniste.

Ni l'individu, ni l'Etat ! Nous verrons les prescriptions de a Lasco et de Bucer contre la charité exclusivement individuelle. — Nous avons déjà vu d'autre part que Calvin n'exclut pas à priori l'Etat. Mais entre les deux il maintient son « soin des pauvres » par l'Eglise locale, par les représentants de l'Eglise locale.

Luther et Zwingle s'en étaient remis à l'Etat. Et Achelis de dire : « Il en est tout autrement dans l'Eglise réformée de Calvin.... La cause de ce fait se trouve dans ceci que, dès le début, cette Eglise avait non pas des paroisses mécaniquement divisées, mais des communautés organisées et autonomes.... Sans entrer dans une comparaison avec l'Eglise luthérienne, comparaison qui en réalité ne pourrait que tourner au complet désavantage de celle-ci (*die in der Tat nur zum Nachteil dieser ausschlagen könnte*), il faut indiquer la cause de cette conscience qu'a eue l'Eglise réformée du devoir qui incombe à la communauté ecclésiastique d'exercer la charité vis-à-vis de ses membres. Ce qui est essentiel et favorable

maléficié en son corps que c'est pitie et mesmes horreur de le veoir.... Pource que c'est une chose pitoiable, il vous plaira de regarder s'il y auroit moyen de le secourir, affin qu'il ne pourrisse. » 1542, *Opera* XI, p. 482.

1. *Annales*, p. 343. — 2. *Ibid.*, p. 414. — 3. Ces mot[illegible] projet de Calvin.

pour l'œuvre de la charité ecclésiastique, c'est avant tout le postulat de l'indépendance de la communauté ecclésiastique vis-à-vis de l'Etat et de la communauté civile ; c'est, si l'on veut, le souffle d'Eglise libre (*der freikirchliche Zug*) qui anime l'Eglise réformée [1]. »

Pour les raisons données, c'est hors de Genève qu'il faut chercher le diaconat vraiment calviniste. « C'est seulement, dit Ulhorn [2], dans les Eglises d'étrangers sous la Croix [à Londres] que les principes de Calvin arrivèrent à leur complet développement, et de là exercèrent une influence déterminante [3]. » — Et Heiz : « A Genève Calvin avait dû s'accommoder aux conditions de vie existantes. En France, les réformés n'étaient gênés par aucune union avec l'Etat [4]. »

1. Achelis, III, p. 176, 177. Achelis répète deux fois son affirmation dans l'espace de quelques lignes : « autre et incomparablement plus important pour le soin des pauvres et des malades est l'ordre, l'appréciation de ces devoirs dans l'Eglise réformée d'observation calviniste.... Il en est tout autrement dans l'Eglise réformée de Calvin. » *Ibid.*

2. Ulhorn exagère quand il écrit : « A Genève, Calvin abandonna le « soin des pauvres » au Conseil. » (*Real-Encyclopädie*, II, p. 97) Les diacres furent nommés comme les Anciens. Qui dirait que Calvin abandonna au Conseil l'administration de l'Eglise ?

3. Ulhorn, III, p. 149, 145, 146. — 4. Heiz, *Calvin's Stellung zum Armenwesen*, dans la *Protestantische Kirchenzeitung*, 1887, nº 52, p. 1197.



TROISIEME PARTIE

Le diaconat calviniste.

I



ANS la communauté de réfugiés à Londres nous rencontrons de nouveau a Lasco avec son talent d'organisation et sa Discipline : *Forma ac ratio*.

Voici ce qu'elle dit des diacres : « Le ministère des diacres est une organisation (*ordinationem*) apostolique, et par conséquent divine, et nécessaire partout (*alioqui*) à l'Eglise de Christ [1]. » — « L'office des diacres consiste surtout en deux choses, à savoir : dans le soin diligent à rassembler les aumônes, et dans leur distribution fidèle et prudente [2]. »

Rassembler : « Quand les besoins dépassent les « aumônes communes », les diacres doivent avertir les pasteurs et les Anciens, « afin que, par eux, l'Eglise soit excitée à des aumônes plus larges, soit publiquement, soit en particulier [3]. » Le devoir des riches est de donner, « de soi-même, volontiers, et enfin libéralement, pour subvenir aux besoins des pauvres. »

Distribuer : « Les diacres doivent, en distribuant les aumônes, s'informer de la foi, de la piété des indigents, et les avertir de ce qu'ils doivent à Dieu et à l'Eglise [4]. »

Notons bien la recommandation suivante, qui est caractéristique. Les riches doivent être prévenus qu'ils n'ont pas à secourir les pauvres eux-mêmes, selon leur jugement, ou par la main des diacres [5]. C'est l'intérêt de toute l'Eglise, que tout se fasse avec ordre et pour l'édification. Et cela serait contre l'édification de l'Eglise, si des oisifs, des paresseux, étaient nourris dans leur oisiveté et leur paresse, tandis que les vrais pauvres seraient frustrés de l'aumône qui leur revient. C'est pour cela « que les apôtres ont ordonné des diacres, qui auraient soin des vrais pauvres de l'Eglise. Ils troublent cet ordre [6] ceux qui dispensent leurs aumônes eux-mêmes, à leur propre jugement. Toutefois, et bien que l'Eglise doive en être informée, ce n'est pas contraire au ministère des diacres,

1. *Forma*, etc., édit. Kuyper, II, p. 59. — 2. *Ibid.*, p. 60. — 3. *Ibid.*, p. 60. — 4. *Ibid.*, p. 60. — 5. Sive ipsimet per sese suo arbitrio, sive per manum diaconorum. — 6. Sive ipsimet per sese pro suo arbitrio, sive per diaconos.

qu'un frère aide, en particulier, un frère[1]. » — Tout cela est d'un esprit spécifiquement calviniste.

2. Quelque temps après a Lasco, nous trouvons, en Angleterre, Bucer. — Le Réformateur de Strasbourg, le maître et l'ami de Calvin, chassé de Strasbourg par l'*Intérim* en 1549, s'était réfugié à Londres auprès du pieux roi Edouard VI, auquel il dédia un traité, « son chant du cygne », aussi curieux que peu connu, intitulé : *Du royaume de Jésus-Christ notre Sauveur*[2]. C'est l'idée, dite moderne, de faire Christ roi. — La seconde partie de l'ouvrage est un traité complet de christianisme social, comme on dit encore aujourd'hui ; nous aurons à y revenir. Pour le moment, nous ne nous occupons que du chapitre sur les diacres, intitulé « De la pourvoyance des povres indigens. »

Sans doute Bucer y développe des idées qu'il avait depuis longtemps. Cependant nous ne pouvons oublier que ces idées sont ainsi formulées une quinzaine d'années après l'exposition et la mise en pratique des mêmes idées par Calvin. Qu'est-ce que Bucer a emprunté à Calvin ? Qu'est-ce que Calvin avait emprunté à Bucer ? Il serait difficile de le dire.

Mais nous rappellerons que « le Soin des pauvres » avait été tout de suite remarquable, et remarqué, dans le Strasbourg de la Réformation. Gérard Roussel, — réfugié à Strasbourg avec son maître Le Fèvre d'Etaples, — dans sa lettre à l'évêque Briçonnet (déc. 1525)[3], donnait déjà les plus curieux détails. « Ce soin diligent des pauvres me sourit beaucoup : grâce à lui les vrais pauvres ne manquent pas du nécessaire quotidien, et en même temps on évite de nourrir les valides dans l'oisiveté. Le Sénat y pourvoit par l'argent public, auquel s'ajoutent les aumônes et les collectes, faites parmi le peuple. Pour cela dans chaque temple il y a des petites boîtes, dans lesquelles chacun jette son obole. Mais personne n'est forcé. La mendicité est complètement interdite. De plus chaque paroisse a son ministre de la parole et son diacre[4]. »

Tout cela se retrouve expliqué, développé, vingt ans plus tard, dans le traité de Bucer, en Angleterre : « La saincte pourvoyance et *solicitude* des povres indigens, laquelle le S. Esprit nous a ordonnée et commandée aux Actes », consiste en ce « qu'en toutes Eglises, il y ait des Diacres commiz pour vaquer aux affaires des povres, ... et que chacune église en ait tel nombre qui sera suffisant pour satisfaire à ceste charge, eu égard à la multitude du peuple, et au nombre des povres[5]. »

« A la première visitation des églises, les diacres et procureurs des povres seront éleuz par ceux qui feront la visitation, appelez avec eux ceux qui sont plus estimez, et approuvez entre le peuple[6]. »

L'office des diacres a deux parties[7]. « Premièrement, ils doivent savoir com-

1. *Ibid.*, p. 61. — 2. Le traité a été traduit en français et publié à Genève en 1558. — 3. Nous avons cité les détails donnés par cette lettre sur le culte, dans *Jean Calvin*, II, p. 488. — 4. Herminjard. *Correspondance*, I, p. 407. — 5. *Du Royaume*, etc., p. 275. — 6. *Ibid.*, p. 290.

7. Il est dit aussi : « la première et principale charge des diacres... » et « la seconde charge et office

bien il y a de *vrais* povres en chacune église. » Les *vrais* pauvres ! Les autres, « ceux qui simulent et contrefont les indigens, ou qui par fainéantise et oisiveté, ou par superfluité et excez, cerchent *le chemin de povreté*, » « l'office de l'Eglise est de les expulser, et chasser hors de la communauté des fidèles.... Celuy qui ne laboure point, n'est point digne de manger[1]. »

Quand les diacres auront constaté qu'un pauvre est *vrai* pauvre, c'est-à-dire « qu'il n'a puissance ne moyen de gagner sa vie, *et qui n'a ny prochains ny amis qui lui aident à cela*, » « ils enregistreront en leur rolle les noms d'iceux, leurs mœurs et manière de vivre, et la qualité de leur povreté, et les visiteront par certains jours, et les feront venir à eux, afin de mieux cognoistre comment ils doivent jouir des aumosnes des fidèles. » Car il y a des « impudens et effrontez, qui jamais n'ont suffisance », il y a aussi des « honteux et craintifs... qui estiment que c'est excez pour eux tout ce qui leur est donné de l'Eglise[2]. »

La seconde partie de l'Office des diacres consiste à « recevoir et garder diligemment ... tout ce qui escherra pour l'usage des povres, soit à cause du revenu des possessions, ou des dons, ou aumosnes des fidèles[3]. »

Inutile de montrer la parfaite concordance de Bucer avec a Lasco. — Mais deux recommandations générales sont à noter tout spécialement : deux interdictions.

Bucer demande que la mendicité soit interdite. « Qu'il ne soit permis à aucun de mendier, ains que ceux soyent contraints de travailler, qui ont la puissance de ce faire, et peuvent vivre de leur travail. Et quant à ceux qui ne peuvent travailler, ... que chacune république, chacune ville, et chacun village[4] subvienne à ses povres. » Si telle église ne le peut, « les povres, qui ne peuvent être nourris par leurs églises, ... seront transmis par aucuns Commiz en chacune comté... à d'autres églises plus riches et plus aisées; car entre nous chrétiens nous sommes membres les uns des autres[5]. »

Bucer demande ensuite que les aumônes particulières soient interdites. Encore du a Lasco. « Il se trouvera aucuns qui aimeront beaucoup mieux faire leurs aumosnes eux mesmes (ainsi que bon leur semble) que de les mettre au tronc, et au lieu où se mettent les oblations faites à l'Eglise[6]. » Il faut « obvier à cet orgueil », à cette « grande arrogance et outrecuidance[7] » tant par la loi de l'Etat, que par la discipline de l'Eglise. La loi « condamnera à mettre au tronc du Seigneur le double, d'autant qu'ils auront donné particulièrement à leur fantaisie. » La discipline admonestera, et si l'admonestation est fièrement rejetée, le contredisant sera « réputé payen et péagier[8]. »

des diacres.... » Tantôt c'est deux charges, réunies en une seule personne, tantôt deux parties d'une même charge. — Tout cela est dans Calvin.

1. *Du Royaume*, etc., p. 276, 277. — 2. *Ibid.*, p. 278. — 3. *Ibid.*, p. 279.

4. Il est dit « république, ville, village » et puis « église ». — 5. *Du Royaume*, etc., p. 284, 285. — 6. *Ibid.*, p. 285. — 7. *Ibid.*, p. 291. « Que nul n'ait à faire ses aumônes particulièrement, selon son plaisir; ains que, selon le commandement du Seigneur et ordonnance du Sainct-Esprit, il donne ce qu'il a intention aux Eglises et ministres d'icelles, qui sont commis pour cela. » *Ibid.* — 8. *Ibid.*, p. 286.

Il est vrai qu'on se récrie : « C'est grande inhumanité de clorre les mains aux fidèles, en sorte qu'ils n'ayent la puissance de faire aumosnes, ne de secourir à iceux qu'ils cognoissent avoir nécessité, considéré mesmes qu'il y a des povres honteux de bonne et saincte vie, qui craignent et n'osent, de honte qu'ils ont, demander à l'Eglise l'aumosne, de laquelle toutes fois ils ont grand besoin. On respond à cela : Premièrement, que les mains ne sont retenues ne closes à aucun, en sorte qu'il ne les puisse ouvrir à tous povres qui bon luy semblera et il voudra, mais que ce soit selon le commandement de Dieu, et l'ordonnance du S. Esprit, qui commande, que les enfans de Dieu ne baillent ce qui est deu aux vrais povres de Jésus-Christ, aux ennemis d'iceluy, lesquels n'ont point de nécessité, ou cerchent le chemin pour venir à povreté. [C'est-à-dire, semble-t-il, qu'il ne s'agit pas d'empêcher quelqu'un de faire des aumônes particulières, mais ces aumônes doivent passer par le diacre. Ce n'est pas le but qui est interdit, mais le moyen de l'atteindre.] Car nul ne peut en son particulier cognoistre ce qui est caché au cœur des povres, si certainement comme ceux qui journélement travaillent à cela, savoir est, ceux que l'Eglise y a comis. Car les dons du Seigneur, et la vertu de son Esprit, ne défaudra point à ceux lesquels sont éleuz et appellez par son S. Esprit pour exercer ceste charge en son Eglise. — Au surplus, encores que quelcun cognoisse pour certain la nécessité de son prochain, vie, et les mœurs d'iceluy, toutesfois, afin qu'à l'exemple d'iceluy les autres ne vueillent dispenser eux-mesmes leurs aumosnes, et le plus souvent à ceux qu'ils ne cognoissent point, comme il s'en trouve plusieurs indignes des aumosnes de Christ, lesquels sont fins et rusez en mendicité, il sera beaucoup meilleur, que chacun renvoye les povres qui sont vrayement indigens, aux diacres de l'Eglise, pour estre par eux secouruz.... Car il se faut bien garder de donner occasion tant soit petite à nostre arrogance naturelle de s'élever contre Dieu par sa sagesse, et que nous ne déclinions point hors ses commandemens et ordonnances, n'à dextre n'à senestre, pas seulement la largeur d'un petit poil [1]. »

Si la conception de Bucer est parfois rigoriste, parfois aussi elle est pleine de délicatesse. Dans la « dispensation » des biens aux pauvres, le diacre devra user « de prudence et libéralité » pour « ne contrister ny affliger par honte et par crainte. » « Aucuns sont tombés en povreté, lesquels ont esté riches auparavant, et accoustumé de vivre délicatement. » Le diacre doit tenir compte de cette circonstance, et « n'user de telle rigueur ne dispensation si estroite. » — Et puis « tous ne sont pas de mesme vigueur ne complexion, et tous n'ont pas esté nourriz de mesme sorte. » Ils ont donc « besoin de diverse nourriture, les uns plus, les autres moins, et les uns plus grosse, les autres plus délicate, et est le semblable des vestemens. » La règle du Saint-Esprit est de donner à chacun « autant qu'il luy est besoin pour vivre sainctement et honnestement [2]. »

Enfin il ne faut pas croire que le programme du diaconat soit restreint à l'exer-

1. *Du Royaume*, etc., p. 286, 288. — 2. *Ibid.*, p. 289. La même règle avait déjà été textuellement posée à la page 289. C'est une répétition.

cice de la bienfaisance, au sens étroit. Ce programme est au contraire singulièrement large.

Il ne suffit pas « de loger, nourrir et vestir » les pauvres. — Les chrétiens doivent « employer les dons et les biens qu'ils ont reçeuz du Seigneur » envers « les filles à marier honnestes et craignans Dieu, lesquelles demourent trop plus long temps qu'elles ne devroyent sans estre mariées, par faute d'avoir quelque dot. » Il faut les « aider à marier avec honnestes personnages, que soyent propres pour elles [1]. » — Et puis il faut aider « tous les fidèles qui n'ont de quoy exercer leur mestier, auquel il est expédient aucunes fois de donner, aucunes fois de prester argent, afin que moyennant ce, ils puissent plus commodément s'employer en leur vocation, et conséquemment nourrir et entretenir eux et les leurs, à la gloire du Seigneur, et servir à l'utilité de la République [2]. » — Et puis il faut aider « ceux qui sont baptisés (donc tous les enfants) pour qu'ils soyent instituez dès leur tendre jeunesse, en quelque vocation, afin que chacun selon sa capacité puisse un jour raporter quelque fruict au commun, et se monstrer vray membre de Christ envers les autres [3]. » — Quant aux « jeunes enfans de bon esprit, qui n'ont personne pour les entretenir, » il faut veiller « à ce qu'ils soyent nourriz et entretenus aux estudes des sainctes escritures, pour l'advenir servir au ministère de l'Eglise [4]. »

Bref, « il ne suffit pas aux Eglises chrestiennes de pourvoir aux hommes, à ce qu'ils *vivent seulement*, mais à ce qu'ils vivent au Seigneur, et qu'ils proufitent mutuellement les uns aux autres, à toute la République et à l'Eglise [5]. » — C'est bien le diaconat calviniste avec tout son programme de christianisme social.

3. Mais, toujours en Angleterre, avant Bucer et a Lasco, écrivant et agissant sous le pieux roi Edouard VI, il y avait eu le père d'Edouard VI, le célèbre Henri VIII. Et Henri VIII s'était occupé des pauvres, des indigents, et les historiens catholiques voient en lui le Réformateur de la charité, l'initiateur de la charité protestante, peu à peu acceptée dans tous les Etats protestants, de la charité connue sous le nom de charité légale. Le catholicisme avait exercé la charité volontaire ; le protestantisme, avec Henri VIII, introduisit et pratiqua la charité légale.

Le problème est fort gros. Commençons par le débarrasser de quelques équivoques, au moins de deux, dont les historiens catholiques l'enveloppent.

Voici la première équivoque, pour ne pas dire davantage. Les historiens catholiques représentent Henri VIII comme un protestant, comme l'un des trois ou quatre Réformateurs protestants, et cherchent à discréditer Luther, Zwingle et Calvin en leur associant Henri VIII. Ce n'est plus de l'histoire, c'est de la polémique. Un des derniers pamphlets romains dit et répète : « Henri VIII, un des principaux Réformateurs [6].... Les noms de Luther, de Calvin, d'Henri VIII et de

1. *Du Royaume*, etc., *Ibid.*, p. 292. — 2. *Ibid.*, p. 293. — 3. *Ibid.*, p. 293. — 4. *Ibid.*, p. 293. — 5. *Ibid.*, p. 293. — 6. L. Marion, professeur d'histoire à l'Ecole de théologie d'Aubenas (Ardèche), *Les manuels scolaires condamnés par les évêques*, avec imprimatur du [illegible]

leurs pareils ne rappellent socialement que des malheurs[1]. » — Et un auteur aussi grave et modéré que M. Emile Chevalier écrit : « L'Angleterre, on le sait, s'était jetée avec ardeur dans la Réforme, à la suite d'un roi en révolte contre l'Eglise, pour un motif d'ordre exclusivement personnel. » Et en note : « à seule fin d'épouser la deuxième des six femmes qui partagèrent successivement sa couche[2]. » — Puis voici le rapprochement : « C'est vers 1527 ou 1528 que commencèrent les démêlés d'Henri VIII avec la papauté ; c'est en 1531 que ce roi se faisait donner par le parlement le titre de protecteur et *chef suprême de l'Eglise d'Angleterre*.... Or les premiers actes, contenant le germe d'une organisation du service d'assistance, datent précisément de cette époque ; en 1531, il y en eut un ; d'autres en 1535 et 1536... Ces actes contemporains de la Réforme sont les premiers qui aient eu, dans la question de l'assistance, une action positive[3]. » Ainsi le roi luxurieux, despote, cruel et Réformateur protestant a été l'initiateur de la charité protestante, c'est-à-dire légale.

M. Chevalier, en énumérant les actes odieux de Henri VIII, n'oublie pas les six articles, les articles de sang, ceux qui décrétaient « la peine de mort contre quiconque n'admettoit pas les dogmes qu'il plaisoit au roi de reconnaître. » Il oublie une seule chose, c'est que les dogmes qu'il plaisait au roi de reconnaître, étaient les dogmes catholiques, les plus catholiques, la messe, la confession auriculaire, etc. ! Voilà de quelle nature était le protestantisme d'Henri VIII !

Henri VIII a rejeté l'obédience du pape : et cela a fait de lui un schismatique. Mais un schismatique n'est pas, *ipso facto*, un laïque, et encore moins un protestant. Les czars de Russie sont schismatiques. Sont-ils protestants ? Tout autant que Henri VIII. Et même Henri VIII l'a été encore moins qu'eux. Il l'a bien montré en brûlant les protestants pour maintenir intact son credo catholique.

Du reste, il nous suffira de citer les énergiques paroles de Calvin, faisant le portrait de celui qu'il appelle le Jéhu anglais : « Quand Dieu voulut que Jéhu, prenant le glaive en main, fist ceste desconfiture sur toute la maison d'Achab, voici la fin où il prétendoit, asçavoir que Jéhu remist sus la vraye religion et le pur service, et qu'il purgeast le pays de toutes les ordures et pollutions qui regnoyent là.... Que fit-il ? Comment exécuta-il sa charge ? Il se contenta de sa proye. Après qu'il eut mis la patte sur le royaume, il conferma l'idolatrie, et toutes les abominations qui avoyent esté là auparavant.... Par quoy telle desconfiture au regard de Jéhu fut un brigandage et vraye volerie.... En somme il y avoit toute une telle réformation du service de Dieu sous Jéhu, qu'elle estoit sous le roy d'Angleterre, Henri. Car cestuy-ci voyant qu'il ne pouvoit pas autrement se despétrer, ne rejetter le joug de l'Antéchrist romain sinon sous quelque couleur, pour un temps il fit bonne mine et du grand zélateur; et puis après il exerça une cruauté plus que barbare contre tous les fidelles, et ainsi il redoubla

1. L. Marion, p. 91. — 2. Emile Chevalier, *La loi des pauvres et la société anglaise*, organisation de l'assistance publique en Angleterre, 1895, p. 9 et n. 1. (M. E. Chevalier a été docteur en droit, député de l'Oise, professeur d'économie politique, et son ouvrage a été couronné par l'Institut (prix Beaujour). — 3. *Ibid.*, p. 10.

la maudite tyrannie du pape. Tout tel estoit Jéhu. Si nous considérons quel fust cest acte du roy Henri, il est certain que c'estoit une vertu héroïque et vrayement royale, que de retirer d'une si dure tyrannie ce povre royaume-là ; mais cependant quant à luy, nous sçavons qu'il a esté trop plus meschant et pernicieux que tous les autres esclaves de l'Antéchrist romain. Car ceux qui demeurent sous ceste servitude-là, pour le moins retiennent quelque espèce de piété; mais cestuy-ci n'estoit retenu d'aucune honte des hommes, et a monstré qu'il n'avoit nulle crainte de Dieu. Brief c'estoit un homme du tout brutal [1]. »

Henri VIII était non pas protestant, mais catholique.

A cette première équivoque les historiens catholiques en joignent une seconde : ils attribuent à Henri VIII une initiative qu'il n'a pas eue. — C'est M. Chevalier qui va se réfuter lui-même et son école. Car l'intervention de l'Etat en matière de paupérisme date non pas d'Henri VIII, mais d'Edouard III, non pas du seizième siècle, mais du quatorzième siècle. Ecoutons notre auteur catholique et catholicisant. « Les secours donnés aux pauvres (et M. Chevalier vient de dire qu'ils l'étaient alors par l'Eglise), loin d'en diminuer le nombre, tendent plutôt à l'augmenter, et il arrive un moment où, malgré ces libéralités, le contingent de la population indigente, et le péril qu'elle peut faire courir, attirent l'attention du gouvernement [2]. » Cette déclaration est la condamnation formelle du « Soin des pauvres », selon l'Eglise de la fin du Moyen âge, et l'aveu que l'intervention de l'Etat vient non pas du protestantisme, lequel devait apparaître deux siècles après, mais de l'Eglise catholique et de la banqueroute de sa charité. Et en effet, c'est alors que le roi Edouard III intervient, et défend de faire l'aumône à tout mendiant capable de travailler. Puis, les circonstances sociales s'aggravant, la royauté est obligée de compléter ses règles défensives par des règles positives. — D'autant plus qu'au moment où le rôle de l'Eglise aurait dû redoubler d'activité, il s'était lamentablement relâché, et M. Chevalier ne peut pas ne pas citer, et n'ose pas contester les assertions de l'historien Froude : « Tout en reconnaissant hautement que, pendant plusieurs siècles, les établissements religieux avaient parfaitement rempli les intentions pour lesquelles ils avaient été fondés, Froude fait observer que ces maisons avaient, dès le début du règne de Richard II, commencé à négliger leur devoir, et, d'autre part, avaient, en s'appropriant les bénéfices, privé les paroisses de leurs ressources charitables locales. Ainsi, à cette époque, il y avait eu, selon la remarque de Froude, des permissions accordées à des personnes, le méritant, d'exercer la mendicité, mesure suivie peu d'années après par la pétition adressée à Henri IV, pour la sécularisation de la propriété ecclésiastique. On avait donc vu d'assez bonne heure, en Angleterre, le clergé s'écarter de sa mission charitable, et les établissements religieux se faire l'abri, ou même la pépinière, de la mendicité deshonnête ; et, au commencement du seizième siècle, avant que la suppression des monastères ne fut ni un fait accompli, ni même une réforme prochaine, le pau-

1. *Commentaires* sur Hosée I, 3, 4. — 2. Chevalier, p. 11.

périsme était devenu une question sociale d'une gravité exceptionnelle et d'une solution nécessaire[1]. » — M. Chevalier a beau dire, en note, que Froude « est un enthousiaste et un panégyriste de la Réforme ; » comme, dans son texte, il ne trouve moyen de lui adresser aucun démenti, aucune critique, cela nous suffit. On pourra ergoter tant qu'on le voudra sur tel ou tel détail : mais aussi vrai est-il que Henri VIII n'était ni peu ni prou protestant, aussi vrai est-il qu'avant Henri VIII, par la faute de l'Eglise, l'intervention de l'Etat en matière de paupérisme était devenue une nécessité politique et sociale[2].

Et l'Espagne, avec son Inquisition, est-ce aussi un pays anglais soumis à l'influence protestante ? Or l'Espagne a connu la taxe des pauvres[3]. — Finalement,

1. Chevalier, p. 15, 16.

2. Comme cette intervention de l'Etat est d'une importance capitale, aux yeux des historiens catholiques et aux nôtres, il nous faut insister et montrer que ce qui se passait en Angleterre, sous Henri VIII, non seulement s'y passait depuis près de deux siècles, mais n'était qu'un épisode de l'histoire générale du paupérisme en Europe, à partir du quatorzième siècle. — Partout, à mesure que l'Eglise dégénérée, et débordée par les événements, faillissait de plus en plus à sa mission charitable, le paupérisme était devenu un danger public, et, partout, l'Etat avait été obligé d'intervenir. Avec lui, le « *soin* » des pauvres était devenu la « *guerre* » contre les pauvres. — En France, la fille aînée de l'Eglise, la terre élue du catholicisme, le 30 juin 1351, le roi Jean publia sa fameuse Ordonnance contre les gens « oiseulx ». Il les avertit, les chasse ; s'ils restent ou reviennent, ils les condamne à la prison; il les met au pilori ; il les « signe au front d'un fer chault ». Et du quatorzième au dix-septième siècle « les disciples de Dracon » s'évertuèrent à réduire les mendiants par la terreur. (P. Strauss, p. 38, 39.) Précisément c'est dans la France catholique, de la Ligue et de la Contre-Réformation, que la royauté d'Henri III voit dans le droit de travailler un droit *domanial et royal!* En conséquence elle soumet ce droit aux taxes et règlements des édits (1583) ; de même Henri IV (1597) et Louis XIV (1675 et 1691). — Et naturellement c'est en France (Moreau-Christophe, III, p. 349-350) qu'à ce droit arbitraire au travail correspond le droit légal à l'assistance. En 1544 (ou 1545), François Ier créa un Bureau général, ou *Grand Bureau* des pauvres. Il avait le droit de lever, chaque année, sur les princes, les seigneurs, les ecclésiastiques, les communautés et les bourgeois et propriétaires une *taxe d'aumône* pour les pauvres, avec juridiction pour contraindre les cotisés. — En 1547. un édit d'Henri II ordonna à chaque habitant de Paris de payer une *taille* et collecte particulière pour subvenir aux besoins des pauvres. Et en 1661, l'ordonnance de Moulin, rendue par Charles IX, sur la proposition du chancelier de l'Hospital, généralisa la taxe des pauvres dans tout le royaume. (Moreau-Christophe III, p. 351, et n. 2, p. 350.) — Les historiens catholiques entendent-ils que les rois de France, persécuteurs atroces des protestants, les François Ier, les Henri II, les Charles IX, sans oublier les Louis XIV, ont été de bons Anglais inspirés par les purs principes calvinistes? — Quand on fait d'Henri VIII, brûlant les gens qui ne venaient pas à la messe, non seulement un protestant, mais un des quatre Réformateurs, avec Luther, Zwingle et Calvin, pourquoi pas ?

Au surplus, le *Grand Bureau* et son organisation échouèrent. (Voir l'arrêt du Parlement du 18 mars 1551, qui constate l'échec.) On partait de l'idée que le mendiant, le vagabond, est un homme dangereux et un délinquant, qu'il fallait le supprimer; la distribution des aumônes était accessoire. — Et la royauté, ainsi prise de peur, avait contre elle l'idée de la mendicité que l'éducation catholique avait inculquée au peuple. « Le sentiment populaire vis-à-vis des gueux ne change pas : il continue à leur être extrêmement favorable. Le peuple pense que faire l'aumône, c'est plaire à Dieu; il est nettement hostile à toute mesure prise par les autorités contre les mendiants. » (Christian Paultre, *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'ancien régime*, 1906, p. 55.) — Beaucoup plus tard, au *Grand Bureau* succéda l'*Hôpital général*. Mais l'idée catholique triomphera encore et tout sera vain. « La mendicité, pour des magistrats comme Pomponne de Belliévre, n'est pas un délit; et, en cela, il était d'accord avec le peuple qui faisait un mauvais parti aux archers chargés d'arrêter les mendiants. » (Christian Paultre, p. 203.) — Encore une fois, sur le sol catholique le vrai « soin des pauvres » était impossible.

3. « Quelques provinces, dit Moreau-Christophe, ont été jadis, passagèrement, sous le régime de la taxe des pauvres ; il en existe encore des vestiges dans le pays. De nos jours à Cadix, à Grenade, dans

il se trouve que l'intervention de l'Etat, la guerre de l'Etat aux mendiants, et la taxe imposée par l'Etat, ne remontent pas moins haut qu'à Charlemagne lui-même. C'est en 779 que Charlemagne, l'empereur idéal, selon le cœur de l'Eglise, dit l'Eglise, interdit formellement la mendicité, et établit une vraie taxe des pauvres [1]. — A toutes les époques, les mêmes vices de l'Eglise ont provoqué les mêmes corrections.

Peu à peu nous voyons, malgré tous les nuages amassés par les historiens catholiques, comment se présente la question de l'intervention de l'Etat en matière d'assistance au seizième siècle. Le « soin des pauvres » organisé par l'Eglise ayant échoué, l'Etat, sous la pression d'une nécessité sociale, avait entrepris un soin des pauvres. Et il l'avait confié, si l'on peut se permettre cette ironie, à la police ! Il avait du reste très bien vu la cause du mal, la mendicité, et il avait commencé, au quatorzième, au quinzième siècle, à interdire cette mendicité. Mais, dès le début, l'Etat est paralysé, car il est lui-même catholique. Et sous prétexte d'interdire la mendicité, à côté des mesures inhumaines, cruelles, il y a des concessions fatales. On veut ordonner, régler la mendicité, dire qui doit mendier et comment. On a donc pu conclure : le Moyen âge tout entier, malgré toutes les nombreuses manifestations qu'il offre de sa charité, n'a pas connu un vrai « soin des pauvres, » ni l'Eglise, ni l'Etat.

Toutefois, les édits contre la mendicité étaient un commencement, et avec eux, en dehors de l'Eglise et de l'Etat, nous voyons les débuts d'un soin des pauvres... corporatif [2].

Les bourgeois, indépendamment de l'Eglise et de l'Etat, s'occupent des pauvres de la commune, à Cologne, à Bâle, à Augsbourg. — Mais dès le milieu du quatorzième siècle, et surtout au quinzième, les Conseils des villes se mêlent à l'affaire, et, peu à peu, prennent à eux toute l'assistance jusque-là corporative. De corporative l'assistance devient communale. Les villes créent des fonds ; Francfort a ses visiteurs des pauvres municipaux, en 1437 ; Anvers, en 1448, a une organisation complète, avec un maître des pauvres. De toutes parts il se fait des tentatives pour arriver à un vrai « soin des pauvres [3] ».

Et ces tentatives prouvent deux choses : qu'en dehors de l'Eglise le monde cherchait ce que l'Eglise n'avait pas su donner : un soin des pauvres laïcisé. En tout cela la Réformation, qui n'existait pas, n'a rien à voir ; — et, ensuite, que le monde ne possédait pas les moyens de réaliser ses efforts et de satisfaire ses besoins aussi légitimes qu'impérieux. L'Eglise lui refusait la connaissance du vrai mobile et du vrai but du soin des pauvres. — C'est ce vrai mobile et ce vrai but que lui apporta la Réformation, tout de suite, avec Luther.

Voilà comment se pose la question des rapports de l'Etat et de l'assistance au moment de la Réformation.

les Asturies, on destine aux hôpitaux et aux hospices une partie des octrois. A Madrid, et dans plusieurs autres grandes villes, on alloue aux hospices le revenu des prébendes vacantes, et une part du produit des loteries, de la poste et de la ferme des Cabanes. (Moreau-Christophe, III, p. 106 et n. 4.)

1. *Real-Encyclopädie*, II, p. 94. — 2. *Ibid.*, II, p. 95. — 3. *Ibid.*, II, p. 95.

L'attitude du très catholique Henri VIII est, on le voit, absolument indifférente au protestantisme. Toutefois nous noterons l'éloge considérable et peu suspect que fait de lui l'historien catholique Chevalier : « A côté des règles d'ordre pénal [qu'il renouvela], l'acte de 1531 contient certaines prescriptions qui appartiennent au domaine de l'assistance; et, à ce titre, *il peut être regardé comme le premier acte qui se soit occupé du pauvre autrement que pour le frapper*, et il inaugure la deuxième période qui s'étend jusqu'à l'année 1601 [1]. »

4. Tout cela dit, et Henri VIII étant purement et simplement écarté de notre histoire du « soin des pauvres » calviniste, nous ne voulons ni ne pouvons écarter Elisabeth et sa fameuse *Poor Law*, de 1601, environ soixante à soixante-dix ans après Henri VIII. — Nous ne voulons et ne pouvons pas davantage contester que cette loi n'ait organisé une assistance légale, avec taxe obligatoire, et cette loi est peut-être la plus importante des lois de ce genre, non seulement en Angleterre, mais en Europe. — Toutefois, au point où nous en sommes, nous sommes assez avisé pour comprendre qu'il faut examiner de près de quelle assistance légale il s'agit [2].

Le statut d'Elisabeth s'occupe des indigents *valides*, des indigents *invalides* et des indigents *enfants*.

Aux indigents *valides*, pas de secours, mais du travail à domicile : « ...que du travail soit fourni aux individus, mariés ou non mariés, qui n'ont pas le moyen de s'entretenir, ou qui n'exercent aucun état quotidien, qui les fasse vivre.... Sera levée, chaque semaine ou autrement, au moyen d'une taxe imposée à chaque habitant... une provision de lin, de chanvre, de laine, de fil, de fer, et autres matières premières, propres à être ouvragées par des pauvres.... A la prison, les indigents valides qui refuseront de faire la tâche qui leur aura été fixée. »

Pour les indigents *invalides :* « Une taxe d'argent sera pareillement imposée pour être employée aux besoins les plus urgents des... incapables de travailler, et cela soit à leur domicile, soit dans des maisons d'habitation, qu'il sera loisible aux inspecteurs de faire construire pour cet usage. »

Enfin les indigents *enfants :* « Le produit de la taxe sera pareillement consacré à payer les frais d'apprentissage des enfants pauvres et à leur fournir du travail. »

Quant à « tout contribuable qui refuse de payer, le pouvant, » il « sera condamné à demeurer dans la maison d'arrêt commune ou dans la maison de correction du comté jusqu'à ce qu'il paie [3]. »

Organisation locale de la charité ; assistance par le travail pour quiconque peut travailler ; responsabilité des paroisses et taxe obligatoire des pauvres, tels

1. Chevalier, p. 17. — 2. « L'histoire de l'assistance en Angleterre est importante en soi; elle a inspiré les travaux les plus considérables, les théories les plus retentissantes, parce qu'elle a influé sur l'orientation intellectuelle d'un Malthus et d'un Darwin. » P. Strauss, *Assistance sociale*, p. 17. — 3. Moreau-Christophe, III, p. 176, 177.

sont les principes de la *Poor Law* d'Elisabeth. — Naturellement elle a fait l'objet des plus vives discussions. Nous ne saurions y entrer.

Mais à ceux qui la condamnent en bloc, et pensent d'un même coup flétrir la loi et le protestantisme, lequel l'aurait inspirée, nous opposons d'abord le jugement du luthérien Ulhorn. Il montre qu'on a tort de vouloir ramener toute cette législation à une simple sécularisation de la charité. Ce qui la caractérise vraiment, d'après lui, « c'est qu'elle met en première ligne, non pas le soin des pauvres incapables de travail, mais le devoir de faire travailler les pauvres qui en sont capables. » Bien entendu, il ne s'agit pas de délaisser les premiers ; seulement il s'agit surtout d'élever les seconds. « Pour la première fois un effort énergique est tenté pour éduquer systématiquement les pauvres, et surtout, comme la loi l'indique, les générations futures, en vue du travail. Et cela est franchement protestant [1]. »

Et nous ajoutons deux observations importantes. La loi d'Elisabeth a duré du 19 décembre 1601 jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, époque où elle fut complètement modifiée par Georges III. Il ne faut pas rendre une loi responsable des effets de l'autre. — Et de plus la loi de 1601, comme toutes les lois de ce monde, dépendait de son application. Or elle fut souvent mal appliquée [2]. — Sous le bénéfice de ces deux réserves, nous ne citons plus que certains témoignages non suspects. Moreau-Christophe dit : « Exécuté dans son esprit et dans sa lettre, ce statut eût pu avoir pour résultat l'extinction de la mendicité et l'apaisement de la misère d'alors [3]. » — Plus partial que Moreau-Christophe, plus opposé à la charité dite légale et au protestantisme, M. Chevalier émet cependant un jugement plus favorable encore : « Cette politique, qui se continua pendant cent cinquante ans (de 1661 à 1760), donna les résultats les meilleurs; elle amena une diminution considérable dans le nombre des mendiants et des vagabonds ; elle maintint à un taux relativement modeste la taxe des pauvres, les sommes n'étant guère réclamées que par les impotents; les valides ne réclamaient que rarement l'assistance, à raison des restrictions qui avaient été posés à leur égard, et qui leur paraissaient plus pénibles que le secours ne leur offrait d'attrait. Les principes de l'acte de 1601 n'étaient donc pas mauvais, et *s'ils n'étaient pas acceptables pour l'économiste*, ils n'étaient pas, du moins, de ceux que leurs résultats rendent nécessairement condamnables [4]. »

En quoi et pourquoi des principes qui ne sont pas mauvais, et qui produisent des effets excellents, ne sont-ils pas acceptables pour l'économiste? C'est ce qu'il

1. Ulhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit*, 1890, III, p. 165, 166.

2. « Elle a subi sous le règne de Georges III une transformation presque radicale, et elle a été finalement modifiée en 1834. » Strauss, *Assistance sociale*, p. 17.

3. Moreau-Christophe, III, p. 178. — Ulhorn le dit aussi : « Si le nombre des pauvres a augmenté, ce n'est pas la faute de la loi de 1601, c'est parce qu'on ne l'a pas bien appliquée.., parce l'Etat n'a pas respecté les limites qui lui sont fixées.... Le mérite de l'Angleterre est d'avoir la première clairement reconnu les devoirs de l'Etat et de les avoir en principe fixés. » (Ulhorn, III, p. 167, 168.)

4. Emile Chevalier, p. 28.

est difficile de comprendre. On est tenté de s'écrier : « Tant pis pour les économistes ! » — En tout cas l'on dit avec M. P. Strauss : « Cette appréciation, émanant d'un économiste distingué,... prouve que, si la loi des pauvres a été gravement déformée, le principe dont elle procède n'est aucunement responsable des applications, ou, si l'on veut, des déviations ultérieures [1]. » — Du reste notre économiste distingué ajoute : « En résumé, pendant cette période qui se clôt en 1760, le fonctionnement de la loi des pauvres ne fut pas trop défectueux ; on peut même dire qu'il fut heureux, si tant est que le succès, dans cette matière, doive s'attacher à la diminution ou plutôt à la non augmentation de la dépense.... Ce qui vaut mieux, comme appréciation, c'est que la situation des classes ouvrières n'aurait pas été trop malheureuse; les autorités les plus sérieuses sont unanimes pour reconnaître que le règne de Georges II offre, sous ce rapport, un tableau beaucoup plus favorable tout à la fois que la période antérieure et que la suivante. D'après les auteurs du siècle passé, il y avait même, vers 1750, moins de paupérisme en Angleterre que dans les autres pays [2]. »

II

Entre Henri VIII et Elisabeth, les deux Tudors, le premier catholique, la seconde anglicane, il y a eu Edouard VI, avec a Lasco et Bucer. Et l'on reconnaîtra sans doute qu'en fait de protestantisme et de calvinisme a Lasco et Bucer ont une autre compétence et une autre autorité que Henri VIII et même Elisabeth. Or de la « sécularisation » de la charité, il n'y a pas trace, ni dans a Lasco, ni dans Bucer. — Ce n'est pas tout, la loi d'Elisabeth, précédée par a Lasco et Bucer, ces représentants authentiques du calvinisme, est suivie par un autre représentant non moins authentique du calvinisme, au début du dix-neuvième siècle, Thomas Chalmers (1780-1847), celui que l'on a appelé « la plus importante personnalité de l'Eglise écossaise depuis la Réformation. » Or, Thomas Chalmers, homme de science, autant qu'homme d'Eglise, et surtout homme de foi, mathématicien, économiste et théologien, était né dans une de ces familles « où le calvinisme strict et presbytérien avait poussé les plus profondes racines. » Nourri de la Bible et de Calvin, il fut l'adversaire le plus déterminé, le plus

1. P. Strauss, p. 19.

2. Chevalier, p. 32. — Alors les choses changèrent. Mais pourquoi ? M. Chevalier parle « d'une administration plus relâchée, d'un ralentissement dans le zèle des autorités, et aussi *d'une conception nouvelle du caractère de l'assistance.* » (*Ibid.*, p. 33.) L'ancienne assistance, celle d'Elisabeth, n'est donc plus responsable. — C'est ce que nous a déjà dit le circonspect auteur catholique de Gérando : « Ce ne sont donc point précisément les lois elles-mêmes, ce n'est pas du moins le célèbre statut d'Elisabeth, *ce n'est pas surtout le principe de cette législation*, qu'il faudrait accuser des maux dont gémissait l'Angleterre; ce serait seulement la mauvaise application que ces lois ont reçue. » (Cité par P. Strauss p. 25.) — Même des auteurs contemporains ont estimé que c'est grâce à la loi des pauvres que l'Angleterre, après avoir subi, avant le dix-septième siècle, des émeutes d'origine économique, est devenue plus tard une communauté paisible, respectueuse de la légalité, ennemie des révolutions violentes. » — Si bien que l'Angleterre « avec une expérience trois fois séculaire, se retourne contre les appels d'un individualisme non moins imprévoyant que cruel », et affirme le rôle de la charité légale et de l'assistance publique. (P. Strauss, p. 26, 27.)

ardent, le plus inlassable de la charité légale telle qu'elle était organisée, de son temps, en Angleterre.

Il est vrai que Chalmers ne semble pas distinguer entre les diverses phases de la législation anglaise. Il note les premières lois cruelles contre les mendiants, passe à la loi d'Elisabeth, et dit qu'il faut en voir les résultats après deux siècles[1]. — Il s'agit donc uniquement pour lui du paupérisme au dix-neuvième siècle : et toutes les observations historiques et critiques que nous avons présentées au sujet des phases de la législation antérieure, restent en dehors des préoccupations de notre économiste chrétien. Il ne s'agit que du résultat final, moins de la loi d'Elisabeth que de la loi très différente de Georges III.

Dans cette législation, Chalmers combat le principe de l'assistance légale, obligatoire : c'est la cause de tout le mal, d'un mal terrible. Car cette obligation va contre les lois fondamentales de la nature humaine : loi de prudence, d'économie, d'industrie personnelles ; loi d'affection entre les parents et les enfants ; loi de solidarité intime entre voisins et prochains, portés à se secourir mutuellement.... Rien d'étonnant si la nature bouleversée se venge[2].

« Les lois des pauvres en Angleterre sont un effort maladroit de la part du pouvoir législatif pour faire ce que la Nature aurait mieux fait, si on l'avait laissée à son libre développement[3]. » — Chalmers insiste beaucoup. Il déclare ne pas tenir « une bonne économie chrétienne pour indispensable à la suppression du paupérisme. » Les lois de la nature suffiraient. Ces lois, le christianisme ne les a pas inventées ; il s'est borné à en développer le pouvoir. « Il est très vrai, dit-il, que la Nature laissée au développement de ses principes spontanés et innés, rendra de plus grands services à l'humanité que ne peut le faire la charité légale en Angleterre. Seulement il est vrai aussi que le christianisme favorise ce développement et augmente et renforce la force de la Nature[4]. »

Absolument fausse dans son principe, l'assistance légale est de plus absolument fausse dans son application. Elle ne peut vraiment se rendre compte des besoins véritables, des causes antécédentes, profondes de ces besoins; elle ne peut distinguer entre les demandes légitimes et les demandes illégitimes : « La police la plus avisée, qui ait jamais été imaginée par le despotisme le plus féroce, ne saurait y arriver[5]. » Et voilà pourquoi « la charité publique crée plus de pauvres qu'elle n'en supprime[6]. »

Or ce qui se passe en Angleterre ne se passe pas dans les paroisses écossaises, qui ont gardé leur « antique système paroissial », le « système spécifiquement

1. *Political Economy*, Vol. II, 1850, p. 300. — Dans l'étude *Comparison of Scotch and English Pauperism, 1818.* (*Œuvres*, XX.)

2. *The parochial System without a poor Rate*, 1848, p. 372 et ss., dans le *Mémoire* lu à l'Institut royal de France : *Distinction both in Principle and Effect* between a legal charity for the relief of Indigence and a legal charity for the relief of Disease. — (*Œuvres*, XXI.)

3. *Political Economy*, Vol. II, p. 315. — 4. *Christian and Economic Polity of a Nation.* Vol. I, 1848 (*Œuvres*, XIV), p. 411, 412, 413. — 5. *Ibid.*, p. 255. — 6. *Political Economy*, Vol. II, 1850, dans *Extension of the Church, and Extinction of Pauperism*, p. 256. (*Œuvres*, XX.)

écossais [1] » ; — « qui ne sont pas encore contaminées par les habitudes d'impositions forcées (*compulsory assessment*) ; qui ont conservé la « vertu spécifique résidant dans la méthode ancienne et non adultérée de notre « soin des pauvres » écossais. » Ce système écossais, antique et original, a précisément les deux caractères opposés aux deux caractères du système anglais. Au lieu de la taxe obligatoire, les dons libres ; et au lieu de la distribution administrative, la distribution paroissiale. Chalmers décrit le système écossais, et nous le reconnaissons vite : c'est le diaconat : « Un conseil ecclésiastique (*ecclesiastical court*) est composé d'Anciens, lesquels sont des hommes d'un caractère respectable, mais pas toujours choisis dans les plus hautes classes, ni même dans les classes moyennes. Le pasteur préside ce Conseil. » Grâce à ce maniement et à cette distribution des fonds charitables, des relations s'établissent entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent, les relations de bonne connaissance qui existent entre personnes vivant à côté les unes des autres, se voyant fréquemment, sinon journellement. — Quant au fonds charitable, il provient *surtout* des collectes hebdomadaires, faites chaque dimanche, ou de dons volontaires apportés par ceux qui assistent au service divin [2].

Il faut donc partout séparer les sommes fournies par les contributions légales (en attendant qu'elles soient supprimées) et les sommes fournies par les dons volontaires. — De plus, il faut partout diviser les populations des villes en sections et constituer des paroisses distinctes, autonomes. — Chalmers fournit de nombreux exemples ; il cite en particulier les expériences qu'il a faites dans sa paroisse de Saint-John à Glasgow, et il repousse le « soin des pauvres » obligatoire (*propulsory*), pour soutenir le soin des pauvres bénévole (*gratuitous*). — « Notre but est, si possible, de supprimer le premier et de démontrer la suffisance du second pour toutes les demandes justes et légitimes des pauvres [3]. »

Mais avons-nous bien résumé la pensée entière de Chalmers ? Et devons-nous penser (comme se l'imaginent les rares auteurs qui n'ignorent pas absolument l'existence de Chalmers), devons-nous penser qu'il est opposé à toute intervention de l'Etat dans toutes les parties de l'assistance charitable ? Non. Et voici précisément ce qui est extrêmement important. Chalmers divise le domaine de la charité en deux parties distinctes, soumises à des règles différentes et même opposées : il y a l'*indigence* et il y a l'*infirmité*. Pourquoi ces deux sortes de misère peuvent et doivent-elles être combattues par des procédés non seulement différents, mais contraires ? Il est facile de le comprendre. Des secours visiblement préparés pour l'indigence augmentent le nombre des indigents ; des secours visiblement préparés pour les infirmités n'augmentent pas le nombre des infirmes. En effet, quoique l'indigence ne soit pas, en soi, agréable, l'indolence, la dissipation, qui y conduisent, sont comme un chemin agréable, attrayant, et des millions d'hommes sont prêts à s'y précipiter, dès que l'indigence est pour eux débar-

1. *Ibid.*, p. 263. — 2. *Ibid.*, p. 264.

3. *Christian and Economic Polity of a Nation*, vol. III, 1848, p. 158, — dans l'étude : *Explanatory of the Measures* which have been successfully pursued in S. John's Parish, Glasgow, for the Extinction of its compulsory Pauperism, 1822. (*Œuvres*, XVI.)

rassée de ses conséquences terribles, grâce à la protection et aux promesses de la loi. Tandis qu'on peut multiplier les fonds pour les hôpitaux, personne ne fera de soi volontairement un malade. Personne ne se cassera une jambe pour avoir le plaisir d'être opéré dans une clinique ; ne se crèvera les yeux pour être admis dans un hospice d'aveugles, etc. On peut donc pourvoir à l'entrée libre dans les asiles pour infirmes, cela supprimera bien des misères humaines et ne créera pas d'infirmités nouvelles.

Or, fait bien curieux : nombreux sont les générosités, dotations, legs pour les indigents ; tandis qu'ils sont très rares pour les infirmes. Une statistique mentionne 11 donations pour infirmes, contre 712 pour indigents ! — Concluons : « Il faut décourager la charité publique envers les indigents, et il faut encourager la charité publique envers les infirmes [1]. »

Ajoutons que, du reste, Chalmers, ce représentant du calvinisme, a été un des plus remarquables représentants de ce qu'on appelle aujourd'hui le *christianisme social* [2]. Il est pour l'Etat chrétien, pour le royaume de Dieu, pour le royaume du prince devenant le royaume de Dieu, et il donne ainsi étroitement la main à Bucer et à Calvin. Son regard chrétien est tourné du côté de la vie, de la vie sociale. Il écrit sur les rapports entre la Révélation et l'astronomie moderne (1817), et il écrit sur les rapports entre le Christianisme et les affaires commu-

1. *Christian and Economic Polity of a Nation*, vol. III, 1848, p. 158. Explanatory, etc.

2. Ce chapitre était non seulement écrit, mais déjà imprimé, quand j'ai pu lire l'étude extrêmement intéressante du professeur K. Holl sur Thomas Chalmers et les commencements du mouvement social-ecclésiastique (*Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung*, 1913). Je suis obligé de me borner à quelques citations en notes. Du moins les conclusions concordantes de nos études, indépendantes l'une de l'autre, auront-elles plus de force probante.

Voici comment Holl apprécie l'importance de Chalmers, de ses idées et de son œuvre : « L'Ecossais Thomas Chalmers est celui qui, avant tous, a compris les signes des temps et en a apprécié l'importance pour l'Eglise. » (Holl, p. 3.) — « L'œuvre sociale créée par lui dépasse de beaucoup en clarté de conception, en énergie de réalisation tout ce que les époques suivantes ont vu en fait d'essais analogues. » (*Ibid.*, p. 3.) — « Que les idées de Chalmers soient saines et même indispensables pour l'Eglise évangélique, c'est ce que démontre leur réapparition. Car l'idéal de la communauté de Sulze, d'un côté, et l'activité sociale de l'Armée du Salut, de l'autre, sont en réalité des efforts pour atteindre les buts que Chalmers a proposés à l'Eglise évangélique. » (*Ibid.*, p. 52.)

« Chalmers n'a pas eu le sentiment qu'il était un novateur ; il a eu le sentiment qu'il était le défenseur d'une tradition. Il veut partout montrer que l'ancienne organisation du presbytérianisme suffit complètement pour résoudre les questions compliquées des temps modernes, pourvu qu'un peu de l'ancien esprit l'anime. Il est certain qu'il a été non pas un novateur, mais un continuateur, au génie créateur, et il a raison de penser que le meilleur de son œuvre, les formes sur lesquelles il s'appuie, les efforts moraux avec lesquels il opère sont un héritage de Calvin. Précisément on voit clairement chez lui que les pensées sociales du calvinisme ne vont pas dans une seule direction, mais tendent à établir l'équilibre entre des forces diverses. (Holl, p. 27.) — Domination de soi-même, accomplissement du devoir, réflexion, respect de soi-même sont les traits qu'il souligne d'abord (dans son explication de ce qui est chrétien). On voit jusqu'à quel point la conception de la vie selon Calvin est entrée dans sa chair et dans son sang. » (Holl, p. 29.)

Son œuvre fut détruite. Mais il avait prouvé deux choses : qu'elle était possible et qu'elle était possible sans lui, puisqu'elle avait duré pendant quatorze ans sous son successeur. A l'influence directe succéda l'influence indirecte ; influence sur Carlyle : « Sans Chalmers le réformateur social Carlyle serait incompréhensible » (Holl, p. 36) ; influence sur Th. Arnold, voici ce que dit Holl : « La *broad church* prit

nales ; et on a pu dire qu'il était le représentant classique de l'union des Eglises et de l'Etat, comme Vinet a été le représentant classique de la séparation des Eglises et de l'Etat. — Seulement, en strict calviniste, s'il veut un Etat chrétien et une Eglise chrétienne, il ne veut pas de césaropapie. Le souverain de l'Eglise, comme de l'Etat, c'est le Christ, et il l'est plus encore de l'Eglise que de l'Etat, de telle sorte que l'autonomie de l'Eglise est intangible. Aussi, très logiquement, par conviction calviniste authentique, le représentant de l'Union entre l'Eglise et l'Etat chrétien sera le représentant de la Séparation entre l'Eglise et un Etat qui voudrait opprimer l'Eglise. Le cas s'étant produit à propos du droit de patronat, Th. Chalmers se mit à la tête de la *Disruption*, et il fut le grand, l'éloquent, l'infatigable et admirable fondateur de l'Eglise libre d'Ecosse[1] (1843). Puis revenant aux pauvres, aux déshérités, il fonda pour eux une Mission intérieure, et on le trouva, le 31 mai 1847, paisiblement endormi de son dernier sommeil, sur son lit. Il avait répété, les jours avant, les mots : « Plus c'est simple et enfantin, mieux cela vaut, » — qui font penser à ceux de Vinet, sentant venir la mort : « Demandez pour moi toutes les grâces, même les plus élémentaires. »

Et nous pouvons conclure. Toute l'histoire du « soin des pauvres » dans la Grande-Bretagne, spécialement représentée par la loi d'Elisabeth, est comme encadrée entre l'établissement du diaconat calviniste par a Lasco et Bucer et la revendication du diaconat calviniste par Th. Chalmers.

La loi d'Elisabeth n'est pas opposée, dans tous ses principes, — surtout si on les distingue de leur fausse application, — aux vrais principes du diaconat calviniste. Et en particulier l'effort pour relever le pauvre par le travail, — l'oisiveté, la mendicité étant considérées comme des vices et des délits, — est foncièrement protestant.

Reste l'intervention de l'Etat, qui n'est pas du tout une invention protestante, qui a été la conséquence historique de la banqueroute de l'Eglise, et des besoins de la société civile. Ici il faut distinguer. Il y a une intervention de l'Etat qui réduit la charité à une charité légale. Chalmers, au nom du calvinisme, proteste contre cette intervention plus vivement qu'aucun catholique. — Mais à côté de cette intervention de l'Etat déplorable, n'y a-t-il pas une intervention de l'Etat utile et désirable ? Voilà comment se pose la question. Et c'est précisément l'honneur et la force pour le protestantisme d'avoir su distinguer et d'avoir posé le problème en ces vrais termes : comment combiner la charité légale et la charité

l'avance. Dans ses cercles, c'est Thomas Arnold qui trahit le plus clairement l'influence de Chalmers. » (Holl, p. 38.) — « Il est vrai que Arnold veut conserver l'épiscopat : mais il insiste sur la collaboration des laïques et demande l'introduction d'un Synode général. » (*Ibid.*, p. 39.) — « Mais ce qui est le plus significatif, c'est que maintenant Arnold demande avec netteté une charge spéciale pour que l'Eglise puisse travailler dans ce domaine, avec efficacité. A l'exemple de Chalmers, il demande la rénovation, il faut plutôt dire ici la transformation du diaconat. » (*Ibid.*, p. 40.) — « Il veut infuser à l'Eglise anglicane du sang réformé. » (*Ibid.*, p. 40.)

1. Toutefois c'est lui qui fit ajouter aux mots : *Eglise libre*, le mot *d'Ecosse*, pour bien montrer que cette église restait une église du peuple, une église nationale. Holl, p. 7, n. 1.

ecclésiastique ? C'est précisément à l'examen de cette question, — la vraie, — que nous conduit la fin de notre histoire du diaconat calviniste.

III

On peut dire, malgré tout ce que nous avons raconté, que le « soin des pauvres » en Angleterre ne forme qu'une parenthèse (fort instructive) dans l'histoire du diaconat calviniste. A Lasco n'était pas Anglais, et la communauté dans laquelle il institua le diaconat non plus. — C'est dans trois autres pays que les idées calvinistes furent adoptées, pratiquées et développées pendant des siècles jusqu'à aujourd'hui. Ces trois pays sont la France, la Hollande et l'Allemagne rhénane.

Pour la France, les premiers efforts et essais, sur lesquels nous possédons des documents, datent de 1557. A ce moment nous trouvons les « Articles politiques [c'est-à-dire touchant le gouvernement, la police de l'Eglise] pour l'Eglise réformée selon le S. Evangile, faict à Poictiers. » — Cette assemblée de Poitiers n'était pas le premier Synode national, mais elle le prépara : de là son importance.

Trois charges ecclésiastiques sont énumérées dans cet ordre : des ministres, des diacres, des Anciens. Et voici ce qui concerne les *diacres :* « visiter les malades, et ceux qui seront prisonniers pour la parolle de Dieu ; regarder sur l'indigence des povres, catéchiser ceux qui seront nommez pour estre introduits en l'assemblée, et s'enquérir diligemment de leur vie et conversation[1]. » — Ainsi outre le soin des pauvres, ces diacres ont de véritables fonctions d'évangélistes et ne se distinguent pas encore très bien des Anciens. Il y a même un chapitre intitulé « charge commune[2]. »

Les décisions du premier Synode national, celui de Paris, en 1559, sont fort intéressantes ; elles nous donnent dans leur complexité originaire les sentiments de nos pères sur les diacres. Ce sont des représentants et des directeurs de l'Eglise ; ils siègent dans les Conseils et leurs fonctions comprennent le « soin » des âmes en même temps que des corps. Parfois ils semblent être des évangélistes. « Les Anciens et diacres, est-il dit, sont le sénat de l'Eglise, auquel doivent présider les ministres de la parole » (art. XXIV). Ils visitent les pauvres, les prisonniers, les malades et vont « par les maisons catéchiser. » Même quelques-uns, à certaines conditions, sont autorisés par le Consistoire à « catéchiser en public[3] » (art. XXV).

Un autre document fort curieux est une note de Pierre Viret[4], intitulée « La

1. Eug. Arnaud, *Documents protestants inédits du seizième siècle*, 1872, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 9. Au Synode tenu à Lyon le 25 novembre 1561, il est dit que les diacres seront « examinez de leur foy et doctrine, afin de savoir s'ils sont capables pour catéchiser. » *Ibid.*, p. 33. Dans « l'Assemblée de la noblesse et commun estat du pays de Dauphiné, teneue à Valence, le 27[me] jour de janvier 1563, à Noel, » il est dit que « la propre charge des diacres est d'estre procureurs des povres. » *Ibid.*, p. 50.

3. Aymon, *Synodes nationaux*, vol. I.

4. Très probablement, sinon sûrement. — Cette note doit être celle dont il est question dans « l'ordre du Synode de Languedoc convoqué à Nîmes le 1[er] février 1561 », et qui siégea du 2 au 11 février.

forme de dresser un Consistoire » de 1561 (en réalité 1562, d'après le nouveau style). — Viret, alors à Nîmes, donnait une immense impulsion au protestantisme du Midi, et exerçait sur l'organisation de la Réforme française en général une influence, dont il ne semble pas que l'on ait tenu assez compte jusqu'ici (ce point mériterait une étude spéciale).

Ce que la Note dit de l'office des diacres est une copie libre, un développement naturel des Ordonnances de 1541, 1561 de Genève. Voici l'essentiel : — La charge de diacre consiste dans la réception, distribution et administration des biens « dédiez aux povres et autres destituez », et « à l'usage de l'Eglise, comme à la nourriture des ministres et autres affaires ordinaires ou survenants. » — Ils commencent par faire « enregistrer tous ceux de l'Eglise qui auront moyen de contribuer aux nécessitez et charge d'icelle, et requerront *chacun en particulier de ce qu'ils voudront contribuer par mois.* » (Notons les origines de la contribution mensuelle, usage que l'on cherche de nos jours à restaurer.) Les sommes sont encaissées par des collecteurs. — Les diacres « examinent les povres de leur foy... S'ils ne sont instruits qu'à demy, et cependant pressez de grande povreté, » on les assiste, mais « pas si largement, que s'ils estoyent bien instruits, — et on les assigne à trois ou quatre mois. — On assiste aussi les « ignorants de tout, » [complètement] si « la présente nécessité esmeut. » — Les « enfants des povres doivent estre mis en apprentissage. » Les filles doivent être « colloquées en service aux maisons des fidèles, afin qu'elles soyent instruites à bien conduire un mesnage et en la crainte du Seigneur. » — Surtout que « l'oisiveté ne soit introduite en l'Eglise. » — « Que nul de leurs povres... n'aillent mendier par la ville sur peine de les priver de toute assistance. » — Il faut avoir « quelque homme de bien qui sache à tout le moins bien lire et escrire pour instruire les enfans des povres, et quelque honneste femme pour apprendre les filles des dits povres d'apprendre la cousture et autres choses nécessaires. » — « Quant aux malades qui ne peuvent assister à la distribution, ils seront visitez par les diacres. » — « Qu'ils ayent médecins et cyrurgiens à gages, si les facultez de l'Eglise le permettent, afin que les maladies ne soyent trop longues, et qu'ils soyent plus soigneusement sollicitez, et si la maladie requiest conseil d'autres médecins, qu'ils soyent appelez pour en faire seure résolution, ce qui reviendra au soulagement de la bourse. Item qu'il y ait un apothicaire qui fournisse tous, et qui sera ordonné par le médecin [1]. »

Voilà bien dès l'origine ce que nous appellerons le diaconat intégral [2].

Mais enfin c'est à Paris, quelques semaines avant, 10 décembre 1561, que le diaconat français avait été organisé officiellement, si l'on ose se servir de cette expression : « *Police et ordre* gardez en la distribution des deniers ausmosnez aux

1. Arnaud, *Ibid.*, p. 75, 77.

2. Ce qui se passe au Synode provincial de Basse-Guyenne, en 1560, nous montre que les diacres font déjà partie intégrante de la direction de l'Eglise. Parmi les membres du Synode, à côté des pasteurs et des Anciens, sont nommés les diacres. (Bourgeon, *La Réforme à Nérac*, p. 83.)

pauvres[1]. « Il sera dressé un Bureau pour lequel seront éleuz *huict notables* bourgeois et habitans de la ville de Paris, avec lesquels assisteront, tant à la distribution des deniers que autres affaires, *quatre surveillans* prins du corps du Consistoire, qui de mois en mois seront changez, tant pour leur soulagement, que pour éviter calomnie. Et avec eux, et lesdits Bourgeois seront encores les *Diacres* de l'Eglise, en tel nombre que l'opportunité le requerra. » (§ I.)

L'élection de ce *bureau* a lieu comme l'élection des pasteurs, des Anciens : choix par le Consistoire, approbation ou veto du peuple : « Pour recueillir les ausmones on fait faire « douze boittes », fermant à clef ; au couvercle, se trouve « un petit pertuis en fente, » pour faire passer les deniers. Les diacres « tiendront et porteront les boittes à la fin de chacune prédication. » Les clefs des boîtes sont « ès mains de l'un des dits Bourgeois. » Les diacres apportent les boîtes le jour où le Bureau se réunit, c'est-à-dire chaque dimanche, à I heure de l'après-midi (ou à tel jour et heure fixés entre les membres du Bureau) au logis de l'un des bourgeois, à tour de rôle. (§ III, IV, V.)

Toutes les précautions les plus minutieuses sont prises pour que les comptes soient exactement tenus et que toute irrégularité soit impossible. Le bureau décide; les surveillants distribuent; les diacres et même les bourgeois vérifient. « Et à celle fin que tout soit encores plus eslongné de tout soupçon mauvais, et que personne ne puisse doubter que l'argent qui sera baillé aux surveillans pour estre distribué aux pauvres, ne soit fidellement rendu, non seulement les diacres seront tenus par chacune semaine de faire visite par les maisons des nécessiteux, mais aussi les dits Bourgeois seront exhortez de le faire quand il leur sera possible[2]. »

IV

Les Eglises des Pays-Bas avaient été d'abord réchauffées et épurées par le feu de la persécution, comme les Eglises réformées de France. Mais elles ont eu sur celles-ci l'avantage de pouvoir ensuite s'organiser plus librement, et cette liberté a permis à leurs principes de mieux manifester leur influence sur la nation entière. Le type hollandais est donc tout particulièrement normatif. Nous allons résumer Uhlhorn.

« C'est en Hollande, dit-il, que la charité de l'Eglise réformée à cette époque a produit ses plus beaux fruits. » — Toutefois, comme notre historien est luthérien, — trop historien pour méconnaître un fait, et trop luthérien pour ne pas être sensible à ce qui lui paraît être une infériorité de l'Eglise luthérienne, — il trouve à la supériorité de l'Eglise réformée une cause tout à fait inattendue :

1. « Police et ordre gardez en la distribution des deniers aumosnez aux pauvres de l'Eglise réformée en la ville de Paris ; accordez au Consistoire estably en la dite ville, par les ministres, diacres, et députez de l'Eglise ; publiez et prononcez en pleines assemblées des fidelles, le dixième jour de Décembre M.D.LXI. au lieu de Popincourt, et l'onzieme consécutif, au lieu, nommé le Patriarche, faulxbourgs Saint-Marcel. » Ce document a été publié par le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1re année 1852), p. 254 et ss. Voir, pour les détails historiques sur Popincourt et le Patriarche, *Jean Calvin*, I, Paris protestant au XVIe siècle, pages 222 et ss. — 2. *Bulletin*, I, p. 256, 257, 258.

« Sans aucun doute, continue-t-il, l'Eglise luthérienne a conservé la pensée fondamentale de l'évangile, la prédication de la libre grâce de Dieu, plus pure à plusieurs points de vue que l'Eglise réformée [1]. » L'Eglise réformée a conservé du moyen-âge plus d'éléments légalistes. Et alors ? C'est précisément parce que la doctrine luthérienne a été plus pure, trop pure, qu'elle a produit de moins bons effets [2]. Car, dit Uhlhorn en tout autant de termes : « Comme le métal pur est souvent plus mou que le métal où il y a un alliage, de même la piété luthérienne a facilement quelque chose d'effacé et d'oblitéré (*verschwommenes und verwachsenes*). » Ainsi même le si respectable, si impartial Uhlhorn préfère attribuer la supériorité réformée à certains défauts catholiques plutôt qu'à une plus juste conception de l'Evangile [3].

En tout cas, on voit quelle est la valeur exceptionnelle des jugements de Uhlhorn favorables au calvinisme. « Dans l'Eglise réformée des Pays-Bas nous trouvons des hommes d'acier et de fer, qui, grandis dans les combats pour la liberté de leur patrie et de leur foi, prennent très au sérieux la confirmation de leur foi dans la vie, qui, unis par leur amour pour leur foi chèrement conquise, par leurs mœurs et leur discipline fortes, vivent, dans leurs communautés, une vie comme on la chercherait en vain dans l'Eglise luthérienne de la même époque [4]. » — En même temps la situation sociale leur fournissait des moyens matériels dont ne disposaient pas les « pauvres luthériens [5]. » Alors, dans toutes les communautés, nous trouvons un diaconat bien organisé, qui a pour but, non pas, en leur faisant des aumônes, d'habituer les pauvres de la communauté à la mendicité, mais de les rendre, si possible, grâce à une influence personnelle sévère et continuelle, de nouveau capables de travail. Le diaconat de l'Eglise réformée néerlandaise d'Amsterdam date définitivement de 1578. En 1579, il dispose de 1663 gulden ; à la fin du seizième siècle il en a 34 000 ; en 1625, il en a 137 471 et au milieu du dix-septième siècle il en a 300 000.

Dans les grandes villes les diaconats possèdent des établissements fondés soit par eux seuls, soit par eux en commun avec la ville. C'est ici une des richesses de la Hollande : orphelinats, hospices pour vieillards, hôpitaux, hospices d'aliénés et aussi maisons de travail. La grande maison de correction pour hommes, d'Amsterdam, date déjà de 1595, et en 1596 on ouvre à côté, pour les femmes, un *Spinnhaus*, c'est-à-dire une maison où on les fait filer [6]. Sans compter la *Verbeter Huis* (maison d'amélioration). « Là, dit Uhlhorn, nous avons ce qui manquait

1. Il y a lieu d'être étonné, stupéfait d'une pareille affirmation. Calvin a tout ramené à la pure grâce de Dieu. Sa prédication a été la prédication exclusive de la grâce de Dieu, à laquelle il a tout immolé, mérite, libre-arbitre. — Personne n'a été plus loin que lui, personne n'a exagéré comme lui.

2. Cette étrange idée a été reprise lors du Jubilé de Calvin par un très savant professeur, et appliquée aux conceptions de Luther et de Calvin sur l'Eglise et l'Etat. « Les idées de Luther sur l'Etat et l'Eglise étaient plus justes et plus modérées que celles de Calvin, mais celles de Calvin étaient plus efficaces pour l'époque. » — « Les idées de Calvin, c'était l'or, — avec un fort alliage, — les idées de Luther, c'était l'or pur. Mais les idées de Calvin furent lancées dans le commerce, celles de Luther restèrent dans les coffres. » *Studien und Kritiken*, 1910, p. 158.

3. Uhlhorn III, p. 158. — 4. *Ibid.*, p. 158. — 5. *Ibid.*, p. 159. — 6. *Ibid.*, p. 159.

au soin des pauvres en Allemagne, des institutions destinées à forcer les mendiants paresseux à apprendre à travailler [1]. »

Dans la direction et le service des établissements de charité, on emploie des femmes. A côté des diacres, il y a des diaconesses, et à côté des régents il y a des *régentesses*. — Quand on visite les musées de Hollande, et tout particulièrement celui d'Amsterdam, au milieu de tous les tableaux de corporations, dont le type admirable est la *Ronde de nuit* de Rembrandt, on trouve des toiles représentant des groupes de bourgeois, de bourgeoises, à la figure digne, devant des tables, ayant en main quelquefois des livres, quelquefois des bourses. Et le catalogue dit : Régents, *Régentesses* ; et l'on passe en général sans se douter de rien. Cependant c'est ici un des produits les plus caractéristiques de la piété calviniste. Ces *Régentesses* sont des femmes dirigeant plus ou moins les œuvres de la diaconie. On pourrait parcourir tous les catalogues de tous les musées de peinture du monde : nulle part ailleurs on ne trouverait des *Régentesses*.

Tout cela explique que, en 1686, un pasteur allemand et luthérien, visitant la Hollande, s'excusa de louer tellement, lui luthérien, la piété calviniste, mais la loua, et en quels termes ! Il vaut la peine de les citer textuellement : « Si l'homme pouvait mériter le ciel par ses bonnes œuvres, le Très Haut ne pourrait pas être chez les Hollandais le Dieu de la grâce. Moi-même je me suis imaginé, ici, que je parcourais les rues de l'ancienne Jérusalem, où l'on ne pouvait voir aucun mendiant. Ici les parents morts des pauvres orphelins vivent encore ; les veuves, misérables par la mort de leur mari, font un gain, et les vieillards impuissants ne manquent pas de forces, parce que les forts sont à leur service. Ces œuvres de la charité, Dieu ne peut pas ne pas les récompenser, et mon opinion est que l'état florissant de la république est dû à cette cause. Car si l'on juge cette république d'après les règles des hommes d'Etat avisés, on doit s'étonner qu'un pareil gouvernement puisse subsister depuis plus de cent ans [2]. » — Et, vraiment, il est bien heureux que Uhlhorn ait eu des préjugés contre le calvinisme, comme il est bien heureux que Benthem ait eu des préjugés contre le gouvernement hollandais. Grâce à ces préjugés, rien ne manque à la valeur, à l'importance de leur admiration.

1. Uhlhorn III, p. 160.

2. Henrich Ludolff, *Benthems Holländischer Kirch- und Schulen-Staat*, 1698, p. 12. — A ce beau tableau il y a une sorte d'ombre, que l'impartialité nous oblige à signaler. A propos de la fondation de l'hospice des fous, en 1596, de l'agrandissement de l'hospice des vieillards, en 1601, le gouvernement permit une loterie, modeste, mais enfin une loterie, où l'on gagna un gros lot de 1000 francs. C'était encore trop. — Il est vrai que les critiques catholiques feront bien de ne triompher que très modestement. Car la loterie était un mal, mais un mal... romain. Ecoutons l'historien Moreau-Christophe : « La loterie à Rome est une œuvre de bienfaisance. La loterie, après avoir été supprimée par Benoit XIII, fut de nouveau autorisée par Benoit XIV. Il ordonna qu'à chaque tirage cinq jeunes filles prélèveraient leur dot sur le gain des cinq numéros sortants. [La législation sur le pari mutuel, en France, n'a rien innové : c'est une vieille habitude des pays catholiques.] Cela s'est constamment pratiqué depuis lors, de sorte que tous les mois le public voit accolé à chaque numéro le nom de la Romaine, à laquelle le hasard procure les chances d'un mari, et que celle-ci ne porte à l'autel ni un nom commun, ni un nom propre, mais un nom de nombre. C'est mademoiselle 36 ou mademoiselle 88. » (Moreau-Christophe, *Du problème de la misère*, 1851, III, p. 18-20.)

Naturellement, en Hollande comme ailleurs, la piété a cessé d'être ce qu'elle était au seizième siècle. Bien des transformations ont été opérées ; voici cependant comment Moreau-Christophe s'exprime, encore en 1851, dans son ouvrage résultat de tant de voyages et de tant de travaux :

« Il existe en Hollande deux grandes vertus sociales, deux grandes vertus chrétiennes, — la bienfaisance et la tolérance religieuses, — lesquelles s'y donnent la main en sœurs, pour que la charité n'y laisse aucun orphelin sans famille, aucune misère sans soulagement, aucune douleur sans consolation, aucun abandonné sans asile.

» Dans chaque ville, en effet, et même dans chaque bourg un peu important, on voit, non loin du temple protestant, ou de l'église catholique, ou de la synagogue juive, qui souvent se trouvent réunis dans le même voisinage, une école d'enfants, un hôpital de malades, un hospice de vieillards, un refuge pour les aveugles ou pour les sourds-muets, des ateliers de travail, une caisse de secours mutuels, une caisse de pensions, une caisse d'épargne, un mont-de-piété, un bureau de charité, etc., et, dans quelques provinces, une ou plusieurs colonies agricoles.

» C'est ainsi que la Hollande a combiné, avec les moyens de soulager l'indigence, ceux qui la préviennent dans son principe et ceux qui l'arrêtent dans ses causes. » Et Moreau-Christophe ajoute : « Toutes les institutions bienfaisantes de la Hollande sont nées de la charité privée ; la charité légale n'intervient dans leur fondation ou dans leurs dépenses qu'à titre de protectrice ou d'auxiliaire [1]. »

Il y a vraiment un singulier intérêt à voir ainsi le diaconat calviniste provoquer une admiration égale chez le luthérien du dix-septième siècle, chez le luthérien du dix-neuvième et chez l'économiste parisien du dix-neuvième, celui que l'on a appelé le Joseph de Maistre du système pénitentiaire. — On voit aussi ce qu'il faut penser de l'affirmation des polémistes romains : le symbole de la charité protestante, c'est la taxe légale obligatoire.

V

Nous savons, d'après un de nos chapitres précédents, que des calvinistes fuyant la persécution de Marie-la-Sanglante en Angleterre, et des calvinistes fuyant la persécution du duc d'Albe dans les Pays-Bas, vinrent chercher un refuge sur les bords du Rhin et y établirent [2] des Eglises admirables par leur foi et leur organisation. Nous savons aussi que Calvin exerça une puissante influence personnelle sur les Eglises de Cologne, de Trèves, de Wesel, d'Aix-la-Chapelle. Et nous nous bornons à rappeler le dicton papistique : « Genève, Wesel et la Rochelle sont du diable les trois enfers. »

1. L.-M. Moreau-Christophe, 1851, III, p. 240, 241.

2. « Immédiatement par les anciens membres de la communauté de Londres, médiatement par les fidèles qui fuyaient les horreurs de la persécution du duc d'Albe dans les Pays-Bas, et qui, en partie, s'étaient déjà servis de la *Forma ac ratio* de Lasky, traduite en hollandais par Micromius. » Il faut aussi noter l'étroite union entre les communautés du Bas-Rhin et celles du Palatinat. Ed. Simons, *Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Nieder-Rhein*, 1894, p. 6, 7.

1. Ici le diaconat calviniste arrive à son plus magnifique développement.

D'après les règlements de Cologne et de Wesel, il est caractérisé, nous disent les historiens spéciaux, par la manière tout à fait individuelle dont il procède soit pour recueillir les renseignements, soit pour apporter les secours. — Chaque cas est pris, étudié à part, chaque pauvre est considéré *personnellement* : on lui témoigne une sympathie *personnelle*, et on cherche à l'aider selon sa situation particulière. Mainte décision témoigne d'une attention délicate, qui, pour cette époque rude et pour ces hommes rudes comme l'étaient les Néerlandais, est deux fois remarquable [1]. — Et comme le pauvre est non pas une chose, mais une *personne*, comme on le traite en *personne*, on veut non seulement l'aider une ou plusieurs fois dans ses nécessités, mais on s'efforce de l'éduquer, d'éduquer son âme. Voilà pourquoi la mendicité est tout d'abord combattue. Celui qui est valide doit travailler et on lui en fournit les moyens autant que possible [2].

Le caractère éducatif de cette charité se manifeste aussi vis-à-vis des enfants. On les met en apprentissage ; on les surveille ; on paie l'écolage [3].

Le rôle des diacres est si important qu'il attire l'attention des ennemis et c'est un de leurs sujets d'accusation contre l'Eglise persécutée. Les calvinistes de Cologne, disent-ils, ont divisé la ville en quartiers et nomment chaque année des *seniores* et des *diacones* [4].

Sardemann nous peint un beau et touchant tableau de ce diaconat de Wesel [5], la Genève rhénane, occupé à soigner les « pauvres membres du Seigneur, » en 1581 et 1614, à l'époque de son plein développement.

L'organisation est très complète. Les diacres sont chargés de distribuer les secours, de visiter les pauvres. Ils sont considérés comme « représentant, dans leur charge, les pasteurs, » c'est-à-dire qu'ils aident et suppléent les pasteurs dans la cure d'âme [6].

Tout ce que nous avons déjà vu, nous le rencontrons ici : prescriptions, recommandations et institutions, hospices, hôpital spécial pour les maladies contagieuses, orphelinat. Nous n'y revenons pas. Mais tout est complété. Il y a une diaconie des hôtelleries (un *Hausvater*, père de famille, et sa femme dirigent la maison sous la surveillance des Anciens et de quatre veuves), une diaconie des bateliers, une diaconie des étrangers, sans compter la diaconie des pauvres [7].

Le diaconat forme comme une « famille illuminée par l'amour du Sauveur. » Avant l'hiver, en octobre, diacres et diaconesses vont de maison en maison pour faire une revue des vêtements. A l'avance ils ont acheté des étoffes de toile, de laine. Ils ont mis de côté du bois, du charbon, de la tourbe ; ils ont envoyé du blé au moulin et chez les boulangers.

1. Ed. Simons, *Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege*, p. 73. — 2. *Ibid.*, p. 74. — 3. *Ibid.*, p. 75. — 4. *Ibid.*, p. 79. — 5. Modèle des diaconats du comté de Clèves.

6. Sardemann, *Zur Geschichte der christlichen Armenpflege in der evangelischen Kirche* (dans le *Monatschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens*), 1849, Juli-December, p. 75-83, et Ed. Simons, *Gemeindearmenpflege*, p. 113, 114 et n. 1.

7. Règlement de Emden, 1594. — Uhlhorn, III, p. 156.

On s'occupe de procurer du travail aux indigents. Les diacres parlent aux chefs des corporations ; on emploie aux travaux municipaux les ouvriers sans travail. — Si un pauvre ne sait pas bien son métier, on lui fournit des matériaux, et puis le diaconat achète son travail au prix habituel. — Mais si un pauvre ne veut pas travailler, il est privé de tout secours, et s'il a des enfants, une femme, ceux-ci ne sont aidés que secrètement, pour qu'aucune paresse ne soit entretenue.

Ce qui n'est certes pas le moins caractéristique, c'est l'activité des diaconesses. Nous aurons à revenir sur ce sujet ; mais nous notons le fait. Autre part, dans certains cas, on choisit des femmes pour soigner des malades ; ici, il y a une charge, comme celle des diacres [1].

Enfin les deux pouvoirs, le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, travaillent ensemble et d'accord, comme le remarque Uhlhorn. « Tout d'abord, ici, le soin des pauvres est réellement une fonction de l'Eglise [2]. » Et cependant Sardemann a le droit d'écrire : « Les deux constitutions de 1581 et de 1614 ne sont issues exclusivement ni de la communauté civile, ni de l'Eglise, mais de la communauté à la fois civile et ecclésiastique, et en cette qualité [3]. » Car l'évangile a une portée temporelle aussi bien que spirituelle. Le magistrat de 1614 dit que, « se souvenant de la Parole de Dieu, » il se sent obligé à veiller à ce que « la Parole de Dieu, qui seule peut sauver, soit prêchée purement et fidèlement, mais aussi à ce que les pauvres soient soignés et entretenus [4]. » Et Sardemann ajoute : « Ces règlements relatifs aux pauvres sont le fruit d'une époque de foi forte. Ils portent partout l'empreinte de leur origine. Cette pénétration des conditions sociales par l'esprit de l'évangile, pour l'édification du règne de Dieu, cette unité, là où il s'agit de triompher ensemble de la misère commune, ne peut se trouver que là où l'évangile est devenu une vie, une réalité chez ceux qui le confessent [5]. »

Ainsi le diaconat rhénan réunit tous les traits de tous les diaconats calvinistes, exprime et indique une orientation générale dont nous allons parler tout à l'heure [6].

2. Une des grandes preuves de l'originalité et de la force de la conception ecclésiastique de Calvin en général, et de l'originalité et de la force de sa conception du diaconat en particulier, c'est ce que l'histoire et les historiens nous

1. « Sur deux points, il y a ici un développement. — D'un côté on s'approprie pour les communautés importantes, la distinction calviniste entre les diacres qui s'occupent du « soin des pauvres » et ceux qui soignent les malades ; d'un autre côté, au moins dans un certain nombre de communautés, à côté des diacres il y a des diaconesses. » Uhlhorn, III, p. 152. — 2. *Ibid.*, p. 156. — 3. Sardemann, *Zur Geschichte*, p. 75.

4. Voici quelques jugements luthériens sur ce diaconat rhénan : « Ici il y avait vraiment un « soin des pauvres » par la communauté, complètement appliqué, et répondant à toutes les justes exigences. » Uhlhorn, III, p. 157. — Mais W. Caspari, dans son ouvrage *Die geschichtlichen Grundlagen des evangelischen Gemeindelebens*, 1894, et dans les pages où il traite de la charité ecclésiastique, trouve moyen de signaler l'intention qu'avait Bugenhagen d'employer des femmes pour soigner les malades, et ne trouve pas moyen de parler des diaconesses, qui pendant des années et des années ont, en fait, exercé leur ministère à Wesel. Ed. Simons, *Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege*, p. 113, n. 6. — 5. *Ibid.*, p. 76.

6. Sardemann, *Ibid.*, p. 83.

disent de l'influence de ce diaconat sur l'Eglise luthérienne[1]. — Les luthériens n'avaient pas l'organisation synodale, ils l'ont adoptée en partie[2]. Les luthériens n'avaient pas l'organisation diaconale ; ils l'ont adoptée en partie ; ils s'efforcent de plus en plus de l'adopter[3].

Je me borne à citer les deux auteurs luthériens les plus compétents, Uhlhorn et Achelis. Enumérant toute une série de constitutions luthériennes, qui, après 1835[4], se sont occupées du « soin des pauvres », Uhlhorn s'exprime ainsi : « Toutes ces décisions n'étaient pas quelque chose de complètement nouveau, même pour l'Eglise luthérienne ; car les organes des communautés luthériennes (pasteurs et jurats, caissiers, etc.) avaient aussi exercé leur activité en faveur des

1. Achelis, II, p. 295, explique pourquoi le type réformé poussait à l'organisation diaconale.

2. Ed. Simons, *Gemeindearmenpflege*, p. 3.

3. On peut dire qu'aujourd'hui l'effort et la lutte battent leur plein au sein de l'Allemagne protestante : c'est ce que dit avec puissance tout le « mouvement », qui dans des conférences régulières et dans une littérature de plus en plus abondante, réclame l'organisation de la paroisse ecclésiastique, de la communauté au sens calviniste, de la *Gemeinde*.

Nous avons signalé plus haut ce mouvement. Mais, tout spécialement, il s'agit de constituer un diaconat paroissial. Tout ce qui se dit et se fait a été indiqué récemment dans l'article du Wirkl. Geh. Oberconsistorialrat, Th. Hoppe, à Hildesheim, intitulé : *Die Bedeutung des Kirchenvorstandes für die Gemeindepflege, namentlich auf dem Lande.* (Neue kirchliche Zeitschrift, XXIV (1903), p. 701-723.) L'auteur parle de la « détresse ecclésiastique », de « l'éloignement de l'Eglise, tel qu'il n'a jamais existé à aucune époque » (p. 701). La faute en est en grande partie à ce que, dans l'Eglise luthérienne, il n'y a pas de « soin de la communauté ». « Nos prédécesseurs, si nous nous plaçons à un point de vue subjectif, ont fait leur devoir avec grande conscience. Mais si, du point de vue actuel, nous regardons en arrière et considérons objectivement leur activité, il faut bien que nous nous disions : plus d'une chose a été oubliée et négligée, et c'est de cela que nous souffrons. Et avant tout je pense à ce que nous comprenons aujourd'hui sous le nom de « soin de la communauté » (p. 704). Qu'est-ce exactement que ce « soin de la communauté ? » Certes il y en a eu toujours un dans l'Eglise luthérienne. Mais il s'agit de « quelque chose d'essentiellement nouveau (*etwas wesentlich neues*) » (p. 704). — Voici : « Tout ce qui peut servir au bien et à l'amélioration de l'individu et de la communauté en particulier, tout ce qui peut produire une communauté religieuse et morale, et pas seulement le sentiment de la solidarité (*Zusammengehörigkeit*), de la responsabilité réciproque. Il n'est pas nécessaire d'en exclure une certaine activité sociale, dans la mesure où elle s'occupe de la communauté, où elle fait disparaître des obstacles, qui rendent difficile ou impossible pour certains individus de devenir ce qu'ils doivent devenir d'après la volonté de Dieu, etc. » (p. 708). Or cela c'est bien le diaconat calviniste. L'auteur le sait et le dit : il faut compléter Luther par Calvin. Les ultra-luthériens frémissent de colère, il faut dire de fureur. Ils déclarent que, si l'Eglise luthérienne n'est pas en bonne posture, c'est précisément parce qu'elle a subi des influences calvinistes, de ce calvinisme qui désorganise la famille, l'Etat. Tout cela est affirmé en tout autant de termes par des auteurs comme Waitz.

On se croirait revenu aux plus mauvais jours de l'ultra-luthéranisme au dix-septième siècle. — Mais notre auteur ne se laisse pas troubler : « Est-ce que Luther a donné une conception complètement achevée et définitive ? Est-ce qu'il a pu conserver intacte jusqu'à la fin son attitude du début ? Il suffit de rappeler comment Luther s'est avancé à tâtons, comme il a dû se laisser conduire par les circonstances jusqu'à son idée si funeste du prince « évêque de nécessité ».... Et l'on voudrait s'opposer, au nom du Luther de 1520, 1522 ou 1526, à tout développement rationnel, accommodé aux circonstances, sans abandonner les bases de la Réformation ! » (p. 712). Et il conclut : « Calvin a été instruit par les expériences de Luther et de Zwingle et il a été ainsi mis en état d'ouvrir tout de suite de nouvelles voies dans ce domaine » (p. 713).

4. Constitution du duché d'Oldenbourg, 1853, grand-duché de Bade, 1861, Eglise luthérienne de Hanovre, 1864, anciennes provinces de Prusse, 1873, constitution du Schleswig-Holstein, du grand-duché de Hesse, du royaume de Wurtemberg, etc. « Sur ce point, dit Uhlhorn, comme sur plusieurs autres, les constitutions ecclésiastiques du Rhin et de la Westphalie, du 5 mars 1835, ont servi de modèle. »

pauvres. Et cependant on peut considérer ces décisions comme quelque chose de nouveau ; car ce qu'elles réclament, un « soin des pauvres » organisé, ecclésiastique, l'Eglise luthérienne ne l'avait pas connu jusque-là. Ces constitutions poussent à créer une organisation dépendant des organes de l'Eglise. On ne peut le contester. Or un pareil soin des pauvres est pour la Réformation luthérienne quelque chose de nouveau. Sans doute les constitutions ecclésiastiques luthériennes du temps de la Réformation contiennent des règlements détaillés sur le soin des pauvres, mais ce « soin des pauvres » est quelque chose qui n'est ni purement ecclésiastique ni purement civil. Seulement dans l'Eglise réformée, et dans celle-ci seulement quand elle s'est développée en opposition avec les puissances civiles [oui, à condition de ne pas oublier que les théories de Calvin appliquées en France et ailleurs ont été *professées* à Genève dans les livres et dans la chaire du Réformateur. Celui-ci les a *réalisées* dans la mesure du possible] se trouve un « soin des pauvres » organisé et développé. Pour l'Eglise réformée, selon l'exemple de l'Eglise apostolique, le diaconat qui doit s'occuper des pauvres est une charge d'institution divine, comme la charge de pasteur et la charge d'Ancien. A côté de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements et de la Discipline, le soin des pauvres est une des missions essentielles de l'Eglise. — Grâce à cette conception, il s'est développé, spécialement dans les communautés du Bas-Rhin, un « soin des pauvres » ecclésiastique et puissant, qui s'est conservé jusqu'à nos jours. Voilà l'origine des règles sur le « soin des pauvres » ecclésiastique, telles qu'elles sont contenues dans les constitutions du Rhin et de la Westphalie, et c'est de là qu'elles ont passé dans les nouveaux règlements des constitutions des Eglises évangéliques allemandes. Nous devons avouer avec reconnaissance que l'Eglise luthérienne, sur ce point, a été excitée à une nouvelle activité charitable par l'exemple de l'Eglise réformée [1]. » — Voilà qui est net et précis.

Et Achelis n'est pas moins suggestif.

1. Gerhard Uhlhorn, *Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, 1892, p. 1-6. — Il vaut la peine d'achever la citation de Uhlhorn : Sans doute le soin des pauvres est une manifestation nécessaire de la vie chrétienne. Mais comment l'organiser? ecclésiastiquement, ou civilement ? ou sous les deux formes à la fois ? qui dirige, les organes de l'Eglise, ou les organes de la communauté civile, ou les deux à la fois ? Pour les luthériens l'exemple des Eglises apostoliques est un exemple, pas une norme. C'est une pure affaire de convenance, d'utilité, et cela dépend des moments. A un moment telle solution peut intervenir, à un autre moment telle solution différente. Il n'y a pas pour tous les temps et pour toutes les situations une forme du « soin des pauvres » seule bonne et conforme à l'ordre de Dieu. Entourée d'un monde anti-chrétien, l'Eglise apostolique devait faire du « soin des pauvres » l'affaire directe de l'organisation ecclésiastique. Mais cela ne fait pas loi pour l'époque où la famille, l'Etat, la société sont devenus chrétiens. « L'Eglise [luthérienne] n'a qu'une mission : la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements ; elle n'a donc qu'une charge, la charge de pasteur. Il fallait donc [dans l'Eglise luthérienne] laisser de côté le diaconat proprement dit, sa constitution selon les règlements du Rhin et de la Westphalie, et remettre le soin des pauvres à la direction de l'Eglise » (*Kirchenvorstand*). Le calviniste K. Müller (*Symbolik*, p. 518 et n. 15) se borne donc à confirmer le témoignage du luthérien Uhlhorn, quand il dit : « Les règles du diaconat réformé sont devenues le modèle de toutes les nouvelles institutions de bienfaisance (*Armenpflege)* ecclésiastiques et communales. »

Il y a lieu de remarquer en effet que sa *Théologie pratique* parle du diaconat non pas à propos de Luther et du seizième siècle, mais à propos du dix-neuvième siècle et de la Mission intérieure [1]. Et ce qu'elle en dit est fort instructif. Il s'agit de la législation prussienne de 1842, 1867, 1870, qui, est-il dit, a posé de « bons principes » (*gute Grundsätze*) à propos du soin des pauvres. Et voici la suite : « L'application de ces principes est laissée aux Etats particuliers, aux villes. Ici se trouve comme modèle (*hier für vorbildlich*) le système d'Elberfeld (Dan. vd. Heydt) [2] de 1853, qui repose surtout sur les principes de Calvin relatifs au *ministerium caritatis*, et appliqués par les communautés réformées [3]. »

Si nous essayons de résumer ce que nous avons dit du diaconat calviniste, il nous semble que six caractères principaux nous apparaissent : 1° Le travail étant nécessaire et obligatoire, de droit divin et de droit humain, un premier principe est posé : la mendicité doit être interdite par une loi de l'Etat. — 2° De ce principe découle la distinction entre les pauvres, pauvres parce qu'ils ne peuvent pas travailler (les infirmes), ou pauvres parce que, quoique pouvant travailler, ils ne travaillent pas (les indigents). — 3° De cette distinction découle les deux manières de lutter contre le paupérisme : les infirmes devant être *secourus* dans des établissements particuliers, les indigents devant être *relevés* par le travail. — 4° De ce principe et de cette distinction découle que le premier devoir du diaconat est la recherche du vrai pauvre, ce qui nécessite des enquêtes, des surveillances, des contrôles, un soin long, minutieux, permanent, de beaucoup, beaucoup de diacres. — 5° En outre, le diaconat s'occupe des divers besoins de ceux qui sont dans des situations difficiles : orphelins, apprentis, ouvriers, domestiques, jeunes filles à marier ; c'est la question sociale. — 6° Le « soin des pauvres » est paroissial, exercé par la communauté, au nom de la communauté. Or de *communauté* à *commune* la distance n'est pas grande. Le soin des pauvres est donc communal et, en un sens, laïque. Car s'il est exercé par l'Eglise, au nom de l'Eglise, les représentants de l'Eglise ne sont pas choisis parmi les pasteurs : ils sont choisis parmi les fidèles de toutes les classes. — 7° Enfin ce « soin des pauvres » paroissial, communal, exercé par beaucoup de diacres, met le pauvre, individu, en face du diacre, individu, sans créer toutefois les dangers de la charité absolument et uniquement individuelle, en assurant au contraire la concentration, la centralisation, l'ordre et l'autorité d'un « soin des pauvres » exercé au nom de l'Eglise.

Reste la question de l'Etat et de son intervention.

1. A la page 253, du Manuel : le Manuel a 260 pages. — 2. Voir plus loin. — 3. Achelis, *Praktische Theologie*, 1896, p. 253.



QUATRIÈME PARTIE

Le Système d'Elberfeld.

I



LA question des rapports de l'Eglise et de l'Etat dans le soin des pauvres, — à laquelle nous amène notre étude historique du diaconat calviniste, — est l'une des moins étudiées jusqu'ici. Il faut donc procéder avec circonspection et textes en mains [1].

Le calvinisme a proclamé que le soin des pauvres, exercé par le diaconat, c'est-à-dire par l'Eglise, avait une portée sociale. Nous venons de le voir, et c'est le fait initial. — Le professeur Holl, de Berlin, a dit : « Il faut se rappeler jusqu'à quel point le calvinisme a été préoccupé des intérêts sociaux. Calvin a créé dans le diaconat une charge qui a constamment rappelé aux Eglises leurs devoirs envers ceux qui sont moins favorisés de la fortune. Les institutions charitables des Eglises calvinistes en imposent non seulement par l'importance des sommes dépensées et par la manière systématique dont ces sommes sont dépensées, mais surtout par l'esprit qui inspire la préoccupation sociale [2]. »

Or une action sociale peut-elle, *normalement*, s'exercer en dehors de l'Etat, quand il s'agit du paupérisme, de l'organisation, du relèvement de la société pauvre ? — *Normalement ?* Non. C'est ce qu'a compris, senti le protestantisme, et surtout le calvinisme [3]. C'est son honneur.

1. L'on dirait bien que c'est du diaconat calviniste que Tomy Fallot parle quand il écrit : « Les ministères d'activité sociale, — c'était bien là le sens de l'antique diaconat, — doivent être combinés de façon à assurer tout à la fois l'existence et l'œuvre matérielle de l'Eglise. C'est aux diacres à tenir la générosité des fidèles toujours en éveil et à diriger leurs efforts pratiques : distribution des aumônes, assistance par le travail, patronage de la jeunessse : toutes les questions de charité, de justice et de mutualité qu'il faut résoudre dans l'intérêt de l'Eglise les concernent. » T. Fallot, *Qu'est-ce qu'une Eglise ?* 1897, p. 131, 132. — 2. Karl Holl, *Johannes Calvin*, 1909, p. 30, 31.

3. On sera certainement tenté d'opposer à ces affirmations l'attitude de Chalmers. Mais il y a ici un préjugé qu'il importe de dissiper.

Les économistes, qui ne connaissent guère de Chalmers que le nom, le rangent dans l'école libérale, c'est-à-dire parmi les économistes qui repoussent toute intervention de l'Etat. Or c'est inexact. Chalmers a été le grand adversaire de l'assistance légale, mais non de toute intervention de l'Etat en matière d'assistance. Nous l'avons déjà constaté. — De plus, les biographes de Chalmers ont eu soin de nous raconter

Le catholicisme dit : c'est sa honte. — Et en effet, si l'on y fait bien attention, le catholicisme ne *pouvait* pas avoir ce sentiment; le protestantisme le pouvait, pour plusieurs raisons, parmi lesquelles une, essentielle. Tout en réformant

que si la tentative de Chalmers avait fini par échouer, c'est que l'Etat n'avait pas tenu envers lui les engagements que Chalmers lui avait demandés et que l'Etat avait consentis. Chalmers, dit Feldner (*Grundzüge*, etc., p. 6) avait offert, à trois conditions, de s'occuper des pauvres de la paroisse de Saint-Jean, avec 5000 thalers : 1° en cas de misères exceptionnelles et générales, qui provoqueraient des mesures exceptionnelles et générales pour la ville de Glasgow, sa paroisse ne serait pas exclue du bienfait de ces mesures ; 2° sa paroisse n'aurait pas à supporter les frais des pauvres, venus d'autres paroisses dans la sienne (à charge de réciprocité) ; 3° à mesure que les pauvres, directement secourus par la Maison des pauvres de la ville, au moment de l'introduction du nouveau système, viendraient à mourir, et ne seraient plus à charge à la Maison des pauvres communale, les paroissiens seraient exemptés de l'impôt communal pour les pauvres. Le bons sens lui-même posait les conditions de cette entente, mais enfin c'était bien une entente. — Et un autre biographe de Chalmers, A. de Mestral *(Vie du Dr T. Chalmers*, 1856, p. 18, 19) répète : Malgré « les résultats les plus brillants, » la réforme fut « abandonnée au bout de dix-huit ans. » « Le fardeau était disproportionné, parce que d'un côté la paroisse de Saint-Jean ne fut pas dispensée de fournir sa quote-part pour le fonds des assistances légales et que, de l'autre côté, elle resta exposée à l'invasion des pauvres des autres paroisses de la ville. » Ainsi le calviniste Chalmers ne pose pas en principe la séparation de l'Eglise et de l'Etat en matière de bienfaisance, mais l'entente, une *entente* entre eux. Cette entente pourra être cherchée de différentes façons. Chalmers l'a recherchée. — Le fait est capital.

Faute de connaître et de distinguer, les auteurs les plus divers ont répandu des idées bien confuses sur le protestantisme et l'assistance légale. Nitti, dans son ouvrage *Le socialisme catholique*, 1894, fait de Luther « le vrai précurseur du socialisme d'Etat. » « Luther était d'opinion que l'Eglise ne devait point se préoccuper de la question du paupérisme [?] et que le devoir de pourvoir aux besoins des pauvres [?], de venir à leur secours par de sages mesures économiques incombait à l'Etat. A ce titre il fut, jusqu'à un certain point, plutôt d'intention que par les résultats, le vrai précurseur du socialisme d'Etat » (p. 78). — Mais à la page suivante Nitti ajoute : « Le protestantisme est d'origine trop individualiste pour pouvoir embrasser avec foi le programme socialiste » (p. 79).

D'autres auteurs déclarent : « C'est une idée très répandue que le protestantisme est essentiellement individualiste » ; mais ils ajoutent : « Quelque part de vérité qu'il y ait peut-être dans cette appréciation, au point de vue dogmatique et historique, n'empêche que sur le terrain économique le protestantisme social a été beaucoup plus loin que le catholicisme social, car son extrême gauche ne se contente pas, comme l'extrême gauche catholique, de l'abolition du salariat, mais y ajoute l'abolition de la propriété individuelle et ne s'arrête donc que là où le communisme lui-même ne peut aller plus loin » (Ch. Gide et Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques*, 1909, p. 576, 577). — Une discussion détaillée nous entraînerait trop loin. Nous nous bornons à répéter pour la constitution sociale ce que nous avons dit pour la constitution ecclésiastique : il faut distinguer entre le protestantisme luthérien et le protestantisme calviniste. Et, quant à celui-ci, il a posé une série de principes destinés à se compléter, à s'équilibrer. Rompre l'équilibre, accepter un principe et rejeter l'autre n'est pas du tout être fidèle au calvinisme. C'est une façon particulière, mais une façon de le contredire.

Actuellement le but auquel tend l'assistance, c'est une entente, un accord entre l'Etat et l'initiative individuelle. C'est ce qu'a déclaré le Congrès de la charité internationale (*Internationaler Wohltätigkeit-Kongress*), tenu à Francfort en 1857. — C'est ce que dit déjà Uhlhorn dans la *Real-Encyclopädie* (II, *Armenpflege*, p. 101) : « Sur ce point l'accord se fait de plus en plus que le but ne peut être atteint que par le travail en commun de l'assistance publique légalement organisée et de l'assistance privée. Trouver le juste rapport de ces deux activités et un accord convenable est un des problèmes les plus importants à résoudre. »

La remarquable étude : *Essai d'assistance comparée*, publiée par Henri Lasvignes, 1911, a été analysée et résumée en ces termes dans *L'assistance éducative* de mars 1912 : « Dès maintenant, il apparaît que l'œuvre immense de l'assistance réclame le secours de deux agents qui peuvent s'entr'aider ou se contrarier, mais non se supplanter : l'initiative privée, vigilante, charitable, toujours prête à adapter ses méthodes, délicatement, aux formes infiniment variées de la misère, et l'assistance publique, forte de sa réglementation et du bloc de ses ressources. L'évolution industrielle, qui caractérise notre époque, a fait sentir puissamment son influence dans l'organisation de la charité privée comme dans celle de l'assistance publi

l'idée de l'Eglise, la Réformation avait aussi réformé l'idée de l'Etat. Pour le catholicisme du moyen âge, comme nous le verrons, l'Etat est en dehors de la religion. Toute la religion est l'affaire de l'Eglise. L'Etat n'est pas une institu-

que. Mais ce n'est pas au point que toutes deux agissent de concert. Les principes directeurs sont encore débattus. Il y a toutefois un principe qui tend à s'établir dans tous les pays civilisés en matière d'assistance, le principe de l'obligation légale. Cette obligation, d'ailleurs, signifie un devoir de la société plutôt qu'un droit de l'individu, et ce devoir justifie l'emploi de la contrainte dans certains cas. Les peuples les plus libres (la Suisse, l'Angleterre) fournissent à cet égard des exemples remarquables. Si des peuples qui, entre tous les peuples civilisés, sont considérés comme les plus soucieux de la liberté individuelle, portent de pareilles atteintes aux libertés essentielles du chef de famille, c'est qu'ils considèrent la négligence du père à l'égard des siens comme destructive de la liberté même des éléments sociaux qui sont un devoir dans la famille. L'assistance légale ne peut exister que comme contre-partie de l'*assistance intégrale*, assistance qui comprend non seulement l'assistance matérielle, mais l'assistance éducative. Or cette assistance éducative, qui a pour but d'élever à l'indépendance le plus grand nombre possible de citoyens, l'organisation publique est encore bien loin de l'avoir réalisée, et il est notable que dans toute l'Europe, au point de vue de la recherche des énergies sociales à mettre ou à remettre en valeur, elle ait été distancée de loin par la charité privée, qui lui a indiqué la marche à suivre. Aussi l'Etat ne justifie jamais mieux l'initiative privée que lorsqu'il exerce les fonctions qui lui sont spéciales. Inversement, la charité privée arrive à faire appel à l'organisation publique parce que l'aumône pure et simple ne suffit pas. L'aumône qui ne tire pas le pauvre de sa déchéance matérielle ne sert à rien pour son relèvement moral. Pour éclairer son âme il faut éclairer sa vie, pour faire œuvre morale il faut faire œuvre sociale. » — Qui ne voit jusqu'à quel point la conception moderne est la conception calviniste ? Qui ne voit que le calvinisme avec son entente entre la charité privée et la charité légale, avec sa lutte contre la mendicité et sa loi du travail, avec son effort vers l'assistance intégrale, socio-morale, a jalonné la route que tous les philanthropes avisés déclarent aujourd'hui la vraie, la seule ?

Certains économistes catholiques, aveuglés par leurs préjugés, ne peuvent le comprendre. Ainsi Joseph Rambaud, qui écrit : « C'est un fait reconnu par les esprits les moins suspects de prévention en faveur des catholiques, que les pays protestants n'ont pu résister aussi longtemps à la nécessité d'organiser l'assistance avec un caractère de contrainte, c'est-à-dire avec le système de l'impôt pour l'alimenter. » (J. Rambaud, *Eléments d'économie politique*, 1895, p. 688.) Rambaud mêle tout, et ignore que les rois de France organisant la taxe et les bureaux d'assistance n'étaient pas plus protestants qu'Henri VIII. — Il confond l'accord avec l'Etat et la contrainte de l'Etat, etc.

Il est vrai qu'il cite M. Gide protestant et *fils de pasteur* [ce qui est une indication fausse mêlée à beaucoup d'autres], *Principes d'économie politique*, 4e édit., p. 390, en note. — Le sujet étant très peu connu jusqu'ici, il n'est pas très étonnant qu'un économiste, même aussi distingué que M. Ch. Gide, n'ait pas connu les détails de l'histoire charitable du calvinisme et du diaconat (où l'aurait-il prise ?) et ne soit pas remonté aux principes théologiques en activité dans toute cette histoire. Nous ferons toutefois remarquer que M. Gide finit par conclure à un accord entre l'activité du gouvernement et l'activité privée, et qu'il trace en définitive le tableau d'une activité conforme à celle du diaconat calviniste d'Elberfeld. « Cela ne veut pas dire que l'assistance publique doit s'interdire absolument le secours à domicile. Ce mode d'assistance présente même de grands avantages, notamment d'être beaucoup moins dispendieux et de ne pas briser la vie de famille par une séparation forcée. Mais une administration publique est en général incapable d'exercer ce genre d'assistance avec discernement, et l'expérience prouve qu'entre ses mains il favorise les pauvres indignes et surtout tend à en multiplier le nombre dans des proportions indéfinies. Ceci nous amène précisément à la dernière règle.

» Dans les cas où l'assistance publique doit distribuer des secours à domicile, elle doit, autant que possible, s'aider de l'assistance privée, en recourant, pour les enquêtes à faire et même pour les distributions de secours, aux bonnes volontés individuelles. Des agents, désignés d'office par le préfet, comme ceux qui composent nos bureaux de bienfaisance, ou même élus par des commissions comme ceux qui sont chargés de ces fonctions en Angleterre, n'égaleront jamais les volontaires de la charité. C'est justement cette alliance heureuse de l'assistance publique et de la charité privée qui fait la supériorité du fameux système d'Elberfeld. »

tion divine. Pour la Réformation, l'Etat a un caractère moral, donc religieux ; religieux, donc moral. C'est une institution divine. Calvin a poussé le plus loin et a formulé le plus nettement cette conception. L'Etat et l'Eglise sont indépendants l'un de l'autre, précisément parce que ce sont deux institutions égales, toutes les deux divines. Mais ni théocratie, ni césaropapie ! Il faut accord et entente entre ces deux pouvoirs et non pas tyrannie de l'un sur l'autre, l'un et l'autre étant soumis à l'autorité suprême, à l'autorité de la Parole vivante, le Christ, et de la Parole écrite, la Bible. Ni théocratie, ni césaropapie, mais *logocratie*, c'est-à-dire gouvernement du Logos, de la Parole, Christocratie.

Sans doute cette conception a ses défauts et ses dangers, — en quoi elle ne diffère vraiment pas beaucoup des autres conceptions qu'on peut lui opposer. Il est vrai aussi qu'elle n'est plus applicable, — telle quelle, — aux Etats modernes, aux Etats sans Dieu. Mais reste à savoir laquelle de ces conceptions offre le plus de dangers pour les pays, les peuples et les civilisations.

En tout cas, dans le nouvel et actuel état de choses, il semble qu'il n'y a place que pour la séparation entre les Eglises chrétiennes, d'un côté, et, de l'autre côté, l'Etat dit neutre, ce qui devrait signifier l'Etat a-confessionnel, et ce qui malheureusement signifie trop souvent : l'Etat anti-confessionnel et même anti-religieux. — Mais laissons ces dangereuses aberrations. — C'est le calvinisme qui, après avoir été le plus pour l'Etat chrétien, en vertu de son seul et même principe, la *christocratie*, sera, a été le plus pour la séparation loyale des Eglises et des Etats.

Mais même dans cette séparation, que devient le soin des pauvres ? Il faut un *modus vivendi*, une transaction, et c'est alors que se présente le système d'Elberfeld, la traduction du diaconat calviniste en assistance laïque, — le système d'assistance moderne sorti des entrailles mêmes du calvinisme.

II

Qu'est-ce que le système d'Elberfeld, — c'est-à-dire le système d'assistance publique, définitivement organisé dans la ville d'Elberfeld, sur les bords du Rhin, vers 1852 ? — Le voici.

« Il y a une *commission centrale* de bienfaisance composée d'un président, de quatre conseillers municipaux et de quatre autres citoyens, nommés les uns et les autres par le conseil municipal. — Il y a 252 *visiteurs*, formant 18 *comités locaux*, dont chacun a son chef. — Les 252 visiteurs ont chacun en moyenne moins de deux domiciles confiés à leurs soins, et quatorze de ces petits quartiers constituent un arrondissement, avec le comité local et son chef. — Parmi les visiteurs il y a des cordonniers, des banquiers, des tailleurs, des fabricants, des tourneurs, des avocats. En 1873, le vice-président leur disait : « Laissez-moi vous » dire que nos fonctions sont au nombre des plus honorables et des plus impor- » tantes qu'un citoyen puisse remplir ; elles demandent une grande mesure de » charité active et un sentiment profond de ce qui est juste. Ecoutez d'un cœur

» bienveillant et affectueux les demandes du pauvre, mais repoussez fermement » les prétentions mal fondées ; cherchez avec sérieuse réflexion et consciencieux » examen la mesure des secours nécessaires, et prenez soin que les secours accor- » dés n'encouragent pas l'oisiveté et le vice. Ce sont bien souvent des maladies » morales qui engendrent la misère ; entrez dans la maison de l'indigent avec » l'autorité et la dignité que vous donnent vos nobles fonctions, et, comme le » médecin cherche les causes de la maladie, cherchez celles de l'indigence pour » les détruire, s'il est possible ; avertissez, exhortez, reprenez, et, si cela est inu- » tile, signalez aux coupables les châtiments dont la loi les menace. Une aumône » n'est pas toujours la vraie assistance ; en mainte occasion le refus ou la réduc- » tion des secours seront, en même temps que vos encouragements affectueux et » sérieux, le meilleur moyen de chasser la misère ; par là vous réveillerez chez » le pauvre, capable de travail, la force morale abattue, vous lui ferez sentir le » privilège, le grand bonheur de l'indépendance [1]. »

Quand on lit ces règlements, quand on réfléchit sur le programme qui en indique l'esprit, on ne peut pas ne pas faire une double réflexion. D'abord celle-ci, — qui est celle de l'un des plus savants spécialistes, le Dr Münsterberg : « Dans l'Eglise primitive, les secours étaient organisés d'après le système d'Elberfeld [2]. » Et ensuite celle-ci : entre l'Eglise primitive et le système d'Elberfeld le lien a été le diaconat calviniste. — C'est ce qu'on ignore trop.

III

Le diaconat rhénan avait déposé des germes qui ont poussé merveilleusement au dix-neuvième siècle. — Ici est apparu la première *Herberge zur Heimat*, ici une des premières *Rettungshäuser ;* ici une des premières maisons de catéchumènes, *Konfirmandenhäuser*, un des premiers *Jünglingsvereine* (Unions de jeunes gens), le premier *Brüderanstalt* (établissement de *diacones*) [3], la première *Versorgungshaus* (maison de secours). — Ici c'est le pays des collectes, — qui étonnent par leur nombre et leur importance, leur total représente entre le 30 et le 200 % des impôts sur le revenu. — Ici on résolut tout de suite et très simplement la question qui parut ailleurs si difficile, la question des rapports entre l'Eglise et la Mission intérieure. Le comité de la Mission intérieure, fondée en 1849, à Bonn, se mit tout de suite au service du presbytère de l'Eglise. — Ici enfin a été organisée la charité civile connue sous le nom de système d'Elberfeld [4].

D. v. d. Heydt, appelé populairement « le grand-père » (*der Grossvater*) [5], était né le 31 octobre 1802. « Dès sa jeunesse le « grand-père » avait eu une affection passionnée, — conformément aux traditions et à l'éducation de sa maison

1. *Assistance publique, système d'Elberfeld.* Point de mendiants, peu de pauvres. Lyon, 1875, p. 31, 32

2. Cité par P. Strauss, *Assistance sociale*, p. 30. — 3. *Diacone :* c'est un diacre de métier, si l'on peut dire, avec une préparation technique, et qui soigne les malades comme infirmier, dirige les auberges chrétiennes, etc. — 4. Simons, *Die ält. evang. Gemeindearmenpflege*, p. 143, 144. Voir Uhlhorn, III, p. 456. — 5. A. Z. (Adolph Zahn), *Der Grossvater*, Ein Lebensbild, 1881.

et au caractère de tout le pays de Berg, — pour l'Eglise réformée de sa patrie. Son histoire sacrée depuis ses martyrs jusqu'au premier synode des communautés allemandes de Bedburg, le 3 juillet 1571, sous la présidence du célèbre homme d'Etat hollandais Marnix de Saint-Aldegonde, et puis jusqu'au premier synode du pays de Berg, dans la maison du pasteur à Neviges, le 21 juillet 1589, tout était écrit dans son fidèle cerveau [1]. » — Quand l'union fut proclamée entre les Eglises luthériennes et les Eglises réformées, il fonda une Eglise réformée libre avec Kohlbrugge.

Dernier détail. Le petit fait qui mit en mouvement toute cette grande conception fut un verset de l'Ancien Testament. V. d. Heydt réfléchissait beaucoup à la question du paupérisme quand il lut, Exode XVIII, 21, le conseil de Jethro à son gendre Moïse : « Cherche parmi tout le peuple des hommes capables, craignant Dieu, des hommes sûrs, ennemis de la cupidité, et prépose-les sur eux, comme chefs de mille, chefs de cent, chefs de cinquante et chefs de dix. » — Et c'est ainsi que le diaconat calviniste, « un des produits les plus remarquables de toute l'histoire du soin des pauvres [2], » « le meilleur système de charité civile, est sorti d'une ville évangélique de la province du Rhin [3]. »

IV

Mais avant d'aller plus loin il est un point qu'il nous faut éclairer : la filiation calviniste du système d'Elberfeld, qui vient de Calvin et du seizième siècle, par l'Ecossais et le calviniste Chalmers, au commencement du dix-neuvième siècle [4].

Le pasteur O. v. Gerlach [5] avait déjà, à plusieurs reprises, exposé les idées du grand calviniste et philanthrope écossais. Il avait imprimé un « Rapport officiel

1. A. Z., p. 43. — 2. E. Simons, *Gemeindearmenpflege*, p. 138. — 3. *Ibid.*, p. 145.

4. En Angleterre Chalmers fut vivement attaqué. Le grand ouvrage de Mc Culloch, intitulé *The Literatur of political Economy, a classical Catalogue*, 1845, parle ainsi de l'ouvrage de Chalmers, *On political Economy*, 1832 : « Les principes sont souvent ou tout à fait malsains *(unsound)* ou portés à un tel extrême qu'ils deviennent inapplicables et absurdes. Cependant l'ouvrage contient quelques discussions ingénieuses » (p. 19) ; et à propos de l'autre ouvrage de Chalmers, *The christian and civil Economy of large Towns*, 1821 1826 : « C'est un adversaire fanatique de la loi des pauvres. Rien, ce nous semble, ne peut être plus futile et chimérique que ces projets en contradiction avec les principes de l'expérience et du sens commun » (p. 289). — Ces courtes notices... c'est tout. — Il y a une critique assez forte, mais plus éclairée, dans *The Edinburgh Review*, vol. LVI, 1833, voir p. 52, 54. Toutefois l'influence de Chalmers fut très grande : jusqu'à un certain point Carlyle et Th. Arnold furent ses disciples. En France, Th. Chalmers est presque inconnu et j'ai vainement cherché des renseignements dans des ouvrages français.

5. M. Holl a signalé un très curieux anneau de la chaîne qui relie Chalmers au système d'Elberfeld et à tout le mouvement chrétien-social ecclésiastique en Allemagne.

Fliedner rend visite à Chalmers en 1832. — Tholuck de même. Puis vient l'influence de Th. Arnold. En 1842 Frédéric-Guillaume III est en Angleterre. Bunsen, — le célèbre diplomate, théologien, etc., — lui présente Arnold. Le souverain allemand est séduit. Il emprunte à Arnold son idée de l'épiscopat ; surtout il lui emprunte son idée qu'il est nécessaire de reconstituer dans l'Eglise évangélique le diaconat. Le souverain écrit : « Le diaconat est, si l'on pense à l'Eglise primitive, encore plus défiguré que l'épiscopat. C'est le diaconat de l'Eglise réformée qui est le plus conforme au diaconat primitif. » Et autour du souverain ces idées se propagent tout de suite. « C'est dans le désir de restaurer au sein de l'Eglise évangé-

sur l'activité, qui s'est récemment manifestée en Angleterre, en faveur de la multiplication et de l'élargissement des institutions ecclésiastiques, » et il s'était efforcé de diverses autres manières d'attirer « l'attention sur les écrits remarquables du célèbre Dr Chalmers relatifs au soin des pauvres. » Ses communications furent accueillies avec sympathie dans beaucoup de cercles (*in weiteren Kreisen*). Il espérait même « que quelqu'un entreprendrait la traduction des écrits dont il avait parlé. » Mais son espoir ne s'étant pas réalisé, malgré ses occupations il se mit lui-même à l'œuvre et publia un volume composé d'extraits des œuvres de Chalmers, sous ce titre : *Le soin ecclésiastique des pauvres*, d'après l'anglais, du Dr Chalmers, 1847 [1].

Tout de suite ce volume provoqua une autre publication, très enthousiaste, du pasteur d'Elberfeld, L. Feldner, sous ce titre : *Caractères principaux d'un soin chrétien des pauvres, d'après les principes du soin ecclésiastique des pauvres du Dr Chalmers, traduit par Gerlach* [2]. » La dédicace de cet écrit est du 1er novembre 1847.

L'auteur part du volume de Gerlach. Il expose les idées de Chalmers, raconte

lique de l'Allemagne le diaconat de l'Eglise primitive que culminaient les plans sociaux de Frédéric-Guillaume IV et de ses fidèles. » (Holl, p. 42, 43.)

Jusqu'ici l'influence de Chalmers n'était qu'indirecte : elle devient directe. Le roi envoie une Commission en Angleterre pour étudier les questions d'Eglise. Cette Commission est composée de quatre membres, dont le plus important, de beaucoup, est Otto von Gerlach, et celui-ci subit tout particulièrement l'influence de Chalmers. Dans son rapport officiel il décrit l'œuvre du prédicateur écossais. A son retour, dans sa propre paroisse, il essaie d'introduire son « soin des pauvres » ; enfin il formule un plan de constitution du diaconat dans l'Eglise évangélique.

Les amis de Chalmers et de la Réforme se livrent à une propagande active. En 1845, O. v. Gerlach publie son rapport officiel. La même année Bunsen publie son livre intitulé : *Sur la constitution de l'Eglise de l'avenir*. Il y expose un grand projet de reconstitution du diaconat. « C'est, dit-il, la charge de la charité, et tout particulièrement la charge de l'Eglise de l'avenir. »

Alors se réunit le Synode de 1846. C'est Stahl (le célèbre ministre et homme d'Etat) qui présente le rapport : et son projet de diaconat est conçu sur le modèle des Eglises du Rhin et de la Westphalie. Il étend seulement les attributions des diacres. La diaconie ne devait pas seulement s'occuper du « soin des pauvres », au sens étroit, mais aussi des autres branches de l'activité chrétienne, écoles, orphelinats, etc. (Holl, p. 44-46.) — C'était le diaconat calviniste intégral.

Malheureusement les décisions du Synode ne furent pas approuvées par le roi. Pourquoi ? M. Holl ne le dit pas. — Les amis de Chalmers et du diaconat ne se découragèrent pas. Wichern exposa et défendit l'idée du diaconat, 1841. O. v. Gerlach publia son livre sur les idées de Chalmers (1847). J. Köstlin rendit compte, dans les *Fliegende Blätter aus dem Rauhen Haus* de Wichern, de son récent voyage en Ecosse et de l'œuvre de Chalmers (1849-1850). Mais tout échoua devant l'inertie du Conseil supérieur de l'Eglise (*Oberkirchenrath*). L'occasion fut manquée et peu à peu allait se creuser le fossé entre l'Eglise et le peuple, peu à peu allait se préparer la crise actuelle, — à laquelle les luthériens ne voient de remède que le retour à la paroisse et au diaconat calviniste. (Voir Hoppe, *Die Bedeutung des Kirchenvorstandes für die Gemeindepflege*, dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1913, p. 701.)

1. Tout cela nous est raconté par O. v. Gerlach lui-même dans la préface de sa traduction, p. IV. Otto von Gerlach, *Die christliche Armenpflege* nach dem englischen des Dr. Thomas Chalmers, 1847.

2. L. Feldner, *Grundzüge einer christlichen Armenpflege nach Anleitung der kirchlichen Armenpflege von Chalmers*. Elberfeld, 1847. Après une recherche de près de trois mois, une longue et nombreuse correspondance, après avoir constaté qu'il était impossible de trouver cet opuscule à Elberfeld, j'ai fini grâce au bureau de renseignements de Berlin par le trouver dans la bibliothèque de Stuttgart, qui a bien voulu me le communiquer.

ses efforts, montre que le résultat des quatre premières années dépasse de beaucoup toutes les espérances. Et il conclut par un appel. Puisqu'il y a dans la Bible des principes pour le soin des pauvres, puisque « non seulement l'ancienne Eglise a mis en pratique ces principes, mais que aussi à notre époque où l'on a remis en vigueur les vrais principes, les plus heureux résultats ont été atteints, » l'auteur presse chacun de ses lecteurs « d'aider, dans la mesure de ses forces, à ce qu'un « soin des pauvres », meilleur et agréable à Dieu, soit restitué aussi parmi nous. »

A ce moment l'appel de Feldner ne sembla pas être entendu à Elberfeld, mais l'ouvrage de Gerlach provoqua une action remarquable à Erlangen. Là se trouvait un jeune vicaire, le héros philanthropique de l'Eglise luthérienne de Bavière, Schunk.

Né à Erlangen le 10 avril 1822, saisi par une maladie douloureuse et incurable dès l'âge de vingt-neuf ans, mort à trente-quatre ans, le 16 février 1857, il entendit d'abord la voix de Wichern, venu à Erlangen en 1849. Erlangen, la petite ville universitaire avec sa célèbre Faculté de théologie, comptait environ 10 000 âmes et 400 ou 500 personnes y étaient sans ressources. Schunk, plein de foi et de charité, de piété et de pitié, fonda, à l'imitation du *Rauhe Haus* de Hambourg, l'établissement de Puckenhof (26 juillet 1849 et 19 octobre 1850) et puis il fut enthousiasmé par les idées de Chalmers sur le paupérisme. Son biographe dit : « A la vérité, l'idée d'un soin des pauvres uniquement dominé et dirigé par des principes chrétiens est une graine qui a été jetée dans l'âme de Schunk par une main étrangère. L'idée, le plan avaient germé, avaient grandi dans l'âme du pasteur écossais Chalmers à Glasgow [1]. » Et le 6 novembre 1848 fut fondée la *Société des pauvres d'Erlangen*, bientôt imitée à Ansbach et à Bayreuth [2].

Et Schunk lui-même s'exprime ainsi : « Cela paraîtra peut-être étrange si nous déclarons que notre Société a été fondée par un homme en Ecosse. Mais cela est ainsi. C'est l'écrit du pasteur écossais, Th. Chalmers, qui a éveillé les idées et indiqué la manière d'après laquelle il faut subvenir aux lacunes de la charité dans notre ville et aux grands besoins de nos pauvres [3]. »

1. *Pfarrer Dr. Schunk, ein Lebensbild*, von P. Langheinrich, in Himmelkron, dans l'ouvrage *Helfen und Heilen*. Bilder aus der evangelischen Liebesthätigkeit vornehmlich der bayerischen Landeskirche, gesammelt von Pr. Ostertag, 1890, p. 118, 119. — 2. *Ibid.*, p. 119.

3. *Erster Bericht des Vereins für Armenpflege in Erlangen*; rédigé par J. Schunk, 1850, p. 5. Suivent tous les principes de Chalmers. Notons : 3. Satisfaction convenable des besoins des pauvres par la transformation des dons pécuniaires en dons en nature ; par la recherche des occasions de se procurer des ressources au moyen du travail, etc. — Ce fait est encore rappelé dans le 53e rapport (en 1903) de la Société. — Schunk n'est pas très au courant de l'histoire du diaconat ; il ne distingue pas entre les Eglises luthériennes et les Eglises réformées, et il fait des communautés du Rhin des communautés luthériennes et réformées. (Dr. Julius Schunk, Stadtvikar, *Die Armenpflege vom christlichen Standpunkt und der Verhältnisse zu Kirche und Staat*, dargestellt auf Grund des bei Gelegenheit der Wittenberg-Conferenz über innere Mission, den 14. Sept. 1849, vorgelegten Referats über freiwillige Armenpflege, 1850, p. 8, 9.) En conséquence il attribue à Chalmers l'honneur d'avoir « le premier ouvert la voie. » (*Ibid.*, p. 21.) C'est dans l'activité de Chalmers que se trouvent « historiquement les commencements d'un nouveau soin des pauvres. » (*Ibid.*, p. 23.)

Voici comment s'exprime son biographe : « Schunk est le premier qui, dans l'Eglise de Bavière, tenta un essai pour exercer de nouveau le soin des pauvres dans un esprit chrétien et pour montrer, en pratique, que la communauté chrétienne considère comme siens ses pauvres, et retrouve en eux son Jésus [1]. » — L'œuvre de Schunk eut du retentissement. Wichern le fit venir à Wittenberg pour « exposer dans une grande assemblée les vrais principes du soin des pauvres chrétien et pour raconter son œuvre à Erlangen [2]. » C'est à cette conférence que Schunk présenta son rapport, intitulé : *Le soin des pauvres*, *du point de vue chrétien*, *et son rapport avec l'Eglise et l'Etat*, « où il montre comment il adopte et adapte les idées de Chalmers [3]. »

Jugement de l'histoire ! Le pasteur très luthérien, représentant d'une Eglise très luthérienne, vient exposer dans la métropole luthérienne, dans la ville et l'église de Luther, les idées du calviniste Chalmers, de Calvin !

Et cependant Schunk, malgré tout, restait luthérien. Il n'osait ni ne pouvait adopter, ou du moins mettre en pratique, toutes les idées de Calvin, même celles qu'il acceptait le plus. Schunk dit et répète que le soin des pauvres est l'œuvre de l'Eglise, et il ne peut pas en charger l'Eglise ! Il crée pour cela, à côté de l'Eglise, une société chrétienne. Il faut l'écouter : « Quoique le soin des pauvres appartienne à l'essence de la communauté de Christ, de l'Eglise, il n'en manque pas moins (*so fehlen der Kirche doch*) à l'Eglise, — tout particulièrement à l'Eglise évangélique [c'est-à-dire luthérienne], — et sans tenir compte de l'affaiblissement de la vie ecclésiastique et de l'opposition de l'Etat qui ne consentirait pas à s'en dessaisir en faveur de l'Eglise, — les organes, par le moyen desquels elle pourrait exercer cette activité (*die Organe*, *durch welche sie diese Thätigkeit ausüben konne*) [4]. »

C'est bien la vieille parole, le vieux refrain de Luther : « Mais je n'ai pas les » gens pour cela ! » En conséquence, continue Schunk, pour le moment (*einstweilen*), il faut se contenter de faire exercer le soin des pauvres dans l'esprit de l'Eglise, dans l'esprit de la charité chrétienne, grâce à la puissance de l'association chrétienne » (*die Macht der christlichen Association*) [5].

Ainsi le soin des pauvres chrétien est exercé, non par l'Eglise elle-même, comme chez Chalmers, mais par une société privée, distincte de l'Eglise, et indépendante de l'Etat, toutefois en relation avec l'Eglise, qui l'inspire, et en relation avec l'Etat, qui la surveille, la protège et l'aide de toutes les façons. Le soin des pauvres religieux et le soin des pauvres civil doivent agir d'accord [6].

C'est après cette propagande des idées de Chalmers à Elberfeld même et dans toute l'Allemagne, c'est après la réalisation des idées de Chalmers à Erlangen et dans la Bavière que parut à Elberfeld le système d'Elberfeld, « plus jeune que la Société d'Erlangen, et parent avec elle, » comme le dit le rapport de la Société d'Erlangen sur l'année 1910.

1. Dr Julius Schunk. *Ibid.*, p. 122. — 2. *Ibid.*, p. 123. — 3. *Ibid.*, p. 123. — 4. *Ibid.*, p. 18. — 5. *Ibid.* p. 18. — 6. *Ibid.*, 127, 128.

La filiation externe et interne est également évidente[1].

Sur les résultats du système tous les auteurs ne sont pas moins d'accord que sur ses caractères. Le rapporteur de 1858, d'Elberfeld, dit : « La nouvelle organisation a sauvé la ville du désordre de ses finances[2]. » — L'anonyme de Lyon (le pasteur Aeschimann) dit : « En 1853, la ville d'Elberfeld contenait 50 000 habitants et avait près de 4000 pauvres assistés. — En 1873, la ville avait augmenté de près de 30 000 habitants et le chiffre des assistés avait baissé par une baisse régulière et constante. » Le système est arrivé « au résultat inouï d'avoir réduit, dans une ville industrielle et populeuse, le nombre des assistés hors des hospices à 1 sur 83 habitants, tandis qu'il est en Angleterre de 1 sur 32, à Paris de 1 sur 17 et de 1 sur 10 dans telle Eglise que nous pourrions nommer[3]. »

La *Revue d'économie politique* (1887) loue ce système « qui demande autant de raison que de cœur, dont le succès a consacré les principes et qui se généralise dans toute l'Allemagne[4]. » — M. le sénateur Paul Strauss (1901) déclare que ce système « justement populaire et célèbre, » écarte les indignes, les « cumulards », et fait juste mesure aux pauvres et aux nécessiteux authentiques[5].

M. Cormouls-Houlès : « Le système d'Elberfeld, voilà la charité. Cinq francs donnés dans ce système valent autant que *cinquante* donnés dans la rue comme aumône[6]. »

Encore deux jugements. Après avoir essayé de refuser son tribut d'éloges à ce système, qui « a fait un certain bruit, » qui est « au fond une alliance de la charité privée et de l'assistance publique, » le très catholicisant Joseph Rambaud cite cette parole : « Le système d'Elberfeld permet d'ajouter toutes les qualités morales de l'assistance individuelle aux principes d'ordre, de contrôle et de sage prévoyance d'une institution régulière[7]. » Que pourrait-on dire de plus ?

1. Dans son étude, M. Holl donne de cette filiation deux autres preuves. Dans les *Monatschr. f. innere Mission*, 1913, p. 222 et ss., Knoke, *Fünfzig Jahre Gottinger Armenpflege*, dit que le système d'Elberfeld s'appuie d'une façon « facile à démontrer » sur des idées que « Chalmers a réalisées dans sa paroisse de Saint-John's à Glasgow. » — De plus, en 1850, le superintendant Wiesmann, homme très considéré, fit à Lennep et à Bonn une conférence qui fut imprimée la même année dans les *Fliegende Blätter aus dem Krankenhaus*. Sans nommer Chalmers, Weismann exposait ses idées. Holl conclut : « Si tout ne trompe pas, le célèbre système d'Elberfeld est sorti des efforts de Chalmers » (p. 48). « J'admets que Lennep et Weismann ont donné l'impulsion à Elberfeld » (p. 52). « On arrive à la conclusion que Chalmers est le père spirituel du système d'Elberfeld » (*Ibid.*, p. 52). — Il semble que si aux renseignements fournis par Holl on ajoute ceux que nous avons nous-même fournis, et qui paraissent avoir échappé au savant professeur de Berlin, c'est-à-dire tout ce qui se rattache à la tentative de Schunk et la brochure publiée à Elberfeld même par Feldner, il n'y a plus place pour le moindre doute. Nous sommes en face d'un fait évident. — Holl montre ensuite qu'il y aurait lieu de refaire l'histoire du mouvement chrétien social dans l'Eglise catholique. On en fait remonter l'origine à Mgr Ketteler. Mais celui-ci a été un vulgarisateur et non un initiateur. L'initiateur serait plutôt Fr. v. Baader, avec sa publication de 1835. Or cette publication a pour cause les impressions qu'il avait reçues pendant son séjour en Angleterre.

2. A. Z., p. 122. — 3. *Assistance publique*, p. 14-16, 33. — 4. H. Saint-Marc, *Le système d'Elberfeld* dans la *Revue d'économie politique*, 1887, p. 441-447, 443. — 5. P. Strauss, p. 232, 234, 237, 238. — 6. Cormouls-Houlès, *l'Assistance par le travail*, p. 122. — 7. Joseph Rambaud, p. 690, 691.

Et cependant le jugement peut-être le plus important, à nos yeux, est celui du luthérien Achelis.

Le « soin des pauvres » institué par le banquier Daniel v. d. Heydt, 1853, n'est pas complètement original. » Et Achelis note d'abord « le soin des pauvres, institué et florissant dès le seizième siècle dans les communautés calvinistes, soin des pauvres qui est le sein fécond d'où sort tout le soin moderne des pauvres (*der fruchtbare Mutterschoss für die gesamte neuere Armenpflege*). » Après avoir noté aussi les *Kastenordnungen* luthériennes et des essais au dix-huitième siècle à Hambourg, Lunebourg, Lubeck, il indique « l'ouvrage du calviniste écossais : Th. Chalmers, *De la suffisance du système paroissial sans taxe des pauvres pour la droite assistance des pauvres*, 1841 [1]. Cet ouvrage, traduit par O. von Gerlach sous ce titre : *Die kirchliche Armenpflege*, 1847, posa, pour le soin des pauvres ecclésiastique, le seul que Chalmers reconnaisse, le principe de l'influence personnelle sur les pauvres, afin de les éduquer, et il le posa avec éloquence et d'une façon très pratique. Une vive impulsion s'étendit de ce livre à beaucoup de villes. »

Toutefois, déclare Achelis, « à Elberfeld appartient l'éloge sans restriction d'avoir appliqué les principes posés avec logique et surtout dans cet esprit d'amour chrétien, qui veut vraiment aider les pauvres. Le plan de v. d. Heydt fut tracé pour le « soin des pauvres » ecclésiastique, à Elberfeld, selon le modèle calviniste, et c'est seulement parce que l'Eglise déclara qu'elle n'était pas en état de se charger toute seule de ce « soin des pauvres » que celui-ci passa aux mains de la commune. »

Achelis reconnaît tous les mérites exceptionnels du système d'Elberfeld, — qui « se laisse pénétrer de l'esprit de l'Eglise, ou mieux de l'esprit chrétien. » « Au nom d'une expérience et d'une expérimentation attentive de sept années, je partage l'admiration de Uhlhorn pour ce système. A mon avis c'est le meilleur qui puisse être adopté pour « un soin des pauvres » légal et civil. » — Et ce « soin des pauvres » légal est inévitable, nécessaire. Cependant il offre des inconvénients. Et malgré toutes les précautions il provoque la paresse chez plus d'un pauvre, qui obtient toujours son minimum de secours. Or avec la réclamation, au nom d'une sorte de droit, se manifeste l'ingratitude et le mécontentement. Même le soin des pauvres d'Elberfeld doit être complété par un « soin des pauvres » ecclésiastique [2]. »

Mais les défauts du système d'Elberfeld proviennent, on s'en aperçoit facilement, des additions qui ont été faites au pur système calviniste [3].

1. Th. Chalmers, *On the sufficiency of the parochial system*, without a Poor-rate for the right Management of the Poor 1841. — 2. Achelis, III, p. 229-231.

3. Ainsi en est-il des deux obligations légales : d'après l'une chaque citoyen, sauf cas d'impossibilité, est tenu à être visiteur quand on le lui demande ; d'après l'autre, les ressources de l'assistance sont obtenues par une taxe légale ; c'est là ce que le système d'Elberfeld ajoute au diaconat calviniste. (Voir A. Z. p. 122. — Saint-Marc, p. 450, 474. — Strauss, p. 232, 234, 237.)

V

Nous sommes maintenant capables d'embrasser d'un coup d'œil général l'histoire et comme la philosophie de nôtre sujet : le « soin des pauvres, » de manière à marquer enfin la place et le rôle du diaconat calviniste.

Laissons de côté le mot *charité* et l'expression *faire la charité*, mot et expression équivoques. Charité veut dire tantôt *amour*, tantôt *aumône* et tantôt *soin des pauvres*. Distinguons et parlons du « soin des pauvres. »

Il y a deux conceptions du « soin des pauvres, » ou mieux encore deux attitudes en face du paupérisme. Les uns, — les catholiques, ceux du moyen âge, — disent : il faut aller au pauvre avec amour (*caritas*). Et c'est vrai, à condition, naturellement, que, sous prétexte d'amour, on n'arrive pas à l'œuvre pie, méritoire, faite dans l'intérêt de celui qui la fait ; à condition que cet amour de plus en plus étrange ne veuille pas maintenir le paupérisme précisément pour avoir occasion de s'exercer, etc. Mais il est très certain qu'il faut aller au pauvre avec amour ; que l'amour est affaire de l'individu pour l'individu ; que le soin des pauvres doit être particulier, privé, volontaire, et que le « soin des pauvres » catholique a produit des merveilles, les merveilles des « saints » les plus authentiques.

D'autres, — les modernes, socialistes et économistes, — disent : il faut aller au pauvre avec justice et science. Le paupérisme est une question complexe, vaste, sociale, et seule la justice et la science peuvent supprimer le paupérisme. Et c'est très vrai : seules la justice et la science peuvent se rapprocher de plus en plus de cet idéal qui est la suppression du paupérisme.

Sur quoi les partisans d'un « soin des pauvres » excluent et anathématisent les partisans de l'autre « soin des pauvres. »

Les partisans du « soin des pauvres » = amour disent : L'assistance publique ne constitue pas une fonction essentielle de l'Etat. L'assistance publique, loin de supprimer le paupérisme, l'augmente ; il éteint le sentiment de la prévoyance, de la responsabilité, de la dignité, il étouffe les vertus de famille, etc. [1].

Les partisans d'un « soin des pauvres » = justice et science répliquent : « La charité, c'est la pourriture chrétienne qui maintient l'injustice. Organiser la charité, réglementer l'aumône, voilà tout l'effort social du monde chrétien, et cet effort reconnaît la nécessité de la misère ; il la perpétue en feignant d'y remédier ; il dispense enfin de la justice [2]. » — Nous sommes habitués à ces désastreuses équivoques qui confondent la charité-amour avec la charité-aumône et qui confondent le christianisme évangélique avec le christianisme romain : choses

1. Depuis soixante ans que l'administration parisienne de l'assistance publique exerce ses fonctions, disait Louis Reybaud en 1862, on n'a jamais vu un seul indigent relevé de la misère par ce mode de charité ; au contraire, *cette assistance constitue souvent le paupérisme à l'état héréditaire* (*Assistance publique*, système d'Elberfeld : point de mendiants, peu de pauvres. Lyon, imprimerie d'Anne Vingtrimer, 1875, p. 3). Et Maxime du Camp, en 1870 : « L'indigence parisienne absorbe annuellement plus de 40 000 000, ce qui *l'entretient peut-être au lieu de la diminuer.* » (*Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1871. Cité par *Assistance publique*, p. 5.) — 2. Bernard Lazare, *Le porteur de torches*, cité par Ch. Gide, *Morale sociale* (justice et charité), 1899, p. 193.

en général très différentes, souvent contraires. — Les philanthropes font chorus (quelques épithètes à part, avec les socialistes) : « Ils ont constaté, dit M. Gide, que la charité, du moins sous forme individuelle, loin de faire disparaître les pauvres, les multiplie, et pis que cela transforme les pauvres en parasites, en exploiteurs, en professionnels de la mendicité et que ces déplorables effets sont en raison directe de la régularité, de la fidélité, de l'intensité avec laquelle on pratique la charité [1]. » — Fouillée cite quelque part le propos d'un économiste éminent : « Comme la chimie, l'économie politique est une science et n'a pas d'entrailles. » — En tout cas les économistes établissent une séparation complète entre le monde économique, qui est le monde de la justice et de la science, où ne doit intervenir aucun sentiment, même déguisé, et le domaine de la charité, en dehors de la justice, où il n'y a ni règles, ni lois, ni formules, où règnent le sentiment, la pure liberté individuelle [2]. — Or les deux adversaires ont également tort et raison. Ils ont raison dans la revendication chacun de leur principe particulier et dans la critique de certaines conséquences que le principe adverse produit; mais ils ont tort dans la méconnaissance absolue du principe de leur adversaire et de certains bienfaits que ce principe seul peut produire.

La guerre pourrait donc être aussi éternelle qu'acharnée s'il n'y avait pas un troisième « soin des pauvres », le soin des pauvres calviniste, préparé par le calviniste écossais Th. Chalmers, appliqué par le calviniste rhénan v. d. Heydt. Sans entrer dans d'autres détails, je me borne à citer la brochure de Lyon, qui en présentant le système d'Elberfeld au public français, portait sur sa couverture ces lignes du *Temps*, 17 août 1873 : « Ce n'est pas trop de la *flamme de la charité* et des *lumières de la science* pour éclairer et résoudre la question vitale du paupérisme [3]. » — En effet le système calviniste est la conciliation des deux systèmes ennemis. Autant que faire se peut (donc pas complètement) il élimine leurs défauts et combine leurs qualités. D'un côté il est inspiré par l'amour et de l'autre son but est de supprimer le paupérisme en relevant le pauvre dans sa complète dignité de citoyen laborieux et utile ; — d'un côté il n'est pas exclusivement individuel et privé, c'est-à-dire aveugle, faussé par les ruses et les vices des pauvres ; de l'autre il n'est pas tout à fait *institutionnel* (ce qui du reste ne lui donnerait pas beaucoup plus de perspicacité). Mais les visiteurs très nombreux joignent l'autorité et la science *institutionnelles*, si l'on ose dire, à l'amour, à la solidarité individuelle et personnelle. — Pour résoudre la question du paupérisme on n'a pas trouvé, et on ne trouvera pas autre chose que cette traduction calviniste et civile du « soin des pauvres » ecclésiastique et calviniste.

1. Gide *Ibid.*, p. 194. — 2. *Ibid.*, p. 196, 201. — 3. V. d. Heydt était un pieux calviniste. Son système était laïque (*Confessionslos*), mais « sa force résidait dans la foi (*Confession*) du président « du soin des pauvres », qui communiquait à l'ensemble force et chaleur. » A. Z., p. 124. Th. Chalmers était un héros de la foi. Leurs systèmes peuvent-ils être appliqués sans foi aucune ? La société peut-elle être administrée sans religion ?

CINQUIÈME PARTIE

Les diaconesses.



ARMI les diacres, les *diacres-hospitaliers*, ceux qui « font miséricorde » et « servent les malades et les autres povres, » « ceux qui avoyent la charge de penser les povres et leur servir, » Calvin cite « les vefves ». « Car les femmes ne pouvoyent exercer autre office publique, que de s'employer au service des povres [1]. » — Et nous savons qu'Achelis voit dans cette formule « les commencements de la charge des diaconesses dans la communauté, dans l'Eglise évangélique [2]. »

Il faut toutefois commencer par constater que le mot de *diaconesse* a aujourd'hui un sens qu'il n'avait pas tout à fait au seizième siècle, et que la diaconesse moderne, actuelle, date seulement d'un siècle environ. — « Maisons de diacones et maisons de diaconesses sont le fruit de ce mouvement ecclésiastique du dix-neuvième siècle qui porte le nom de Mission intérieure [3]. » C'est même le produit le plus original, le plus spécifique de ce mouvement. « Ici paraît quelque chose de vraiment nouveau, la préparation d'ouvriers, d'ouvrières, qui, par fonction, accompliront les œuvres de la charité. Cela manquait; c'était une des principales lacunes de la charité ; sur ce point le protestantisme était en arrière sur le catholicisme [4]. »

La question qui se pose à nous est donc celle-ci : Qu'a été la diaconesse dans l'Eglise primitive et quelle part ont eue Calvin et le calvinisme dans la transformation qui de la diaconesse primitive a fait la diaconesse moderne ?

I

1. Le Nouveau Testament contient deux indications : 1° L'une se trouve dans Rom. XVI, 1. Il est parlé de Phébé, « l*a* diacre » (ἡ διακόνος); elle servait dans la communauté de Cenchrées, le port de Corinthe [5] ; — 2° L'autre se trouve dans

1. IV, III, 9. — 2. Achelis, III, p. 179. — Uhlhorn dit : « Ainsi au moins une indication ne manque pas. » Et encore : « Dans l'Eglise réformée nous rencontrerons un essai de renouveler la charge des diaconesses à côté de la charge des diacres. Dans l'intérieur de l'Eglise luthérienne nous ne trouvons rien de pareil au seizième siècle. » (III, p. 150, 131.) — 3. *Real-Encyclopädie*, 3e éd., IV, art. *Diakonen und Diakonissen-Häuser*. — 4. Uhlhorn, III, p. 348. — 5. On a dit que c'était une dame de la haute société, προστάτις, patrona ? Achelis, III, p. 233.

1 Tim. V, 9-10, où il est question du « rôle des veuves » : « Il faut pour être inscrite qu'une femme n'ait pas moins de soixante ans, qu'elle n'ait eu qu'un mari, qu'elle se soit rendue recommandable par ses bonnes œuvres, comme d'avoir élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les malheureux, pratiqué toute sorte de bonnes œuvres. » Et c'est tout : donc très peu explicite.

2. C'est par la lettre de Pline le jeune, gouverneur de Bithynie, au commencement du second siècle, que nous constatons l'existence des diaconesses dans l'Eglise des martyrs. Deux esclaves, diaconesses, sont mises à la torture afin d'obtenir d'elles des renseignements sur le culte chrétien. Mais on peut presque dire que les diaconesses n'apparaissent guère que pour disparaître, en se transformant profondément. Il y eut vite des abus. Déjà du temps de saint Ignace, à Smyrne, il y a des « veuves » qui en réalité sont des « vierges ». Tertullien parle d'une « vierge », à peine âgée de vingt ans et inscrite au rôle des « veuves ».

3. Alors, dans l'Eglise de l'empire, les diaconesses furent réintroduites à la place des veuves. Comme les diacres, elles étaient consacrées par l'évêque avec prières et imposition des mains. Mais leur charge consistait à garder les portes, par où les femmes pénétraient dans l'Eglise, à faire placer les femmes étrangères, à servir d'intermédiaire entre le représentant de l'évêque et les femmes, à préparer les catéchumènes du sexe féminin au baptême par un enseignement sur la foi et la vie chrétiennes, et à les assister au moment même du baptême. Le soin des malades n'a pas complètement disparu, mais il a passé à l'arrière-plan [1]. Olympias et Macrine se distinguèrent. Et quand le Montanisme parut, les prophétesses jouèrent un rôle considérable. La diaconie des femmes fut discréditée. L'institution des diaconesses tomba en ruines et disparut en Orient au milieu du troisième siècle.

4. Il est vrai que le centre de l'Eglise se trouvait alors en Occident. Et comme ici la situation de la femme était plus libre, il n'y avait plus autant besoin de diaconesses, intermédiaires entre elle et le prêtre. Et puis le nombre des baptêmes d'adultes (où la présence de la diaconesse était nécessaire) diminuait. Enfin et surtout les diaconesses furent remplacées par les nonnes, et au moyen âge l'institution des diaconesses disparut complètement [2].

II

1. C'est contre les « nonnes » de la fin du moyen âge que Calvin dirige une polémique plus violente encore que contre les diacres. Elles ont été « inventées par Satan, dit-il, ce singe qui contrefait tousjours les œuvres de Dieu. » — Entre

1. Voir aussi Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*, 1882, p. 161, 164.

2. Theodor Schäfer, *Evangelisches Volkslexikon für Orientirung in den sozialen Fragen der Gegenwart*, 1900. Article *Diakonie*, p. 164, 165.

les nonnains et les diaconesses, il y a « autant à dire qu'entre le jour et la nuit [1]. »

Et voici comment Calvin s'exprime du haut de la chaire de Saint-Pierre : « Ces petites bigotes qui veulent manger le crucifix (comme on dit), » saint Paul les appelle les femmelettes : « il ne dit pas les *femmes*, mais il dit les *femmelettes*. »

« Elles feront bien semblant de vouloir estre prochaines de Dieu ; elles auront leurs finfreluches, elles feront tant d'agios, et de ceci, et de cela, pour dire qu'elles sont plus dévotes que les autres ; mais cependant jamais ne vienent, et ne peuvent venir à la cognoissance de vérité : car aussi elles ne vont que par circuits, et ne tienent point le droit chemin [2]. »

« Elles ont des questions, je ne sçay quelles, pour dire : « Or ça, nostre » Maistre, ou beau-père, comment est-ce que je doy faire quand il est la veille » d'un tel Sainct ? Il est vray que je jusne ; mais encores, je vous prie, lequel » seroit meilleur de disner, ou de soupper ? » Et puis après : « Quant aux autres » jusnes, comment m'y doy-je gouverné ? » Et puis : « Comment faut-il observer » un tel pèlerinage ? » Et puis : « Que faut-il faire quand je vien pour adorer » une telle Saincte, et une telle ? »... Après : « Comment est-ce que je dois discer- » ner la vierge Marie d'avec saincte Agathe, ou saincte Geltrude ? »... Et puis après : « Comment se gouverne-on en paradis ? Et quand j'y seray, me mettra- » on au rang des Martyrs ou des Confesseurs [3] ? »

Voilà « les questions que font les bigotes, » et elles « se glorifient d'une sainctteté particulière. » — Et pendant ce temps « les unes seront pleines d'orgueil et d'ambition ; on verra qu'elles ont un œil aigu, et veulent estre tousjours les premières, les plus avancées. Que s'il y a quelque pompe, s'il y a, brief, rien [quelque chose] de mondanité, il faut qu'elles y soyent les premières. Et combien qu'elles soyent grandes bigotes, si est-ce qu'elles sont pleines de tous vices ; elles en sont maistresses, tellement qu'elles pourroyent tenir escole et d'orgueil, et de toute vanité, et de mespris de leurs prochains. Les autres seront pleines d'avarice ; on les verra cruelles ; elles n'auront nulle humanité, ni en leur famille, ni entre leurs voisins. Les autres mesmes seront des paillardes vileines, et moyennant qu'elles barbotent, pour trotter d'autel en autel, qu'elles prenent beaucoup d'eau bénite, qu'elles facent beaucoup d'agios, les voilà sanctifiées, ce leur semble ! Brief, qu'on regarde toutes ces bigotes de la papauté, on n'en verra pas une qui ne soit chargée de péchéz,... et qui ne se veulent nourrir en rebellion de Dieu, en malice, en hypocrisie. Il faut donc que le diable les tiene bridées, et qu'il les tiene pour les transporter çà et là, puis qu'elles ne veulent point porter le joug de nostre Seigneur Jesus Christ [4]. »

2. L'action de Calvin va être d'autant plus violente que le mal était plus grave. Il va réagir contre le vice, agir pour la morale. — La femme est destinée au mariage, à la famille. Nonnains et bigottes, avec leur piété contre nature,

1. Sermon XXXVII sur la *Première à Timothée*, V, 1-2. *Opera* LIII, p. 450. — 2. XXe sermon sur la *Seconde à Timothée*, III, 6-7. *Opera* LIV, p. 234. — 3. *Ibid.*, p. 238. — 4. *Ibid.*, p. 235, 236.

malsaine, inspirent à notre Réformateur une répulsion instinctive. — Il va donc, d'un coup, remonter à l'origine et n'admettre que la diaconesse décrite, selon lui, dans I Tim. V, la femme respectée, âgée de soixante ans. — Et autant il a flétri la « nonnain » du moyen âge, autant il exalte cette diaconesse apostolique.

« Cest estat estoit honorable, comme en la maison de Dieu, tous estats sont sacrez. Et combien que, selon le monde, ce soit une chose contemptible de servir aux povres, tant y a que ce sont autant de sacrifices de bonne odeur à Dieu. Et ainsi cest estat estoit noble devant Dieu et devant ses anges [1]. » — Conformément au texte de saint Paul dans l'épitre à Timothée, la diaconesse doit d'abord être une « veuve » et une veuve d'au moins soixante ans. Elle doit avoir été femme d'un mari unique et ne pas avoir d'enfants [2].

On voit bien l'intention de Calvin. A tout prix il veut éviter ce qui porterait préjudice à la sainteté du mariage : tout ce qui aurait l'air de créer un préjugé favorable en faveur de la virginité des « nonnains » et des « bigottes ». En conséquence il faut que toute femme, autant que possible, se marie, ait des enfants et les élève. Tel est l'ordre et la règle. Une veuve jeune pourrait avoir envie de se remarier, « en renonçant à la promesse qu'elle avoit donnée [3]. » Or il ne faudrait pas l'en empêcher, et ce serait « confusion, qu'après s'estre ainsi dédiée au service de l'Eglise, elle s'en fust retirée. » Et quant aux veuves, même de soixante ans, mais qui ont des enfants, elles doivent les « gouverner et se employer à cela [4]. »

III

Mais ce que l'on a beaucoup ignoré, c'est que pour la diaconesse il s'est passé ce qui se passa pour bien d'autres principes posés par Calvin. C'est en dehors de Genève qu'ils se développent et se réalisent le mieux. Les idées de Calvin sur les diaconesses furent introduites dans le cercle des Eglises réformées allemandes par les Ordonnances ecclésiastiques du Palatinat, 1563, et par les décisions du Synode général d'Herborn, 1586 [5].

Et nous trouvons la diaconesse dans le diaconat calviniste le plus développé et le plus calviniste, celui du Rhin [6].

1. Sermon XXXIX sur la *Première à Timothée*, V, 7-12, LIII, p. 473.

2. Calvin admet que les veuves promettaient de ne pas se remarier. Mais cette promesse ne ressemblait en rien au vœu de chasteté des papistes. Ce n'était point du tout parce que le mariage est moins saint qu'elles promettaient de ne pas en contracter un nouveau, mais seulement parce qu'il est difficile d'être adonné au service de sa maison et des pauvres. Et surtout : « de ce temps-là, elles renonçoyent à la liberté de se pouvoir marier, estans déjà parvenues à l'aage qui n'est plus propre au mariage. Car pour le moins il faloit qu'elles eussent soixante ans.... Brief, ces vefves estoyent autant différentes des nonnains qu'Anne la prophétesse de Claude la Vestale. » Commentaires, *Première épître à Timothée*, ch. V, 12.

3. *Opera* LIII, p. 478. — 4. *Ibid.*, p. 473. — 5. Achelis, III, p. 179.

6. A propos des diaconesses de Wesel et de l'ouvrage de Sardemann, *Das Diakonissen Amt*, etc., on nous dit : « Cela a été une découverte historique parce que le fait que sur le Bas-Rhin, à l'époque de la Réformation, la charge appelée charge de diaconesse a existé, avait peu à peu été complètement oublié. » Kraft, dans le journal *Fliedners Armen- und Krankenfreund*, 1854.

Dans le premier Synode général ou Convent de l'Eglise réformée des Pays-Bas et du Bas-Rhin, à Wesel, la troisième Genève, en 1568, il est dit : « Dans les grandes villes, en particulier, il ne sera pas inconvenant d'élire deux sortes de diacres, dont les uns auront la charge de recueillir les aumônes et de les distribuer, et dont les autres s'occuperont surtout du soin des malades. Et dans ces localités nous estimons utile que des femmes d'une foi et d'une probité reconnues, et avancées en âge, soient régulièrement choisies pour remplir cette charge à l'exemple des apôtres [1]. » — Cette décision, remarque Achelis, fait époque dans l'histoire de la charge des diaconesses (*ist epochemachend*). — Or c'est l'idée et ce sont les termes mêmes de Calvin, distinguant entre les diacres-procureurs et les diacres-hospitaliers, — et parmi les diacres-hospitaliers mettant les femmes, les veuves.

La communauté de Wesel eut donc des diaconesses. En 1574, l'Ordonnance ecclésiastique de cette Eglise met en première ligne les diaconesses. « En été, les diacres doivent préparer la provision d'étoffe de laine et de lin. » Le lin doit être acheté « par les femmes, qui sont choisies pour prêter leur secours aux femmes pauvres. » Et ensuite : « Pour aider les diacres, pour soigner les femmes malades ou en couches, que quelques veuves soient ordonnées, afin d'interroger exactement ces femmes sur leurs besoins, ce qui ne convient pas aux diacres.... La charge de ces femmes est aussi d'acheter la toile, de couper, et de faire coudre.... » Et encore : « Il faut aussi avoir sous la main quelques veuves pieuses, ou bien quelques femmes mariées, avec le consentement de leurs maris, de bonne réputation, pour s'en servir en cas de besoin auprès des pauvres, les garder et les soigner [2]. »

C'étaient donc des aides pour les diacres. Leur charge était ecclésiastique, elles étaient nommées par les membres du presbytère, tout de suite après la nomination de ceux-ci. Les registres portent : « sur l'élection des diaconesses, 8 mars 1574, 22 décembre 1578, etc. » Et encore le 26 juillet 1604 : « La veuve du pasteur Heidfeld, et Béatrice femme de Laurenz Dohl, sont nommées diaconesses [3]. » La durée de la charge était sans doute un an. Mais les diaconesses pouvaient être renommées, et quelquefois on les priait de rester. Il semble même qu'il y eut une sorte d'ordination ; mais ce n'est pas précis. — D'abord il y en eut quatre, puis deux [4].

En nommant des femmes mariées en même temps que des veuves, on modifiait un peu le texte de I Tim. V, 9. Et il y eut des discussions. Après l'élection du 22 décembre 1578, il est dit dans le procès-verbal du 5 janvier 1579 : « Parce que quelques frères ont été émus par le choix qui a eu lieu des diaconesses, parce que selon eux il faut choisir seulement des femmes âgées de soixante-six

1. « Quibus locis erit opportunum existimamus etiam mulieres spectata fide ac probitate et ætate provectas ad hoc munus, apostolorum exemplo, recte adsisci posse. » Achelis, III, p. 179.

2. Nous résumons Sardemann, *Das Diakonissen-Amt in der reformirten Gemeinde zu Wesel in der Reformationszeit* dans le journal *Reformirtes Wochenblatt* d'Elberfeld, X, 1865. *Ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 19. — 4. *Ibid.*, p. 19.

ans et veuves, et pas d'autres, il est décidé qu'on demandera l'avis des cinq pasteurs. » Puis la question est portée devant l'instance suprême, le Synode de classe, à Wesel, et l'article V des décisions prises, le 27 avril 1579, dit : « Les frères de la ville de Wesel demandent s'il ne serait pas bon que, dans les communautés, là où le besoin et les mœurs le réclament, en particulier à propos des femmes faibles, on rétablisse la charge des diaconesses ; — parce que cette charge n'a encore été en usage dans aucune communauté réformée. [Ceci est une façon de parler, comme le fait précédent et la suite de la délibération le montrent.] Et au cas où il serait trouvé bon de rétablir cette charge, est-ce qu'il faudrait choisir seulement des veuves ou bien aussi des femmes mariées avec le consentement de leurs maris ? et pourraient-elles avoir moins de soixante ans, selon le texte de saint Paul, 1 Tim. V ? La question est renvoyée au prochain Synode de classe pour que les communautés réfléchissent sérieusement ; et quant à celles qui déjà sont élues (celles de la ville de Wesel), elles doivent rester en charge jusqu'à ce que la classe ait pris une décision à ce sujet, à moins que quelques-unes ne désirent être délivrées de leur charge. » Le Synode de classe, réuni à Wesel, 1580, fit la réponse suivante (art. 12) : « Les frères ont exprimé l'opinion que si cette charge, qui est tombée en ruine dans l'Eglise, doit être restaurée, elle doit l'être comme elle fut dans l'Eglise primitive, et comme elle a été ordonnée par Paul, à savoir que l'on choisisse des veuves et des femmes non mariées (*Wittwen und unverehelichte Frauen*). Quant à l'âge, les frères pensent qu'on peut l'abaisser de quatre à cinq ans au-dessous de soixante, si les autres qualités requises par Paul sont remplies, et que l'on se rapproche autant que possible de l'âge indiqué par Paul. Les frères estiment qu'il faut rappeler au prochain Synode la question de savoir s'il faut restaurer cette charge aussi dans d'autres Eglises [1]. » — Le Synode avait dit « veuves et non mariées. » On nomma cependant surtout des femmes mariées. — Enfin l'année suivante, 1581, le Synode général de Middelbourg prit une décision définitive. A la question : « Serait-il convenable de rétablir de rechef le service des diaconesses ? » il répondit : « Non, à cause des divers inconvénients qui en pourraient résulter ; mais en temps de peste ou autres maladies, s'il y avait quelque service à faire à l'endroit de quelques femmes malades, qui honnêtement ne se peut faire par les diacres, alors qu'ils y pourvoyent par leurs femmes ou par d'autres qui seront convenables [2]. » En conséquence les diaconesses qui avaient été instituées de 1568 à 1581 restèrent en fonctions jusqu'assez avant dans le dix-septième siècle. Mais depuis 1581 on n'en institua pas d'autres, dit Achelis [3].

Sardemann indique cependant qu'une dernière nomination de diaconesse eut lieu en 1609. Or en 1610 fut accomplie la transformation définitive de la diaconie. Elle cessa d'être uniquement ecclésiastique, elle devint ecclésiastique et civile. — Dès lors on peut penser, avec Achelis, que les Eglises rhénanes avaient suivi de trop près le texte de saint Paul, s'étaient trop attachées à l'âge de soixante ans,

1. Sardemann p. 20. — 2. Achelis, III, p. 180. — 3. *Ibid.*, p. 180.

et que les femmes de soixante ans pouvant être diaconesses étaient rares. Mais ce biblicisme exagéré a-t-il vraiment dicté toute la conduite de ces Eglises, et a-t-il été la vraie cause de la disparition des diaconesses ? D'après les textes, il semble que non. Le Synode de Middelbourg parle d'inconvénient possible et de rien d'autre. Il y avait là une conception du rôle de la femme et des mœurs de l'époque. Aussi Sardemann, rapprochant les deux dates 1609, dernière nomination des diaconesses, et 1610, transformation définitive du soin des pauvres, croit-il devoir ajouter : « La bureaucratie masculine fut défavorable aux procédés féminins plus délicats [1]. »

IV

Y eut-il en France, dans l'Eglise réformée, des diaconesses ou quelque institution ressemblant à une véritable institution de diaconesses ? — On dit oui : témoin les dames de la Rochelle et les dames de Sedan. Et ce seraient ces fondations qui auraient servi de modèle à la fondation de Saint-Vincent-de-Paul.

1. Dans son *Histoire de l'Eglise réformée de la Rochelle* (1870), le pasteur L. Delmas s'exprime ainsi : « La plus belle des fondations de Saint-Vincent-de-Paul, l'Institution des Sœurs de charité, a pour point de départ une confrérie de dames laïques, les *Dames rochelaises*, qui, chassées de leur pays par la guerre civile, fondèrent en Hollande un établissement de diaconesses, auquel le nom de la Rochelle demeura attaché, et se consacrèrent aux soins des pauvres et des malades avec un admirable dévouement [2]. »

Malheureusement, en fait de preuves et de documents, le pasteur Delmas se contente de ceci : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme*. — Rien de plus.

Or dans le *Bulletin* je n'ai trouvé, — ai-je fait erreur ? — que ces lignes de M. Ch. Read : « Le protestantisme a eu, soixante ans avant Vincent de Paul, ses *Dames de la Rochelle* et ses *Sœurs de Sedan* [3]. » Rien de plus.

C'est uniquement en s'appuyant sur ce passage du *Bulletin* que Ad. Schæffer a répété : « Que de fois les ennemis les plus décidés de la foi protestante n'ont-ils pas été obligés de proposer à l'imitation de tous la charité des protestants,... celle de ces dames de la Rochelle et de ces sœurs de Sedan, qui viennent soixante ans avant Vincent de Paul [4] ? »

Nous sommes donc toujours ramenés à une affirmation unique, celle du *Bulletin*, laquelle n'est appuyée sur aucun document. Elle a passé d'auteur en auteur sans qu'aucun semble l'avoir vérifiée. — Essayons de la vérifier.

1. Sardemann, *Gemeinde Armenpflege*, p. 113, 114 et n. — 2. Delmas, p. 202, n. 1. — 3. *Bulletin*, 1852, I, p. 214, n. 2.

4. Ad. Schæffer, *Les huguenots du seizième siècle*, 1870, p. 183. Comme référence, *Bulletin* I, p. 214. — Uhlhorn dit : « On nomme aussi les Dames de la Rochelle. » Et il cite le Bulletin III, p. 158. — Le volume de Mme de Witt-Guizot, *La charité en France*, ne parle, sauf erreur, ni des Dames de Sedan, ni des Dames de la Rochelle.

2. Comme pour les *Dames de la Rochelle*, il est question de la Rochelle et de la Hollande, je m'adressai à un érudit qui connaissait extrêmement bien l'histoire protestante de la Rochelle, M. Meschinet de Richemond (aujourd'hui décédé). Malgré toute sa bonne volonté, il ne put me fournir aucun document. — J'ai écrit en Hollande à un autre érudit, M. le professeur Ruttgers, d'Amsterdam. Il m'a répondu : « Je n'ai jamais entendu parler des « Dames de Sedan » ou des « Femmes de la Rochelle, » comme diaconesses dans nos Eglises réformées.... J'ai parcouru tous les volumes du *Bulletin de la Commission pour l'histoire des Eglises wallonnes ;* nulle part il n'y a un article ou une publication de documents qui se rapporteraient à ce sujet. On ne trouve rien non plus dans le *livre synodal* (les *Actes de toutes les Eglises wallonnes*) d'après l'index de ce gros volume[1]. »

En fin de compte, je n'ai pu mettre la main que sur les textes relatifs à la *Société des dames françaises de Harlem* publiés par le *Bulletin* en 1878.

De 1683 à 1770 il y eut à Harlem une Société de dames françaises dont le but était de venir en aide aux veuves et aux filles nobles de la religion réformée, que la persécution rejetait alors en grand nombre, sans famille et parfois sans ressources, dans les provinces hospitalières des Pays-Bas[2].

Le 30 janvier 1683 le pensionnaire de Harlem soumit aux bourgmestres le projet suivant : « L'établissement d'une société de filles protestantes pour vivre en communauté sans faire aucun vœu ny rien qui aproche ou sente la superstition papiste....

» Que les filles protestantes qui voudront entrer dans cette Société seront obligées d'apporter au moins la somme de 4000 livres [dont elles laisseront le quart si elles sortent].

» Qu'elles mettront dès à présent à leur tête une dame... laquelle portera le nom de gouvernante ou de directrice de la Société....

» Que la Société apprendra aux pensionnaires la langue française, les ouvrages du sexe, et particulièrement à faire les points de Venise et de France, et tous les ameublements en lin et en soie pour rendre par ce moyen les manufactures communes en ce pays[3]. »

La Société de Harlem fut la première de ce genre, mais pas la seule : on en fonda de pareilles à Schiedam, à Rotterdam, à La Haye[4]. — La Société de Harlem fut dissoute en 1742[5].

Ainsi donc jusqu'à ce que d'autres documents soient mis au jour, l'existence d'une véritable diaconie des dames de la Rochelle ne saurait être affirmée. Et l'on doit supposer qu'il y a là plusieurs confusions.

3. Certainement le « soin des pauvres » a fleuri dès l'origine chez les calvinistes français d'une façon à exciter la jalousie des catholiques. Ce n'est personne autre que Bourdaloue lui-même qui le proclame. « Dès là, s'écrie-t-il, devant le grand roi, que nos hérétiques font secte, et qu'ils composent une Eglise préten-

1. Lettre du 22 mars 1906. — 2. *Bulletin*, XXVII, 1878, p. 315. — 3. *Ibid.*, p. 316, 317. — 4. *Ibid.*, p. 319. — 5. Voir *Ibid.*, p. 518 et 557.

due, ils commencent à s'entr'aider. » Et cette phrase, négligée par les auteurs protestants, est extrêmement curieuse : elle montre que les réformés, d'un même coup, proclamaient leur *foi* (l'hérésie faisait secte), adoptaient une *discipline* (composaient une Eglise) et organisaient leur *diaconat* (ils commençaient à s'entr'aider). C'est bien le diaconat que décrit Bourdaloue quand il continue : « Vous en êtes témoins, mes chers auditeurs, et vous savez comment ils sont unis ensemble, comme ils prennent les intérêts les uns des autres, comme ils se prêtent secours dans leurs besoins, comment leurs pauvres sont assistés, comment ils visitent leurs malades,... le petit troupeau, où ils sont ramassés ; voilà ce qui les lie, voilà ce qui arrête toutes leurs querelles,... voilà pourquoi ils s'appellent frères et se comportent en frères [1]. » Aveu précieux ! On croirait entendre Julien l'Apostat dénonçant la charité des maudits Galiléens, et suppliant les païens de l'imiter !

Ce qui se passait au temps de Louis XIV s'était passé au seizième siècle. On avait vu les plus grandes dames huguenotes soigner admirablement les blessés, par exemple à Orléans.

« Et fut aussi un lieu assigné pour recueillir les blessés, qui estoient pensés et traittés très humainement par les femmes les plus honorables de la ville, n'y espargnans leurs biens ni leurs personnes, en quoy firent, entre autres, un merveilleux devoir les damoyselles de Marets, la baillive d'Orléans, et de Martinville, dignes de perpétuelle mémoire [2]. »

Il est donc certain que dans l'Eglise réformée de France l'exercice de la charité a été si remarquable qu'il a été fort remarqué par les catholiques. — Il est également certain qu'il y a eu des comités, des sociétés de dames exerçant la charité. Ainsi à Paris il y avait une « assemblée de dames de la R. P. R. pour assister les pauvres de la dite religion, qui se tient chez Mesdames d'Herval (Hervart) et de Monginot, et dont le roi ordonne la suppression (mars 1682) [3]. »

Il est même certain que, « au seizième siècle et avant, l'exercice de la charité et les soins aux malades étaient une sorte de privilège que se réservaient les dames de la noblesse et de la haute bourgeoisie, tandis que aujourd'hui les sœurs de charité, véritables *remplaçantes*, sont surtout issues de familles prolétaires. Je crois bien que les hôpitaux de Beaume et de Lyon, par exemple, étaient, dès le quinzième siècle, administrés par des groupements de demoiselles, qui ne prononçaient pas de vœux religieux. A la Rochelle, dès le treizième siècle, l'armateur Alexandre Aufredi, ou Aufrei, et sa femme Pernelle se consacrèrent aux soins des malades dans l'hôpital laïque qu'ils avaient fondé [4]. »

1. Sermon sur la Très Sainte Trinité. *Œuvres de Bourdaloue* (éd. Didot, 1877), II, p. 364.

2. *Histoire ecclésiastique* (éd. Baum, Cunitz), II, p. 345, 346. — Voir « Les huguenots de l'Hôtel-Dieu d'Orléans. » En 1561-1562 l'Hôtel-Dieu entretenait deux diacres huguenots, Claude Marchand et Jean Turquin, à charge pour eux de « consoller les pauvres malades. » (*Bulletin*, 1898, XLVII, p. 428.)

3. Paul de Félice, *Les protestants d'autrefois. Les conseils ecclésiastiques*, 1899, p. 93, 94.

4. C'est la réponse que me fit lors de mon enquête le regretté pasteur Danreuther. Il ajoutait : « Je crois que la question est très obscurcie par des préjugés et des partis pris, et qu'il serait très utile de faire un travail nouveau. »

Ces mœurs charitables se retrouvent à la Rochelle[1]. Pour le moment on ne peut guère rien affirmer de plus.

4. Heureusement que pour les dames de Sedan nous sommes un peu plus exactement informés. La Chronique inédite du Père Norbert (extrait qui m'a été communiqué par M. Brincourt, de Sedan), dit : « Dans le mois de novembre 1573, Henri Robert de la Marck, prince de Sedan, institua une Société de demoiselles de la charité pour l'assistance et le soulagement des pauvres malades. Le Consistoire leur avait préposé une personne faisant fonction de diacre, lequel était chargé de leur faire le rôle et registre des pauvres, qui méritaient d'être assistés, et elles devaient en tout s'en rapporter au jugement et à la discrétion de ce préposé. Chaque jour ces demoiselles donnaient à dîner aux malades ; on leur donnait aussi, selon l'exigence des cas, de l'argent, du grain, des étoffes pour l'habillement. » Ce document indique bien l'existence d'une vraie diaconie de femmes, c'est-à-dire de femmes exerçant des fonctions de diacre. Il en est du reste question dans les Registres du Consistoire, à la date du jeudi 12 novembre 1573 : « Le faict proposé par M. Fournelet touchant les damoiselles [dames] qui préparent viandes aux malades, et pour cela font enrollement et grosses cœuillettes de deniers, est renvoyé au prochain bureau, et cependant M. de Lestang et Dully parleront aus d. damoiselles pour en faire rapport au bureau. » Et l'on revient sur ce sujet le 17 janvier, et on en parle du haut de la chaire le 3 février.

J. Peyran, pasteur de l'Eglise réformée de Sedan, dans son *Histoire de l'ancienne principauté de Sedan*, 1826, I, p. 137, dit : « Henri Robert institua des demoiselles de charité pour le soulagement à domicile des vieillards et des infirmes nécessiteux et assigna à cette pieuse fondation les sommes nécessaires pour la rendre durable et efficace. Ces actes d'une philanthropie éclairée et touchante lui permirent de défendre la mendicité dans toute l'étendue de la souveraineté. » — Puis la feuille de Kaiserswerth, *Der Armen- und Krankenfreund*, 1849, 4e cahier, cite Peyran, et ajoute « que les dames de Sedan étaient soumises à des règles générales. » — Uhlhorn (III, p. 157, 158) cite le *Armen- und Krankenfreund*, et conclut : « Il n'y a pas de diaconesses dans l'Eglise réformée, mais des organisations qui rappellent les sœurs de charité ou nos diaconesses actuelles. »

V

Quoi qu'il en soit, c'est au dix-neuvième siècle et en Allemagne que la diaconesse moderne est apparue : la diaconesse de carrière (et c'est là le principal

1. Dans l'inventaire des papiers que possédait le Consistoire de la Rochelle, et que reproduit Tessereau, *Histoire des Réformés de la Rochelle*, p. 312, on lit : « 5. Un registre concernant les distributions *(sic)* faites aux Réfugiés de France en la ville de la Rochelle et les assistances aux blessés pendant le siège, avec les noms des uns et des autres dans les années 1572 et 1573. » — Enfin M. de Richemond possédait des renseignements sur la belle-sœur de son grand-père, Marie-Elisabeth Boué, née à Hambourg en 1737, mariée à un pasteur de Hollande en 1770, et qui appartint après son veuvage, 1781, à la Société des dames de la Rochelle, jusqu'à sa nomination comme gouvernante des princesses d'Angleterre et lectrice de la reine. — Qu'était et où était cette Société des dames de la Rochelle ?

trait, et le progrès, qui la différencie de la diaconesse apostolique et calviniste), c'est-à-dire l'infirmière qui se prépare à son ministère et consacre sa vie à Dieu et aux malades.

La première maison de diaconesses a été ouverte à Kaiserswerth le 13 octobre 1830 par Th. Fliedner. Sous quelles influences ?

1. Il ne faut pas oublier qu'au même moment agissait à Hambourg celui que l'on a appelé le « père de la Mission intérieure, » Wichern (1808-1881), qui créa aussi le *Diacone* à côté de la *diaconesse* de Fliedner.

Sur Wichern s'étaient particulièrement exercées deux influences : celle du Dr Julius, de Berlin, qui appliquait les résultats de ses profondes études sur le système pénitentiaire de l'Angleterre et de l'Amérique ; — et celle de l'école du dimanche fondée en 1824 à Hambourg par Oncken, l'agent de la Société anglaise continentale. Oncken avait décidé le pasteur Rautenberg (1791-1865) ; Rautenberg décida Wichern. Les moniteurs de l'école devaient surtout visiter les enfants. De là sortit une Société de visiteurs hommes (*Männlicher Besuchverein*), et de cette école du dimanche et de cette Société des visiteurs sortit un asile pour enfants abandonnés. « Qu'est-ce qui nous empêche, avait demandé Rautenberg dans son cinquième rapport sur l'école du dimanche de 1830, comme nos frères de Londres, de Glasgow, de New-York et d'autres grandes villes de l'Angleterre et de l'Amérique, de devenir missionnaires pour le peuple plus que païen de nos villes [1]. » — Et la réponse à cette question fut le fameux *Rauhe Haus* de Wichern en 1832 [2]. — On voit de quelle importance furent les influences réformées d'Angleterre et d'Amérique, c'est-à-dire les influences d'origine calviniste sur les débuts de la Mission intérieure [3].

2. L'œuvre des diaconesses est un des plus beaux fruits de cette Mission intérieure, de son esprit.

Achelis, parmi les « racines » de l'institution des diaconesses au dix-neuvième siècle, en distingue deux principales. La « première et la plus importante » est « la charge des diaconesses de l'Eglise de Calvin, qui fut reconnue comme une charge par le Convent de Wesel en 1568. » A cette première influence vinrent s'ajouter celle de l'Angleterre et d'Elisabeth Fry, qui, en 1817, fonda sa « *Société de femmes* pour l'amélioration des prisonnières à Newgate [4]. » Ces deux influences se combinèrent chez le pasteur Klönne et dans la brochure qu'il publia en 1820.

Klönne était pasteur à Bislich, *près de Wesel*, une des trois Genève du seizième siècle, et, comme le répète un autre auteur, « sur les bords du Rhin,

1. Paul Wurster, *Die Lehre von der neueren Mission*, 1875.

2. *Real-Encyclopädie*, 3e édit., XVI, article Rautenberg. — C'était une pauvre maison qui avait appartenu à un nommé Ruge et qui s'appelait « das Ruge Haus ». La maison était près de Hambourg et fut mise à la disposition de Wichern par le syndic Karl Sieveking.

3. Nous n'avons pas à redire ce que fut Amalie Sieveking, avec tendances catholicisantes, admiratrice de Saint-Vincent-de-Paul, qui se rendit célèbre par sa charité pendant le choléra à Hambourg en 1831. Elle alla seule et resta pendant huit semaines dans l'hôpital. En 1532 elle fonda l'*Armen und Kranken-Verein* (Société des pauvres et des malades). — 4. Achelis, III, p. 233.

dans ces cercles réformés où l'idée d'une imitation de l'ancienne charge de diacre destinée à faire pendant à l'ancienne charge d'Ancien devait être sympathique [1]. » — Cette double influence du calvinisme rhénan et de la piété anglaise réformée se manifeste dans le titre même de la brochure de Klönne : « Sur la restauration des diaconesses de l'ancienne Eglise chrétienne dans nos *Sociétés de femmes* [2]. »

Avec un zèle infatigable, par ses lettres, par ses visites, Klönne s'efforça de gagner des adhérents à ses idées chez les fidèles influents, parmi les autorités ecclésiastiques.

3. Alors parut celui dont Klönne avait été le précurseur, Th. Fliedner, et chez Fliedner la double influence calviniste est encore plus facile à constater que chez Klönne. Il connaissait Klönne et sa brochure, comme le montre la lettre qu'il lui écrivit, le 29 juillet 1829, et où il lui dit que d'accord avec lui sur l'utilité d'imiter l'ancienne coutume chrétienne des diaconesses et voulant citer son étude, il le prie de la lui prêter pour quelques jours [3]. — Il connaissait aussi Elisabeth Fry, dont il avait commencé à appliquer les idées dans la prison de Dusseldorf vers 1825, 1826. Pour achever de s'instruire, il fit deux voyages de collecte, l'un en Hollande, 1823, l'autre en Angleterre, 1824. « Grâce à ses dons rares d'observation, nous est-il dit, Th. Fliedner reçut dans ses deux voyages des impressions, qui devaient plus tard porter des fruits abondants. En Hollande, il observa le fonctionnement de la vieille organisation presbytérienne synodale et les nombreuses institutions de charité. En Angleterre il assista aux réunions de mai à Londres, et observa la vie chrétienne réveillée et dans toute la force de son premier amour [4]. »

A Amsterdam, les Mennonites avaient des diaconesses qui appartenaient aux meilleures familles de l'Eglise. Elles étaient nommées par le presbytère et servaient gratuitement les pauvres de la communauté [5]. Les Mennonites étaient une communauté réformée, composée d'Anglais anti-épiscopaux persécutés par Jacques Ier, et qui avaient émigré en 1608 en Hollande. — Or déjà en 1576, sous le gouvernement d'Elisabeth, soixante pasteurs de ces non-conformistes (de Norfolk, Suffolk, Cambridgeshire), dans plusieurs Synodes à Cockfield, à Cambridge, à Londres, avaient pris des décisions, parmi lesquelles nous trouvons celle-ci : « Au sujet des deux classes de diacres, hommes et femmes, il faut rappeler à la communauté ce que l'apôtre réclame [6]. » — L'historien ne nous dit pas comment ces prescriptions furent observées en Angleterre. Mais ce qui était difficile, on

1. Paul Wurster, *Die Lehre von der Inneren Mission*, 1895, p. 48. — 2. L'étude de Klönne parut d'abord dans les *Schuderoffs Jahrbücher*, vol. XXXVIII, 3. Et elle fut publiée à part en 1820.

3. *Der Armen- und Krankenfreund*, Kaiserswerth, 1865, p. 40. Article *Die vorbereitenden Anfänge des Diakonissen-Werkes der neueren Zeit*, p. 40. — Ce qu'il y a d'essentiel dans la brochure de Klönne est reproduit dans *Armen- und Krankenfreund* (mai-juin 1860). — 4. *Real-Encyclopädie*, 3e éd., VI, article Fliedner.

5. Georg Fliedner, dans sa monographie *Th. Fliedner durch Gottes Gnade Erneuerer des apostolischen Diakonissenamtes*, 2e éd., Kaiserswerth, 1886, souligne l'importance des voyages de Fliedner, p. 51. — *Der Armen- und Krankenfreund* (Kaiserswerth), 1849, IV. Heft, article *Erneuerung des apostolischen Diakonissenamtes vor und nach der Reformation des XVI. Jahrhunderts*, p. 52.

6. Dans Real, *History of the Puritains*, London, 1733, I, p. 344-346. Cité par le *Krankenfreund*.

peut dire impossible à côté de l'Eglise officielle épiscopale, fut facile à ceux qui s'étaient réfugiés dans la Hollande hospitalière, — à côté d'Eglises réformées à peu près de même doctrine et de même constitution. Les émigrés eurent des communautés florissantes à Amsterdam, à Leyde, de 1608 à 1620, époque où ils émigrèrent de nouveau et se rendirent dans l'Amérique du Nord.

Au sujet de la constitution ecclésiastique de la communauté d'Amsterdam, la Chronique des Pères pèlerins de la colonie de Plymouth raconte ce qui suit : « A Amsterdam il y avait environ trois cents communautés, avec deux pasteurs, quatre honorables Anciens, trois diacres capables et pieux, une veuve vénérable, comme diaconesse. Elle servit pendant plusieurs années, bien qu'elle eût soixante ans quand elle fut nommée. Elle remplit sa charge dignement et fut un ornement de la communauté. Elle se tenait en général assise à une place convenable dans l'église, avec une verge de bouleau, et tenait les petits enfants en grand respect, pour qu'ils ne troublassent pas le culte. Elle visitait soigneusement les malades, les faibles, particulièrement les femmes.... On lui obéissait comme à une mère en Israël et à une servante de Christ [1]. »

A son retour, Th. Fliedner publia ses impressions de voyage dans un ouvrage intitulé : *Voyage de collecte en Hollande et en Angleterre*, 1831. Et il s'exprima ainsi : « Il y a dans les communautés des Mennonites des diaconesses qui sont élues par le presbytère, lui sont soumises et s'occupent du soin des femmes pauvres.... Cette louable institution de l'Eglise primitive devrait être imitée dans les autres confessions évangéliques. » Et dans la note de la page 152 : « Sur ce point il y a plusieurs bonnes réflexions et propositions dans l'étude du pasteur évangélique de Calcar, T. Klönne [2]. »

Telle fut l'inspiration, telle fut l'exécution. Nous ne notons plus que cette dernière réflexion d'Achelis : « L'empreinte calviniste sur les diaconesses de Kaiserswerth se manifeste aussi en ceci : les diaconesses sont tenues à une obéissance ponctuelle et à une grande simplicité [3]. »

Si nous observons que presque tous nos renseignements sur la restauration de la charge des diaconesses en Allemagne sont empruntés à la feuille même que publie la maison mère de ces diaconesses, celle de Kaiserswerth, nous pourrons conclure, nous semble-t-il : avant les sœurs de charité de Saint-Vincent-de-Paul, en 1633, il y avait des diaconesses dans l'Eglise réformée, et ce sont ces diaconesses réformées qui ont servi de modèle à Th. Fliedner.

Nos lecteurs peuvent maintenant se faire une idée de ce qu'a été le diaconat calviniste, de son histoire, de son rôle et de son influence.

1. *Chronicles of the Pilgrim Fathers* of the Colony of Plymouth, from 1602 to 1825, by Alex. Young. IIe éd. Boston, 1844, p. 455, 456. Dr Al. Young était pasteur et bibliothécaire de l'université de Cambridge, près Boston, et avait à sa disposition les anciens documents. (Cité par le *Krankenfreund*, 1849, p. 15)

2. *Collecktenreise nach Holland und England*, I, 1831, p. 150, 151. — 3. Achelis, III, p. 234.



CONCLUSION GÉNÉRALE

La constitution ecclésiastique et la cure d'âmes.



'EGLISE est constituée avec ses quatre charges et nous sommes arrivés à la fin de son organisation. — Nous nous rappelons quel a été le but de la dogmatique de Calvin : l'édification. Il ne veut que des « doctrines de pratique » et toute doctrine qui ne tend pas à l'édification a beau avoir belle apparence, en réalité elle est fausse et dangereuse. — Et l'organisation (ou la discipline, car le mot discipline a dans le langage de nos pères un sens particulier : correction, admonestation, et un sens général : organisation, constitution. Le recueil de tous les règlements constitutifs de l'Eglise s'appelle la Discipline ecclésiastique), quel est son but ? la cure d'âmes. — C'est logique, c'est naturel. Il ne saurait en être autrement, vu les rapports que nous avons constatés entre la dogmatique et l'ecclésiologie. Si la dogmatique a pour but l'édification, l'ecclésiologie doit se ramener à la cure d'âmes, qui est le moyen de produire, d'organiser l'édification, si l'on ose dire.

1. Comme toujours, il y a des oppositions, des négations. Nous les trouvons formulées dans le traité d'un spécialiste, Auguste Hardeland.

D'après cet auteur, « les lettres de Calvin sont pleines d'une raison sans chaleur, sont d'une sobriété presque froide. On trouve à peine une lettre dans laquelle on pourrait sentir le pouls d'une cure d'âmes[1]. » — Il y a évidemment lieu de se demander si l'auteur de ces lignes a jamais eu entre les mains un recueil des lettres de Calvin. En tout cas il n'a lu aucune de ses lettres à ses amis, aucune de ses lettres aux prisonniers, aucune de ses lettres consolatrices[2]. — Ce n'est pas tout : notre auteur croit pouvoir ramasser la calomnie de Kamp-

1. « Kühl verständig, nüchtern, fast kalt... den warmen Pulsschlag der *cura animarum.* » August Hardeland, *Geschichte der speziellen Seelsorge*, 1898, p. 271.

2. On peut aussi se demander si cet étrange historien qui ne connaît pas Calvin, ni le calvinisme, connaît mieux le luthéranisme. En tout cas, son point de vue est fort démodé, et aujourd'hui on s'est à peu près mis d'accord sur ce point, que la cure d'âme a été pratiquée non point par l'Eglise luthérienne, mais par l'Eglise calviniste. C'est le résultat auquel ont abouti les discussions soulevées par Sulze et ses tentatives de réforme. L'Eglise calviniste est une Eglise avec confession de foi, avec cure d'âme, et avec discipline : de là sa force. Voir Eberhard Waitz (*Das Wesen der evangelischen Kirche*, 1913), un ultra-luthérien qui est en même temps ultra-libéral, et qui combat ces trois caractères de l'Eglise calviniste, et Jakob Schaell (*Evangelische Gemeindepflege*, 1911), qui les apprécie et les défend.

schulte et dénoncer la lâcheté de Calvin trahissant tous les devoirs de la cure d'âmes et se disqualifiant comme diacre pendant la peste de 1542. Nous avons indiqué plus haut ce qu'il faut penser de cette calomnie. Et notre auteur continue : « Dieu, d'après Calvin, n'aurait pas donné l'évangile à lire à chacun, mais il aurait donné l'évangile par l'intermédiaire des hommes [1]. » Ici, pas de référence du tout, pas même un texte de Kampschulte ; rien. C'est plus simple. Aussi bien, comment faire autrement ? Sur quoi, triomphalement, notre auteur conclut qu'il n'y a pas de différence entre le protestantisme de Calvin et le catholicisme de Rome. « En ceci on voit à peine une différence avec les conceptions moyenageuses de Genève si violemment combattues par Calvin [2]. » Tout cela doit prouver que Calvin a ignoré la cure d'âme.

On nous demandera peut-être à quoi bon relever une fois de plus les erreurs (?) de l'école Kampschulte, Galiffe, Bolsec ? — Parce que ces erreurs (?) ont la vie dure ; parce que celles-ci se retrouvent chez un auteur, qui n'est personne autre que Sohm, le brillant savant, aux paradoxes ultra-luthériens. Tout au moins s'efforce-t-il d'établir une opposition entre la discipline et la cure d'âme. « L'exercice du pouvoir des clefs par le pastorat sert à la cure d'âmes. L'exercice du pouvoir des clefs par l'Eglise sert à la discipline, c'est-à-dire sert en première ligne, non pas au salut de l'âme du fidèle, mais au maintien de l'ordre ecclésiastique. Sans discipline pas d'Eglise. Les « clefs » de l'Eglise ne sont pas les « clefs » selon l'Ecriture, ne sont pas l'administration de la Parole (parce qu'elles ne sont pas une cure d'âme).... Et malgré le nom « pouvoir des clefs », pour Calvin le gouvernement ecclésiastique (nominations, discipline, excommunication) est le *contraire* de l'administration de la Parole, c'est-à-dire le contraire de l'administration des clefs. Le gouvernement de l'Eglise n'est pas la cure d'âme (*Kirchenregiment ist keine Seelsorge*). La conception moderne qui oppose les deux idées de gouvernement de l'Eglise et d'administration de la Parole (les clefs) est d'origine réformée [3]. » — Nous retrouvons notre ultra-luthérien, qui pose sa pensée en axiome et en déduit avec verve, à travers des nuages fulgurants, toutes les conséquences qu'il y a mises [4]. Mais que signifie son prétendu axiome ? Pourquoi y aurait-il opposition entre l'administration de l'Eglise et la cure d'âme ? Calvin a-t-il jamais rien dit ou pensé de pareil ?... Et que fait Sohm de textes comme celui-ci, indiquant le but de la discipline : « Secondement, que ceulx qui reçoipvent telle correction, ayant honte et confusion de leur péché,

1. Hardeland, p. 271. Peut-être faut-il voir ici une façon de comprendre le début du livre IV, I, 1, où Calvin explique pourquoi Dieu a institué son Eglise. L'homme a besoin « d'aides extérieures ». Et « afin que la *prédication de l'Evangile* eust son cours, il a commis comme en dépost ce thresor à son Eglise ; il a institué des pasteurs et docteurs, etc. » Ainsi Calvin dit : Dieu a eu soin de faire *prêcher l'Evangile* ; et notre auteur comprend : Dieu n'a pas donné *l'Evangile à lire* à chacun.

2. *Ibid.*, p. 271. — 3. Sohm, *Kirchenrecht*, I, p. 645.

4. On lit dans Rieker : « L'activité qui concerne la cure d'âme est par nature (*der Art nach*) différente de l'activité qui concerne le gouvernement de l'Eglise. » (Rieker, *Lehrbuch der katholischen und evangelischen Kirche*, 4e éd., 1853, p. 53.) « L'activité relative au gouvernement de l'Eglise est quelque chose de tout à fait différent de l'activité relative à la cure d'âmes. » (*Ibid.*, p. 54.)

viennent à se recognoistre et se amender. » — N'est-ce pas la réfutation formelle de toutes ses hypothèses [1] ?

2. Mais, prenant pour guide un autre luthérien, racontons l'histoire.

D'abord la cure d'âme ecclésiastique n'a pas existé chez les luthériens. « Il est hors de doute, dit Achelis, que la Réformation a ouvert les voies, en principe, à la cure d'âme ecclésiastique [2]. » — « Mais, ajoute-t-il, il est également hors de vrai doute que la Réformation allemande n'a pas mis en pratique la cure d'âme vraiment ecclésiastique [3]. » — « Sans doute Luther en a dit quelque chose dans ses lettres, dans ses traités, mais, à part la confession particulière, le Réformateur n'a pas connu l'institution ecclésiastique servant à une cure d'âme de toute la communauté [4]. »

Les choses changent avec Bucer, qui publie un ouvrage intitulé : *De la vraie cure d'âme et du vrai service du berger* (1538) [5]. Ici, il est vrai qu'Achelis croit devoir faire observer que chez les réformés la cure d'âme est considérée « du point de vue de la discipline, » et que ni Bucer, ni Zwingle, ni Calvin, ni a Lasco « ne connaissent une séparation entre la cure d'âme et la discipline. » Jusqu'à quel point c'est exact, ne le recherchons pas en ce moment. Achelis lui-même concède que « dans la cure d'âme des malades la tendance disciplinaire s'adoucit, sans disparaître complètement [6]. » — Encore une fois pourquoi y aurait-il antagonisme entre la discipline et la cure d'âme ? Pourquoi ne serait-ce pas une très haute et très évangélique conception de mélanger l'une et l'autre de façon à ne pas perdre de vue la cure d'âme, quand on s'occupe de discipline, et à ne point perdre de vue la discipline, quand on parle de la cure d'âme ? La discipline, n'est-ce pas l'effort vers la sainteté, la prédication de la sainteté ?

L'ouvrage de Bucer avait été précédé (de douze ans) par une « précieuse monographie » *Sur la cure d'âme*, due à Zwingle, *Le berger* (1524) [7].

Et enfin vient Calvin qui « fit un nouveau pas (*weiterer Schrift*) dans l'organisation de la cure d'âme, constituant une partie essentielle (*hervorragenden Teil*) de l'activité pastorale [8]. »

Les Ordonnances de 1541 et celles de 1561 ont deux paragraphes intitulés : *De la visitation des malades*, *de la visitation des prisonniers*, auxquels les Ordonnances de 1561 ajoutent un troisième : la *façon de visiter*. Celui-ci concerne surtout les visites disciplinaires. Mais pour les deux premiers : « Pour ce que plusieurs sont négligens de se consoler en Dieu par sa Parole, quand ils se trouvent en nécessité de maladie, dont il advient que plusieurs meurent sans quelque admonition ou doctrine, laquelle lors est à l'homme plus salutaire que jamais, » il est ordonné de ne pas laisser un malade « trois jours entiers » sans prévenir le pasteur. — De même, une fois par semaine, un pasteur ira « admonester et exhor-

1. *Opera* X[a], p. 95. — 2. Achelis, III, p. 12. — 3. *Ibid.*, p. 13. — 4. *Ibid.*, p. 13.

5. *Von der waren Seelsorge* und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige inn der Kirchen Christi bestellet und verrichtet werden soll. — 6. Achelis, p. 15. — 7. *Der Hirt*, wie man die waren christenliche Hirten und wiederum die falschen erkennen auch wie man sich mit jenen halten solle.

8. Achelis, III, p. 17.

ter » ceux qui font leur peine en prison [1]. — Et puis il y a les visites des pasteurs à domicile, visites de cure d'âme. Dans son *Commentaire sur les Actes* Calvin blâme « la négligence inexcusable » des pasteurs qui, après avoir prêché, « comme si leur voix devait être renfermée dans le temple, se taisent dès qu'ils sont sortis [2]. » — Et en 1550 Bèze raconte que les visites de cure d'âme furent organisées dans l'Eglise. « Il fut décidé que les pasteurs ne se contenteraient pas de leurs sermons, que les uns négligeaient, que les autres écoutaient sans beaucoup de fruit, mais, à époques fixes, iraient instruire le peuple (*plebem instituerunt*) en particulier (*sigillatim*) un à un dans les maisons et dans les familles, accompagnés du dizainier et d'un Ancien, et demanderaient à chacun un compte rendu sommaire de sa foi. » Et Bèze ajoute : « Le fruit qui s'en est suivi est à peine croyable [3]. » Peut-on dire que tout cela a été fait « uniquement » en vue de la discipline ? Ou alors dans quel sens large ce mot discipline ne doit-il pas être entendu ?

Cette cure d'âme fut préconisée par a Lasco dans ses communautés, et, à partir du Convent de Wesel (1568), dans les provinces rhénanes. Peu à peu « l'idée de la discipline et de la cure d'âme se distinguent [4]. » Enfin citons la Confession de foi helvétique postérieure, 1562. Art. 18 : « Le devoir des pasteurs est d'instruire les ignorants,... de corriger les pécheurs,... de relever ceux qui sont tombés,... de catéchiser les ignorants, de recommander à l'Eglise les besoins des pauvres, de visiter les malades, ceux qui sont embarrassés dans les tentations diverses, etc. » Ici Achelis dit que toute préoccupation disciplinaire a disparu. Est-ce bien sûr ? Et la phrase : « chasser les loups loin du troupeau, dénoncer prudemment et gravement les crimes et les criminels ? etc. » ne contient-elle pas les idées et les termes habituels de Calvin exerçant la discipline ? — Encore une fois non. Ni ici, ni avant, il n'y a opposition ; avant et ici, il y a mélange [5].

3. Il ne nous reste plus qu'à citer deux appréciations plus étendues. Elles résument, avec une exactitude psychologique et historique remarquables, tout ce que nous venons de dire, et indiquent exactement la place de la cure d'âme et ses

1. X[a], p. 115. — 2. « Minime excusabilis est illorum negligentia, qui habita una concione quasi pensum absolverint et reliquum tempus secure degunt, ac si in templo vox eorum inclausa foret, quum inde egressi prorsus obtumescunt. » Texte cité par Achelis, III, p. 17. *Com. sur les Actes*, XX, 2 ; mais la référence est inexacte, — Combien souvent Calvin n'a-t-il pas exprimé l'idée, que Wichern a enfin passionnément propagée au dix-neuvième siècle dans l'Eglise luthérienne, et qui est devenue comme le ressort de toute la Mission intérieure, que le service du pasteur n'est pas fini quand il a prêché et enseigné. « Quelle que soit l'opinion, écrit-il en 1538, que d'autres puissent avoir, nous n'estimons pas, quant à nous, que notre charge soit enfermée dans des barrières si étroites (*exiguis finibus*), et que notre tâche est achevée quand notre prédication est finie, comme un pensum (*ceu persoluto penso*), et que nous n'avons plus qu'à nous reposer. Nous devons un soin beaucoup plus immédiat, beaucoup plus vivant *(propius multo, ac vigilantiore opera curandi sunt)* à ceux dont le sang nous sera redemandé, s'ils se perdent par notre incurie. » (*Catéchisme latin*, 1538. Préface. *Opera* V, p. 319. — Voir Lang, *J. Calvin*, p. 37 ; Lang, *Zwei Calvin-Vorträge*, p. 49.) — 3. *Opera* XXI. Vita Calvini, p. 142. — 4. Achelis, III, p. 18.

5. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. — Achelis raconte que la coutume calviniste s'est conservée jusqu'à aujourd'hui dans les communautés réformées de la Frise orientale, dans le comté de Benhen et ailleurs. On y distingue les visites *amicales* et les visites *officielles* faites par le pasteur accompagné d'un Ancien. C'est une partie importante et particulièrement appréciée de la cure d'âme. On annonce du haut de la chaire quelles maisons ou quelles rues seront visitées dans la se-

rapports avec la discipline. M. le professeur Lang : « Dans la charge particulière des Anciens s'exprime, au sein des communautés calvinistes, la valeur qu'elles accordent à la cure d'âme et à la discipline. Ce que le Réformateur avait dans l'esprit se confond en grande mesure avec ce que veut dire Sulze par son mot : « communauté de cure d'âme ». A savoir que chacun, apprenant à s'occuper de sa propre âme, apprenne à s'occuper des frères et essaie de les aider ; et surtout qu'un organe approprié soit créé par la communauté pour la cure d'âme de la communauté, le Consistoire ou presbytère. Dans les anciennes communautés calvinistes, chaque Ancien avait son district et avait, à côté du pasteur, à veiller sur les âmes. De la cure d'âme sort nécessairement la discipline. Plus l'Ancien comprend sa charge comme une cure d'âme et plus le collège des Anciens prend à cœur tout l'état, toute la vie morale et religieuse de la communauté, et plus une réaction contre les vices grossiers, sous la forme d'une discipline quelconque, lui apparaît comme un devoir qui va de soi [1]. »

M. H.-Ad. Köstlin, dans son ouvrage sur *La doctrine de la cure d'âme :* « D'accord avec la conception luthérienne fondamentale, pour rejeter énergiquement tout faux moyen de grâce, pour écarter toute importance sacramentelle des institutions et des personnes ecclésiastiques, la conception réformée dépasse la conception luthérienne sur ce point : que l'Eglise et les moyens de grâce sont, il est vrai, voulus de Dieu, sont les moyens réguliers du salut, mais ne communiquent pas exclusivement le salut et, par cela, n'assurent pas à eux seuls la certitude du salut.... Pour que la communauté, réunie autour de la Parole de Dieu et des sacrements, soit et se sache une communauté du salut (*Heilsgemeinde*), il ne suffit pas qu'elle possède la vraie et pure Parole de Dieu et la pure distribution des sacrements, qu'elle repose sur le vrai fondement du salut et possède les vrais moyens de salut. Pour qu'elle puisse se considérer comme une communauté de croyants et d'élus, il faut qu'elle ait aussi la certitude que les institutions de salut et les moyens de grâce *agissent* bien, *pénètrent* la vie de la communauté et exercent en fait leur influence sur les croyants. Cette certitude de la réalité de l'action salutaire, que, chez les luthériens, la foi attribue, spontanément, à la force de l'esprit saint par la Parole, les réformés l'obtiennent par l'exercice de la discipline, laquelle, par le fait qu'elle s'exerce, donne la garantie que la Parole et les sacrements ont l'effet nécessaire pour le salut, c'est-à-dire la sanctification.... L'importance de l'Eglise pour le réformé ne consiste pas seulement en ce qu'elle est l'organe de la Parole du salut, mais en ce qu'elle s'efforce de réaliser le salut sur la terre, dans les formes d'une société organisée.... Il ne suffit pas d'organiser le ministère de la Parole, de former des assemblées pour le culte. Il importe de créer des communautés, qui s'attestent comme les organes de la communauté des croyants, comme des organes actifs de l'éducation pour le salut, ou, en lan-

maine. Les gens restent à la maison et mettent leurs habits du dimanche pour recevoir les visiteurs. Le pasteur fait un court culte domestique et puis parle religieusement aux parents, aux enfants, aux domestiques. Et aujourd'hui encore est vrai le mot de Bèze : « Le fruit qui s'ensuit est à peine croyable. » Achelis, III, p. 18.

1. Lang, *Zwei Vorträge*, p. 55.

gage moderne, comme des communautés de chrétiens exerçant la cure d'âmes. Ainsi l'organisation de la communauté a une tout autre importance que dans l'Eglise luthérienne.

» Zwingle, pour les mêmes raisons que Luther, confie d'abord cette organisation au Magistrat, qui, alors, agit au nom et place de l'Eglise. Mais Calvin organise la communauté ecclésiastique comme une vraie communauté, par le fait que, aux ministres de la Parole et à la cure d'âme, qui doit être exercée par ces ministres, il ajoute des organes de la discipline et de l'administration. »

L'exercice de la discipline est « un élément essentiel de la cure d'âme, est directement cure d'âme, dans l'intérêt du salut.... La communauté a le devoir de veiller à ce que la Parole non seulement soit prêchée et écoutée, mais à ce qu'elle agisse.... Le ministère de la cure d'âme est un ministère de surveillance ; celui qui l'exerce au nom de la communauté est en première ligne le « surveillant », ἐπίσκοπος, le berger [1] de la communauté. Dans l'idée de la cure d'âme, l'essentiel est le soin avec lequel le surveillant veille sur les âmes qui lui sont confiées et du salut desquelles il se sent responsable.... La cure d'âme réformée exige des communautés de surveillants, c'est-à-dire des communautés qui ont soin de chaque membre. Elle exige l'organisation du ministère des bergers, des surveillants,... anciens, diacres, à côté des pasteurs. — Ici la visite domiciliaire se présente sous un tout autre jour que dans l'Eglise luthérienne.... Pour le surveillant cette visite est obligatoire ; il charge sa conscience d'un remords s'il délaisse une maison, une âme.... » Dès 1537, Calvin parle de ces surveillans « lesquelz sont départis et distribués en tous les quartiers de la ville, ayant l'oil sus la vie et gouvernement d'ung chascun [2]. » — En 1541 et 1561, il dit : « leur office est de prendre garde sur la vie d'un chascun... et les fauldra tellement eslire qu'il y en ait en chascun quartier de la ville, affin d'avoir l'œil par tout [3]. »

« Cette forte insistance sur le devoir de la surveillance à exercer sur chacun, de la préoccupation non seulement de ses besoins religieux, mais de toute sa manière de vivre, de l'examen de son attitude vis-à-vis de la société religieuse comme de la société en général dans tous ses domaines, tout cela faisant partie de la cure d'âme, a pour résultat que la cure d'âme pénètre la vie du fidèle tout autrement que dans l'Eglise luthérienne.... Et ainsi sur le sol réformé se développa, dans la communauté, non seulement un sentiment chrétien, mais un sentiment ecclésiastique, un sentiment des devoirs ecclésiastiques, de la solidarité entre tous les membres, tout à fait différent que sur le terrain de l'orthodoxie luthérienne [4]. »

Le dernier mot est donc là : le but de la dogmatique calviniste, c'est l'organisation ; et le but de l'organisation calviniste de l'Eglise, c'est la cure d'âme. Tout pratique, religieux et moral.

1. A Lasco appelle les Anciens les « bergers ». — 2. *Opera* X[a], p. 10. — 3. *Ibid.*, p. 22 et 100.
4. Adolf Köstlin, *Die Lehre von der Seelsorge* nach evangelischen Grundsätzen, 2e éd., 1907, p. 70-73.



CHAPITRE SEPTIÈME

Les sacrements.

PREMIÈRE PARTIE

Les sacrements.

I



EN abordant enfin la question des sacrements, je ne puis oublier que plusieurs critiques, du reste extrêmement indulgents, se sont étonnés de ne pas voir ce sujet traité dans mon volume précédent. Ce n'est point ma faute cependant si Calvin a fait de sa doctrine sur les sacrements un chapitre de son ecclésiologie et non de sa dogmatique. Or la place qu'un théologien donne à une doctrine, dans son système, est caractéristique, significative. Au lieu de mettre la doctrine de la prédestination à la fin de la dogmatique, mettez-la au commencement, et vous avez une dogmatique véritablement contraire : au lieu d'être, avant tout, religieuse, elle sera avant tout intellectua-

liste. Il me fallait donc laisser la doctrine des sacrements à la place que Calvin a cru devoir lui assigner.

Au surplus, tout étonnement peut cesser si nous nous rappelons que le quatrième livre de l'Institution, qui contient l'Ecclésiologie, a pour sous-titre : « Des moyens extérieurs, ou aides, dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ, son fils, et nous retenir en luy. » Ces moyens, ce sont précisément l'Eglise, ses fonctions et ses institutions. De telle sorte que, arrivant aux sacrements, Calvin peut introduire son sujet par ces simples mots (ajoutés en 1559) : « Il y a une *autre aide* prochaine et semblable à la prédication de l'évangile pour soustenir et confermer la foy, asçavoir les sacremens[1]. »

II

Pour comprendre les théories et l'attitude de la Réformation, à propos des sacrements, il faut avoir présent à l'esprit les théories et l'attitude de l'Eglise romaine. — Et tout de suite nous voyons justifié ce que nous venons de dire sur l'importance dogmatique de la place qu'occupe le dogme dans la dogmatique. Tandis que Calvin en parle presque à la fin de son Institution, « le concile de Trente en parle tout de suite après avoir parlé des sources de la doctrine et avant de parler du péché originel, de la justification[2], etc. » — Le Catéchisme du concile de Trente contient quatre parties : la foi, les sacrements, la loi et la prière. Les sacrements viennent avant la loi et la prière et forment la partie de beaucoup la plus considérable.

Résumons ou citons textuellement un manuel autorisé.

Pour l'Eglise catholique « la grâce est produite *ex opere operato*, — en dehors du mérite de celui qui confère le sacrement et de celui qui le reçoit, — de telle sorte que l'acte extérieur (*opus externum*) est la cause efficace de la grâce conférée, tandis que les conditions du sujet (qui reçoit) sont les conditions requises pour éloigner l'obstacle (*ad remorandum obicem*)[3]. »

Cela « est de foi ». Car le concile de Trente dit : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi ne confèrent pas la grâce *ex opere operato*, qu'il soit anathème (*anathema sit*)[4]. »

Précisons encore. La « cause efficiente » du sacrement est « physique » (*causa efficiens est physica*). Les autres causes viennent après. Les décisions des conciles de Florence et de Trente montrent que les sacrements concourent physiquement à produire la grâce (*sacramenta ad gratiam producendam physice concurrere*)[5].

Ce sacrement est reçu de deux façons : d'une « réception valide » (*receptio valida*) et « d'une réception fructueuse » (*receptio fructuosa*). — Et nous voici en pleine subtilité scolastique.

1. 1559, IV, XIV, 1. — 2. K. Müller, *Symbolik*, p. 134, n. 1.

3. *Theologia dogmatica et moralis* ad mentem S. Thomæ Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio, nec non juxta recentiora sedis apostolicæ documenta, accurate explanata auctoribus professoribus theologiæ seminarii Claromontensis. Ed. octava. Tomus tertius. 1899. III, p. 38-39.

4. *Ibid.*, III, p. 39. — 5. *Ibid.*, III, p. 43-44.

Pour la « réception valide » des sacrements (excepté celui de la pénitence), « la foi n'est pas requise. » C'est la coutume de l'Eglise et l'affirmation de saint Thomas : « Ni la vraie foi (*recta fides*) du baptisant, dit-il, ni la vraie foi du baptisé, parce que le sacrement est accompli non par la justice de l'homme qui donne ou qui reçoit, mais par la vertu de Dieu [1]. »

A défaut de foi, une intention suffit. Quelle ? « Sauf pour le sacrement de l'Eucharistie, l'intention de recevoir le sacrement comme une chose sainte, est requise chez les adultes pour la validité du sacrement. Mais cette intention ne doit pas nécessairement être *actuelle;* il suffit qu'elle ait été *précédente*, et qu'elle n'ait pas été rétractée [2]. »

Pour l'Extrême onction, il suffit de moins encore. « Il suffit d'une intention présupposée ou interprétative (*præsumpta seu interpretativa*), qui n'a pas été conçue d'une manière explicite, mais qui est présupposée avoir été eue implicitement d'après les dispositions et la manière de vivre. » Le *Rituel romain* dit : « Il faut administrer ce sacrement à ceux qui sont sans connaissance (*sensibus destitutis*), et qui l'ont autrefois demandé ou qui l'auraient demandé *vraisemblablement* [3]. »

Enfin aucune de ces intentions, affaiblies, précédentes, implicites ou supposées, n'est nécessaire pour recevoir validement le sacrement de la sainte Cène. « Car, est-il dit, ce sacrement ne passe pas avec l'acte (*non transit actu*) comme les autres sacrements, mais il dure après son administration (*permanet post confectionem*), et c'est pour cela qu'il est validement reçu indépendamment de quelque intention que ce soit, tant de celui qui le reçoit que de celui qui l'administre (*et ideo valide suscipitur independenter a quavis intentione tam suscipientis quam ministrantis*) [4]. »

Bref, « comme celui qui reçoit le sacrement est passif, l'intention suffit en lui comme disposition, et même il suffit qu'il l'ait eue et ne l'ait pas rétractée [5]. »

Quant à la *réception fructueuse*, il n'est pas très facile de voir en quoi elle diffère de la *réception valide*. Pour la réception fructueuse du baptême et de la pénitence, il suffit de « l'attrition supernaturelle », et pour la réception fructueuse des autres sacrements, il suffit de l'état de grâce, c'est-à-dire, en termes plus clairs, que cela revient toujours à ceci : les sacrements ont leur effet, *ex opere operato*, sur tous ceux qui n'y font pas obstacle délibérément, *non obicem ponentibus* [6].

Il résulte de ce que nous venons de dire que la conception du sacrement, même chez les théologiens modernes, est une conception très matérialiste, qui laisse complètement de côté la foi. Que devait-il en être dans le peuple, dans les masses populaires au moyen âge ? C'était la ruine de la foi évangélique et spiritualiste.

Et de ce fait si grave découlaient deux autres conséquences non moins graves : 1° le prêtre était tout ; 2° le fidèle n'était rien.

1. *Ibid.*, III, p. 104-105. — 2. *Ibid.*, III, p. 105. — 3. *Ibid.*, III, p. 107. — 4. *Ibid.*, III, p. 107. — 5. *Ibid.*, III, p. 108. — 6. *Ibid.*, III, p. 108-110.

Le prêtre était tout, lui qui seul transformait les éléments physiques, de cette transformation absolument nécessaire au fidèle à tous les instants de sa vie, à sa naissance, à sa confirmation, après tous ses péchés, au moment de son mariage, au moment de sa mort. Il y avait là un pouvoir magique qui faisait du prêtre un Dieu. Un des prêtres les plus pieux du dix-neuvième siècle, l'abbé Pereyre, dira : « A l'autel le prêtre est Dieu par Jésus-Christ, quand, à l'instant du sacrifice, posant la victime divine dans son état d'immolation, il dit sans détours : Ceci est mon corps, ceci est mon sang[1]. » — Mais le rôle du prêtre n'est pas moins divin, moins magique dans les autres sacrements, et il ne faut pas nous étonner que des Manuels à l'usage des séminaristes, et même le Catéchisme romain, parlent de ces anges, de ces dieux[2] qui obtiennent facilement, de droit, ce qu'ils demandent.

Et en face de ce prêtre qui est tout, qu'est le fidèle ? Rien. Il était « passif », nous l'avons vu. Le concile de Florence, sous Eugène IV, dans son décret sur l'instruction des Arméniens, dit : « Tous les sacrements consistent en trois choses : la matière, pour les choses ; la forme, pour les mots, et la personne du ministre conférant le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Si une des trois choses manque, le sacrement n'est pas accompli[3]. » Il n'est pas question du fidèle. Comme on l'a dit, c'est plus que le sacrement *ex opere operato*, c'est le sacrement *ex opere operantis*[4].

Déclaré majeur à l'âge de sept ans (l'âge où Louis XIV et ses conseillers ecclésiastiques estimeront qu'un enfant peut se soustraire à l'autorité paternelle), le fidèle catholique reste mineur toute sa vie. Il ne peut lire, étudier librement la Bible. Et le sacerdoce universel est une hérésie scandaleuse à l'usage des luthériens, des Wiclifites, des Hussites.

Ainsi toute la foi évangélique niée : tous les abus du sacerdotalisme consacrés ; tous les droits de l'individu, du fidèle, de sa personnalité supprimés, — voilà ce qu'était la doctrine et la pratique romaine des sacrements : le centre, la source, le cœur des erreurs, des superstitions, des abus, des scandales qui s'étaient accumulés à la fin du moyen âge[5].

1. Cité par Bungener, *Rome et le vrai*, p. 291, 292. — 2. Quare merito non solum angeli sed Dei etiam eo quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appelantur. *Cat. rom.* De ordine. — 3. *Theologia dogmatica*, III, p. 2.

4. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1898, II, p. 112.

5. Voici quelques remarques de Calvin au sujet des sacrements catholiques : *Le baptême et le crachat.* « On ne peut nier que le crachat, qu'ils mettent sur les oreilles des enfants ne soit... [une cérémonie sotte et ridicule]. Jésus-Christ a bien touché de son crachat la bouche du muet, auquel il voulait rendre le parler. Mais n'est-ce pas une sotte singerie de vouloir faire le même aux petis enfans ? » (*La vraye façon*, rééd. Vieles p. 127.)

L'huile de la confirmation. — « Quiconque n'aura point eu l'huile épiscopale, n'est point chrestien... que sera-ce donc des apostres, et de tant de martyrs, qui n'ont jamais esté enhuilés ? Qui est-ce qui ne voit qu'ils transportent à leur huile, empreinte au pressoir de leur imagination, ce qui est tout contenu au baptesme ? » (*Ibid.*, p. 167, 164.)

L'absolution. — « C'est un licol mortel, pour estrangler les consciences, quand on conjoint aux hommes ceste nécessité de confesser leurs péchés, pour en être absous. » (*Ibid.*, p. 169.)

L'extrême onction. — « Ils usent de ceste fanfare de rhétorique, pour faire peur aux petis enfans... Les apostres, les moines St-Marc, guérissoyent ceux qu'ils enhuiloyent. Maintenant on n'enhuile point que

III

Tel était l'abus. On prévoit ce que sera la Réforme. Telle était Rome, on prévoit ce que sera Genève.

Un sacrement, dit Calvin, c'est tout *signe* « que Dieu a jamais donné aux hommes » pour les rendre certains de ses promesses. Sacrements, dans ce sens, ont été l'arbre de vie dans le paradis, l'arc-en-ciel après le déluge, etc. Toutefois, par sacrements, nous entendons aujourd'hui ceux que le Seigneur a donnés à son Eglise non seulement en *signes*, mais en *cérémonies*[1]. — « Ce sont davantage enseignes de nostre profession, » « tellement qu'on peut diffinir telz sacremens estre cérémonies, par lesquelles le Seigneur veult exercer son peuple, premièrement à entretenir, exciter et confermer la foy au dedans du cœur ; en après, pour testifier la religion devant les hommes[2]. »

Le sacrement 1° confirme la foi dans nos cœurs ; 2° atteste notre foi devant les hommes.

IV

De ces deux buts du sacrement le « principal » est le premier.

Le sacrement est « un signe extérieur, par lequel nostre Seigneur nous représente et testifie sa bonne volonté envers nous, pour soustenir et confermer l'imbécillité de nostre foy ; » ou encore : c'est un « tesmoignage de la grâce de Dieu, confermé par signe extérieur. » — Le « sacrement est un signe visible de chose sacrée, ou une forme visible de la grâce invisible[3]. » — Dès lors « sacrement n'est jamais sans que la Parolle de Dieu précède, mais est à icelle adjousté comme une appendance ordonnée pour la signer, la confermer et de plus fort certifier envers nous, » à cause de « l'ignorance de nostre sens, et de l'infirmité de nostre chair[4]. »

Ainsi la première vérité dont il faut bien se pénétrer, c'est que le sacrement est précédé par la Parole ; à proprement parler, ce sacrement est l'aide de la Parole. Serait-ce donc « que la Parolle ne soit assez ferme de soy-mesme[5] ? » Non certes : « mais c'est pour nous confirmer en elle, » « d'autant que nous sommes tant ignorans, et tant addonnez et fichez aux choses terriennes et charnelles, que ne pensons ne ne pouvons comprendre ne concevoir rien qui soit spirituel. » Et alors « le Seigneur miséricordieux s'accommode en cecy à la rudesse de nostre

ceux qui doyvent rendre l'esprit, tellement que si un homme reschappe de la maladie après avoir esté enhuilé, peu s'en faut qu'ils ne prennent cela pour une pollution de leur sacrement. » (*La vraye façon*, rééd. Vieles, p. 172, 173.)

1. « Les hommes ne se peuvent unir en quelque religion que ce soit, ou vraye ou fausse, sinon par le moyen de quelques sacrements. » — « Les hommes ne se peuvent passer de signes externes, quand ils veulent protester d'avoir quelque religion. » 1543, IV, XIV, 19.

2. B^F, p. 576, 577, IV, XIV, 19. — 3. 1543, *Ibid.*, IV, XIV, 1. — 4. B^F, p. 565. *Ibid.*, 3.

5. « Comme de coin public discerne entre la bonne et la fausse monnoye, pareillement partout où je ne verray point la parole de Dieu engravée, je diray hardiment qu'il n'y a nul sacrement. » (*La vraye façon*, rééd. Vieles, p. 156.)

sens, que, mesmes par ces élémens charnelz, il nous mesne à soy, et nous fait contempler mesmes en la chair, ce qui est de l'esprit [1]. »

V

Calvin insiste sur la « Parole spéciale » qui est la Parole de consécration. Par cette Parole, « il ne faut pas entendre un murmure qui se face sans sens et intelligence, en barbotant à la façon des enchanteurs, comme si par cela se faisoit la consécration : mais il nous faut entendre la Parole qui nous soit preschée, pour nous enseigner et nous faire sçavoir que veut dire le signe visible. Pourtant ce qui se fait sous la tyrannie du pape est une meschante profanation des sacremens. Car il leur semble advis que c'est assez si le prestre fait la consécration en murmurant sans sens, le peuple estant là tout esbahy et la gueule bée... en subsillant tout bas, tellement qu'on oye pas mesmes le son. » Et en 1559 Calvin ajoute : « Mesme on sçait que depuis le commencement du monde, quand Dieu a donné quelque signe aux pères, il l'a conjoinct d'un lien inséparable avec doctrine, pour ce que sans icelle le regard muet ne peut sinon estonner nos sens. » « Quand doncques il se fait mention des paroles sacramentales, par cela entendons la promesse, laquelle doit estre preschée haut et clair du ministre, pour mener le peuple où le signe tend [2]. »

Mais alors, dira-t-on, ou nous savons ou nous ne savons pas que la Parole de Dieu est Parole de Dieu ; dans les deux cas, le sacrement est inutile, puisque « sa vertu ne gist qu'en la Parolle. » — Erreur. « Les seaulx qui sont mis et apposez aux lettres et instrumens publiques, prins par soy ne sont rien ; car s'il n'y avoit rien escrit au parchemin, ilz ne serviroient à aucune chose, et en vain y seroient attachez. Et néantmoins pourtant ilz ne laissent point de confirmer, acertener, et rendre plus autentique l'Escriture qui est dedens les lettres, quand ilz sont à icelles adjoutez. » Et cette comparaison est de saint Paul lui-même, qui appelle le sacrement de la circoncision « séel » [sceau] [3] (Romains IV).

Autre comparaison tirée des « convenances et appointemens des hommes, » et légitimée par le fait que le Seigneur appelle « ses promesses convenances et appointemens ». « Les Anciens pour confirmation de leurs appointemens avoient acoustumé de tuer une truye. Qu'eust faict une truye tuée, si les motz de l'appoinctement ne fussent quant et quant intervenuz, et mesmes auparavant n'eussent précédé ? Car on tue bien souvent des truyes, sans signifier autre mystère. » — On peut donc, avec saint Augustin, appeler le sacrement la « Parolle visible, pour autant qu'il nous démonstre, comme en une paincture, les promesses de Dieu, et nous les représente au vif ; » on peut les appeler « pilliers de nostre foy ; » on peut les appeler « miroüers » de la grâce de Dieu [4].

1. Bf, p. 565. IV, xiv3. — 2. 1543, IV, xiv, 4. — 3. Bf, p. 566. IV, xiv, 5.
4. Bf, p. 567. IV, xiv, 6. « Combien que d'eux-mesmes les sacrements ne proufitent de rien, toutesfois Dieu, qui a voulu qu'ils fussent instrumens de sa grâce, fait par la grâce secrète de son Esprit, qu'ils ne soyent inutiles et sans effet en ses élus. » *Commentaires*, Romains, IV, 11.

VI

Et de même que le sacrement doit être précédé par la Parole, il doit être suivi par le Saint-Esprit, « qui donne entrée en noz cœurs et à la Parolle et aux sacremens. » Car les sacrements « produisent lors leur efficace, quand le *Maistre intérieur* (*interior ille magister*) des âmes y adjouste sa vertu.... Si cestuy-là deffault, ilz ne peuvent non plus apporter aux espritz, que la lumière du soleil aux aveugles, ou une voix sonnante à sourdes aureilles. Pourtant je metz cette différence entre l'Esprit et les sacremens, que je recongnois la vertu résider en l'Esprit, ne laissant rien d'avantage aux sacremens, sinon qu'ilz soient instrumens, dont le Seigneur use envers nous, et telz instrumens, qui seroient inutiles et vains, sans l'opération de l'Esprit, néantmoins qu'ilz sont pleins d'efficace quand l'Esprit besongne par dedans [1]. »

VII

Le sacrement est donc comme encadré entre la Parole qui le précède et l'Esprit qui le suit. Alors les incrédules, quand ils reçoivent le sacrement, que reçoivent-ils ?

Il est vrai que les sacrements sont « receuz des mauvais », lesquels ne « sentent » pas du tout que Dieu leur est favorable, et n'« acquièrent » que plus « griève damnation ». Ils n'en restent pas moins « tesmoignage de la grâce de Dieu ; » de même que l'évangile reste l'évangile, bien que plusieurs le méprisent ; et que les « lettres patentes des princes » restent lettres patentes bien que certains contemnent et détestent le sceau qui les authentique. De même, « il est très certain que nostre Seigneur, tant en sa saincte Parolle que en ses sacremens, nous présente à tous sa miséricorde, et la grâce de sa bonne volunté. Mais elle n'est acceptée que de ceux qui receoivent et la Parolle et les sacremens en certaine foy [2]. »

Il ne faut donc pas attribuer au sacrement des « vertus secrètes », dont l'Ecriture ne parle pas, comme celle-ci : les sacrements « justifient et confèrent grâce, si nous n'y mettons object ou empeschement de péché mortel. » C'est une opinion « pernitieuse » (*exitialis et pestilens*). Elle est « plénement diabolique » (*plane diabolica*), car elle « promet justice sans la foy, elle envoye et déjette les consciences en confusion et damnation [3]. » Comme le dit saint Augustin : « les hommes reçoivent aucunes fois Jésus Christ jusques à la seule reception des sacremens, aucunes fois jusques à la sanctification de vie. Le premier de ces deux est commun aux bons et aux mauvais ; le second est propre et particulier seulement aux fidèles [4]. » — « La vérité du sacrement est tellement séparée de la figure par l'indignité de ceux qui le reçoyvent mal, qu'il n'y demeure que la figure vuide et inutile. Celuy doncques qui veut avoir le signe avec la chose, et non pas vuide de sa vérité, doit apprehender par foy la Parole qui est là enclose [5]. »

1. Bᶠ, p. 569, 570. IV, xiv, 9. « Dieu besoygne tellement par le signe, que toutefois toute l'efficace du signe dépend de l'Esprit de Dieu. » *Commentaires*, Ephésiens, V, 26.

2. Bᶠ, p. 567, 568. IV, xiv, 7. — 3. Bᶠ, p. 574. IV, xvi, 14. — 4. 1543, IV, xiv, 14. — 5. 1543, IV. xiv, 15.

— Non pas que « la force et la vérité du sacrement dépende de la condition ou nature de celuy qui les reçoit. » Mais c'est autre chose d'offrir que de recevoir. » Le sacrement conserve sa « vertu » ; le méchant n'en sent point « l'utilité [1] ». — Et il doit nous être « certain que les sacremens n'ont autre office que la Parolle de Dieu... et ne servent ou ne proffitent de rien, sinon à ceux desquelz ilz sont prins et receuz par foy [2]. »

VIII

On objecte encore qu'attribuer tant de « vertu » aux choses créées, c'est « diminuer » la gloire de Dieu. En aucune façon. « Les choses qui nous sont proposées pour sacrements n'ont pas de leur nature telle qualité et vertu, mais elles sont signées et marquées de Dieu pour avoir ceste signification [3]. » — Aussi bien « comme Dieu nourrist noz corps de pain et autres viandes ; comme il esclaire au monde par le soleil ; comme il eschauffe par le feu, et néantmoins ne le pain, ne le soleil, ne le feu ne font rien, sinon en tant que soubz telz moyens il nous eslargist ses bénédictions, aussi pareillement il repaist et nourrit spirituellement la foy par les sacremens.... Et comme nous ne devons mettre aucune fiance aux autres créatures, lesquelles par la bonne volunté de Dieu sont destinées à noz usages, et par le service desquelles il nous élargist les dons de sa bonté, et ne les devons avoir en admiration, ne glorifier, comme causes de nostre bien, ainsi nostre confiance ne se doibt arrester aux sacremens, et la gloire de Dieu ne leur doibt point estre transférée, mais en délaissant et nous destournant de toutes choses, et nostre foy et nostre confession doivent s'eslever et s'adresser à celuy qui est autheur et des sacremens et de tous autres biens [4]. »

En résumé, ajoute Calvin en 1559 : « Dieu accomplit ce qu'il promet ès figures, et les signes ne sont pas sans leur effect, pour monstrer, en tant que besoin est, que l'autheur d'iceux est véritable et fidèle ; seulement il est question de sçavoir si Dieu besongne par sa vertu propre ou intrinsèque, comme on dit, ou s'il résigne son office aux signes externes. Or j'ay ceci pour résolu, que quelques instrumens qu'il applique à son usage, ce n'est point pour déroguer à sa vertu souveraine. »

Tel est l'effort intense et remarquable de Calvin pour unir le vrai spiritualisme et le vrai réalisme chrétiens. Cet effort est tout entier dirigé contre la notion romaine de l'*opus operatum*. Pour le spiritualisme réaliste contre le matérialisme magique ! — Après cet effort Calvin a le droit de dire qu'avec sa « doctrine » « la dignité des sacremens est suffisamment esclarcie, et l'usage démonstré, et l'utilité recommandée. » Il a joint le précepte et l'exemple, gardant « bonne modération, » et évitant également les deux écueils : « leur défférer plus qu'il ne fault, et ne leur rien oster de ce qui leur convient [5]. »

1. IV, XIV, 16 ; 1543, IV, XIV, 18. — 2. BF, p. 575, IV, XIV, 17. — 3. BF, p. 505, 506. IV, XIV, 3. 4. BF, p. 572. IV, XIV, 12. — 5. BF, p. 576. IV, XIV, 17.

SECONDE PARTIE

Le Baptême.

I



'APRÈS les Ordonnances de 1541 et de 1561, le baptême « ne doit se faire qu'à l'heure de la prédication ; » « il ne doit être « administré que par les ministres. »

On ne doit recevoir pour « compères », c'est-à-dire parrains, « que gens fidèles et de nostre communion, veu que les autres ne sont capables de faire promesse à l'Eglise d'instruire les enfans ainsi qu'il est requis [1]. »

Les noms des enfants et des parents devaient être enregistrés. Il y eut de violentes discussions à propos des prénoms ; les catholicisants et les libertins cherchaient à manifester ainsi leurs préférences ou leurs antipathies. Le 27 août 1546, une lutte bizarre s'engagea entre le Consistoire et le libertin Amy Chapuis. Celui-ci voulait appeler son enfant Claude. Or Claude était un saint, une idole du voisinage. Le pasteur refusait d'accepter ce prénom et voulait que l'enfant s'appelât Abraham.

Enfin une Ordonnance spéciale fut adoptée le 22 novembre 1546, qui détermina « les noms qu'il semble n'estre point convenables pour imposer au baptesme. » C'étaient « les noms des idoles, qui ont regné au païs, pour ce qu'il pourroit encores avoir de la superstition, et aussi que c'est un mémorial de l'idolatrie, dont il a pleu à Dieu délivrer le païs par sa grace : » comme Suaire, Claude, Mama ; item, « les noms d'offices, pour ce qu'ils n'appartiennent sinon à ceulx ausquelz la charge est commise, et y sont appellés de Dieu : » comme Baptiste, Evangéliste ; item, « les noms appartenantz à Dieu seul ou à nostre Seigneur Jesus Christ : » comme Emmanuel, Sauveur, Jésus ; — item, « les noms ineptes, où il y a quelque absurdité, dont on se peut mocquer : » comme Sépulcre, Croix, Pâque, Dimanche ; item, « les noms qui sonnent mal : » comme Mermet, Allemand ; item, « les noms corrompus, » c'est-à-dire abrégés, comme Tyran, ou Tevenot pour Etienne, Monet pour Simon [2].

Et ces interdictions furent rappelées par un article des Ordonnances de 1561.

1. *Opera* Xa, p. 103. — 2. *Ibid.*, Xa, p. 49, et n. 1, p. 50.

II

1. Quant au baptême lui-même, voici d'abord les définitions : « Le baptesme est la marque de nostre chrestienté, et le signe par lequel nous sommes receus en la compagnie de l'Eglise, afin qu'estant incorporez en Christ (*insiti*), nous soyons réputez du nombre des enfans de Dieu [1]. »

Dans cette définition un mot doit tout de suite nous arrêter : *incorporés*, ou *entés* (*insiti*) en Christ. Il doit nous indiquer qu'en entrant dans le domaine des sacrements, nous entrons en plein dans le domaine du mysticisme calviniste, comme c'est admirablement et tout au long expliqué dans le *Commentaire sur les Romains :* « C'est une chose hors de doute qu'au baptesme nous *vestons* (*induere*) Christ, et que nous sommes baptisez à ceste condition d'estre *faits un* (*unum cum ipso*) avec luy.... Au reste sçachons que l'apostre ne nous exhorte pas yci à une imitation de Christ simplement (*ad Christi imitationem*), comme s'il disoit que la mort de Christ est comme un patron et exemple, qu'il faut que tous chrestiens ensuyvent. Car certes il monte plus haut.... La doctrine est que la mort de Christ ha une efficace (*efficax*) d'esteindre et exterminer la malice de nostre chair ; et sa résurrection de susciter en nous un nouvel estat de meilleure nature (*melioris naturæ novitâtem*) ; et que par le baptesme nous sommes introduits à la participation de ceste grâce ... Par la foy des fidèles est confermé et ratifié en eux tout ce que le Seigneur présente par le signe visible (*visibili symbolo*).... Car jamais nous n'avons les signes nuds et vuides (*nuda et inania symbola*), sinon quand nostre ingratitude et malignité empesche l'efficace de la libéralité de Dieu (*beneficentiæ energiam*).... Le terme d'*enter* ne signifie pas seulement conformité d'exemple, mais emporte une conjonction secrète (*arcanam conjunctionem*), par laquelle nous sommes tellement unis à luy (*coaluimus*), que nous donnant vie par son Esprit (*vegetans*), il fait passer et comme descouler sa vertu en nous.... Non seulement nous tirons de Christ vigueur, et comme une moelle de vie (*non modo vigorem ac succum vitæ a Christo*), mais nous passons de nostre nature en la siene (*in ejus naturam ex nostra demigramus*) [2]. »

Mais, en résumé, on peut dire que le baptême a un double but : « Il nous a esté donné de Dieu : *premièrement* pour servir à nostre foy envers luy ; *secondement* pour servir à nostre confession envers les hommes [3]. »

2. Comment le baptême sert-il à notre foi ? En lui « apportant trois choses, » trois assurances, trois « consolations ».

D'abord le baptême nous confirme l'assurance de notre pardon. « Premièrement, il nous est proposé de Dieu pour nous estre signe et enseigne de nostre purgation ; ou, pour le mieux expliquer, il nous est envoyé de luy comme un message : par lequel il nous mande, conferme, et asseure, que tous noz péchez nous sont tellement remiz, couvers, aboliz et effacez, qu'ilz ne viendront jamais

1. 1543, IV, XV, 1. — 2. *Commentaires*, Rom. VI, 3, 4, 5. — 3. B[F], p. 582. IV, XV, 1.

à estre regardez de luy, ne seront jamais remys en sa souvenance et ne nous seront jamais de luy imputez [1]. »

Ce baptême, une fois reçu, a une valeur permanente. « En quelque temps que nous sommes baptisez, nous sommes une fois lavez et purgez pour tout le temps de nostre vie. » — « La purité de Jésus Christ... a tousjours vigueur, tousjours dure, et ne peut estre surmontée d'aucune macule [2]. »

Mais ce n'est point à dire que l'action du baptême, soit d'une façon quelconque, magique [3], comme le prétend le papisme, d'après lequel le baptême nous délivrerait magiquement du péché originel et « nous restituerait en une mesme justice originelle et pureté de nature, que eust eu Adam, s'il eust tousjours demeuré en celle intégrité, en laquelle il avoit premièrement esté créé. » — Non. C'est ne rien entendre ni au péché, ni à la justice, ni au baptême. Le péché originel est « une perversité et corruption » de notre nature. Etant « vitieux et pervertiz en toutes les parties de nostre nature, » nous sommes justement condamnés. Même « les enfans apportent du ventre de leur mère avec eux leur damnation. » Car ils ont « la semence de l'iniquité enclose en eux ; » « toute leur nature est une semence de péché, » donc « odieuse et abominable à Dieu. » Par le baptême, les fidèles sont faits certains que « ceste damnation est ostée et déchassée hors d'eux. » Et ils reçoivent « justice » ; mais telle que « le peuple de Dieu » peut la recevoir en cette vie, par « imputation ». Le Seigneur « par sa miséricorde les tient pour justes et innocents [4]. » Seulement, il faut considérer que notre perversité « ne cesse jamais en nous, mais assiduellement produit en nous nouveaux fruictz, c'est à sçavoir les œvres de la chair, tout aussi comme une fournaise ardente tousjours jecte feu et flambettes, ou, comme une source coulante continuellement envoye son eaue [5]. » « La mortification de nostre chair, dès le baptesme, est en nous commencée, et tous les jours de ceste vie la poursuyvons, mais elle sera parfaicte quand nous serons allez de ceste vie à nostre Seigneur [6]. »

« La seconde consolation que nous apporte le baptesme est qu'il nous monstre nostre mortification en Jésus-Christ, et aussi nostre nouvelle vie en luy. » — Seulement ne pensons pas, dit Calvin (reprenant dans son *Institution* les idées et les expressions de son commentaire sur l'*Epître aux Romains*), à une simple « similitude », à un simple « exemple ». Son mysticisme réaliste « le prend bien plus hault. » Par le baptême nous sommes « entéz ». Et « comme une ente tire sa substance et nourriture de la racine, où elle est insérée, ainsi ceux qui receoyvent le baptesme en telle foy qu'ils doyvent, ilz sentent vrayement l'efficace de la mort

1. B^F, p. 583. IV, xv, 1. — 2. B^F, p. 583, 584. IV, xv, 3. — En 1543, Calvin ajoute le § 4, qu'il renforce encore en 1559, et où il polémise contre tous ceux qui oublient que « si le pécheur obtient pardon de ses péchez par le ministère de l'Eglise, c'est en vertu de la prédication de l'évangile. »

3. Pas de fo rmule magique « comme si Jésus-Christ... avait dicté quelque forme de conjuration. » *La vraye façon* (rééd. Vieles, p. 124). — 4. B^F, p. 587, 588. IV, xv, 10.

5. En 1539, Calvin insère un appel nouveau à l'énergie: « Qu'ils ne cessent de batailler vertueusement, prendre courage à s'advancer, et s'inciter et soliciter à la victoire. Car quand ils voyent qu'après s'estre bien efforcez, il leur reste encores grande difficulté, tant plus ont-ils d'occasion à s'esvertuer de plus en plus. » — 6. B^F, p. 587-589, IV, XV, 11.

de Jésus Christ en la mortification de leur chair, » et l'efficace « de sa résurrection, en la vivification d'esprit [1]. »

« Finalement nostre foy receoit ceste consolation du baptesme, que non seulement il nous certiffie que nous sommes entez en la mort et la vie de Jésus Christ, mais que nous sommes tellement uniz à luy, qu'il nous faict participans de tous ses biens. » « C'est un ferme lyen de la société et union, laquelle il a voulu avoir avec nous [2]. »

En définitive le baptême est donc, en premier lieu, le gage, la promesse, le signe et le symbole effectifs, — pas une figure vaine, — de l'union mystique du fidèle avec Christ, de l'incorporation mystique du fidèle en Christ.

3. Après ce premier but, le second.

Le baptême sert à notre confession devant les hommes, de cette manière : « c'est qu'il est une marque et enseigne, par laquelle protestons, que nous voulons estre ennombrez au peuple de Dieu, par laquelle nous testifions que nous consentons et accordons au service d'un seul Dieu, et en une religion avec tous les chrestiens ; par laquelle finalement nous déclairons et asseurons publiquement quelle est nostre foy, à fin que non seulement Dieu soit glorifié en noz cœurs, mais aussi que noz langues et tous les membres de nostre corps, en tant qu'ilz peuvent, au dehors résonnent ses loüenges [3]. »

Sans doute il ne faut pas oublier que ce second but du baptême est moins important que le premier. « Ceux qui ont osé escrire que le baptesme n'est autre chose qu'une marque et enseigne, par laquelle nous protestons devant les hommes nostre religion, ainsi qu'un homme d'armes porte la livrée de son prince pour s'advouer de luy, n'ont pas considéré ce qui est le principal au baptesme : c'est que nous le devons prendre avec ceste promesse que tous ceux qui auront creu et seront baptisez auront salut [4]. »

Mais pour être secondaire, le second but du baptême n'en est pas moins réel et important. Et multipliant ses comparaisons guerrières (qui alternent si souvent chez lui avec ses comparaisons musicales), aux effusions du mysticisme psychologique succèdent les appels du mysticisme martial, les sons du clairon qui appelle au combat la « milice spirituelle » : « Nous nous enrollons sous l'enseigne de celuy au nom duquel nous sommes baptisez. Il s'ensuit donc que nous sommes obligez (*obstricti*) par serment à Christ, au nom duquel notre baptesme est consacré.... La nature du baptesme est semblable à un contract d'obligation mutuelle (*syngraphæ mutui contractus similem*). Car comme par ce signe (*symbolo*) le Seigneur nous reçoit en sa famille, et nous nombre entre son peuple, pareillement aussi nous luy obligeons nostre foy, à ce que nous n'ayons puis après, autre Seigneur spirituel que luy. Et pourtant comme c'est, de la part de Dieu, une alliance de la grâce (*fœdus gratiæ*) qu'il contracte avec nous.... aussi de nostre part, c'est un serment de condition de guerroyer spirituelle (*sacramentum spiri-*

1. BF, p. 584. IV, XV, 5. — 2. BF, p. 585. IV, XV, 6. — 3. BF, p. 586. IV, XV, 1. — 4. BF, p. 582. IV, XV, 1.

tualis militiæ), par lequel nous luy promettons (*perpetuum obsequium*) obéissance perpétuelle[1]. »

4. A quelles conditions ce baptême est-il valable ?

Calvin commence par rappeler le principe premier et suprême de sa théologie théocentrique : ce qui agit sur la foi de l'homme, c'est Dieu et Dieu seul : « En tant qu'il nous est donné pour conforter, consoler, et confirmer nostre foy, il fault prendre le baptesme comme de la main de Dieu. » C'est le Seigneur qui fait tout dans le sacrement. — Et, en 1559, il ajoute cette explication mystique : « mesmes qui se fait un avec nous (*in unum coalescit nobiscum*), à ce que par telle union (*eum induti*) nous soyons aussi bien réputez enfans de Dieu. » — Et voici la règle très certaine des sacrements : « Que, aux choses corporelles, nous contemplions et pensions les choses spirituelles. » — « Au reste nous n'avons autre chose de ce sacrement, sinon autant que en prenons par foy[2]. »

Dès lors la validité du baptême ne dépend pas de celui qui l'administre.

Le sacrement devant être pris comme de la main de Dieu, rien n'y est « adjousté ne osté » par la dignité de celui « par la main duquel il est administré. » Quand il s'agit d'une lettre, peu importe le « messager » qui la transmet. Voilà donc réfutée l'erreur des anciens Donatistes, qui « mesuroient et prisoient la vertu et valleur du sacrement selon la dignité et la valleur du ministre[3]. » Les Anabaptistes commettent la même erreur que les Donatistes. Le baptême est de Dieu, quelque soit l'homme qui nous l'ait administré, et quelque soit le temps que la promesse ait mis à nous être profitable[4]. »

5. En conséquence, inutile d'avoir un second baptême. Et Calvin nie que les disciples de Jean aient été rebaptisés au nom de Jésus par Paul (Actes XIX, 3). Il s'agit ici, d'après lui, non d'un baptême, mais « des graces visibles du S. Esprit, qui leur furent données par l'imposition des mains, lesquelles grâces sont assez souvent en l'Escriture nommées baptesme[5]. »

6. Conformément à ces déclarations, Calvin, tout en attaquant très vivement les superstitions dont l'Eglise catholique a entouré le baptême, accepte la validité du baptême catholique.

L'Eglise catholique a ajouté à l'eau « le cierge avec le chresme, » et tous les « fatras estranges » dont l'origine est ancienne. Puis le diable « s'est enhardy à se desborder à des mocqueries plus lourdes. Et de là est venu leur crachat, leur sel, et tels badinages, » et ces « pompes de farces qui esblouissent les yeux des simples, et abestissent leurs sens[6]. »

Peu importe. Ce baptême est valable. « Le baptesme, dit-il du haut de la chaire de Saint-Pierre, est profané en la papauté. Et de fait, comme avons-nous esté baptisés, sinon avec ces ordures que les hommes ont inventées ? Mais tant

1. Commentaires, 1 Cor. I, 13. — 2. BF, p. 580 590. IV, XV, 14. — 3. BF, p. 591. IV, XV, 16. — 4. BF, p. 592. IV, XV, 16. — 5. BF, p. 593. IV, XV, 18. — 6. 1559. IV, XV, 19.

y ha, qu'il nous faut retenir ce qui est de Dieu. Il faut que nous recevions le baptesme qui est fait en son nom. Il faut bien que nous renoncions au chresme et au crachat, au sel, aux chandelles, et à tout le reste, qui y est adjousté par l'invention des hommes ou plustost de Sathan, qui leur a mis toutes ces choses au cerveau. Mais il nous faut retenir le baptesme, comme j'ay dit, selon qu'il nous est ordonné de Dieu [1]. »

7. Et cependant la doctrine calviniste, d'après laquelle tout baptême chrétien est valable, ne ressemble en rien à la doctrine romaine, d'après laquelle « toute créature humaine, ayant sa raison, peut baptiser validement, *en cas de nécessité* [2]. »

D'abord le bon sens de Calvin ne saurait admettre de pareilles exagérations, de pareilles excentricités. Et puis Calvin n'admet pas ces cas de « nécessité ». Toujours le même spiritualisme chrétien, qui sépare invinciblement la foi du Réformateur de toute la magie du Romanisme.

Le concile de Florence avait dit : « En cas de nécessité, non seulement le prêtre ou le diacre, mais même un laïque, ou une femme, bien plus, même un païen et un hérétique, peut baptiser, pourvu qu'il observe la forme de l'Eglise et ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise [3]. » Même certains avaient posé la question : quelqu'un ne peut-il pas se baptiser lui-même ? Il est vrai que les Manuels répondent : non ; car les paroles : *je te baptise*, indiquent que, pour un baptême, il faut deux personnes, le baptisant et le baptisé [4].

En réalité, le baptême étant estimé nécessaire au salut de l'enfant, l'Eglise catholique accordait et accorde aux sages-femmes le droit de baptiser l'enfant, qui en naissant ne paraîtrait pas devoir vivre. Contre cet *opus operatum,* Calvin déclare que le pasteur seul peut baptiser. « Un privé » ne doit entreprendre « d'administrer ni le baptesme, ni la cène. » « En l'absence du ministre, un homme particulier ne peut baptiser un enfant qui est en danger de mort. » Encore moins une femme ! Et qu'on ne cite pas l'exemple de Séphora, femme de Moïse, qui circoncit elle-même son enfant. Ce fut le fait d'une « folle femme ». « Voyant son enfant en danger de mort, elle se despite et murmure, et jette le prépuce en terre non sans cholère, et, en injuriant son mari, elle s'aigrit et se rebecque contre Dieu. Bref, tout ce qu'elle fait procéde d'une impétuosité désordonnée [5]. »

8. En réalité, pourquoi Calvin réserve-t-il au pasteur seul le droit de baptiser ? Parce que, en soi, le baptême n'est pas nécessaire au salut, — au salut des enfants. Dire : « si un enfant décédoit sans baptesme, il seroit privé de la grâce de la régénération, c'est folie. » « Dieu prononce qu'il adopte nos enfans, et les retient pour siens, *devant qu'ils soyent nais*, en nous disant qu'il sera le Dieu de nostre semence après nous. » Donc « le baptesme n'est pas requis à salut de nécessité. » Du reste, est-ce que, dans l'ancienne alliance, « la promesse de salut n'avoit pas assez de vertu devant le huitième jour, encores que la circoncision ne

1. Sermon VI sur le 6e chap. de Daniel. *Opera* XLI, p. 386, 387. — 2. *Theologia dogmatica et moralis* (ed. octava), 1899, III, p. 169. — 3. *Ibid.*, p. 169. — 4. *Ibid.*, p. 170. — 5. 1559, IV, XV, 20, 22.

fust point receue ? » Notre condition, dans la nouvelle alliance, ne saurait être « pire que celle du peuple ancien [1]. » — « Les enfans ne sont pas forclos du royaume du Paradis, s'ils n'ont receu le baptesme. — Les petis enfans engendrez des chrestiens ne sont point baptisez pour commencer d'estre enfans de Dieu, comme si auparavant ils ne luy eussent en rien appartenu, et eussent esté estrangers de l'Eglise ; mais plustost afin que, par ce signe solennel, il soit déclairé qu'on les reçoit en l'Eglise, comme estant desjà du corps d'icelle. Car quand il n'y a ne contemnement, ne nonchalance, nous sommes hors de danger. ...Dieu a donné la dispensation des sacremens à l'Eglise. Quand doncques nous ne les pouvons recevoir d'icelle, n'estimons pas que la grâce du S. Esprit soit tellement liée à iceux, que nous ne l'obtenions en vertu de la seule Parole de Dieu [2]. »

Ainsi l'un des « scandales », que l'on reproche le plus à la théologie de Calvin, de damner les petits enfants *morts sans baptême* n'existe pas. Ce n'est pas vrai. — Il est vrai par contre que, disparaissant sous cette forme, le « scandale » reparaît sous une autre. Il y a des petits enfants prédestinés au salut et il y a des enfants prédestinés à la damnation. Seulement la question de la prédestination est une tout autre question, et nous l'avons traitée ailleurs.

Dira-t-on alors que, si le baptême n'est pas nécessaire, il est inutile ? Calvin, selon sa coutume, est aussi éloigné d'un extrême que de l'autre. Ce qui en soi n'est pas nécessaire peut être utile, très utile, et il peut y avoir folie, péché, crime à le mépriser. C'est ce qu'il explique à ses auditeurs de Saint-Pierre : « Si un père aiant un enfant, ne l'apporte au baptesme, sachons que celuy-là mesprise

1. IV, XV, 20. Quelques idées, déjà émises en 1539, sont reprises et développées en 1559.

2. 1559, IV, XV, 22. A propos des enfants morts sans baptême, Calvin répond à Servet : « Nous remettons à la Providence de Dieu de dispenser secrettement sa grâce aux petis enfans, s'il les retire du monde devant que les circoncir du moyen ordinaire, qu'il tient envers les fidèles. » (*Refutatio errorum*, etc., *Opera* VIII, p. 491.) Mais évidemment il s'agit ici des enfants prédestinés au salut. Car ailleurs Calvin écrit : « Comme aussi soit que la condition de naistre et de mourir ait esté pareille et égale aux petis enfans, qui sont morts en Sodome et en Jérusalem, et qu'il n'y ait eu nulle différence en leurs œuvres, pourquoi Jésus Christ les séparera-il au dernier jour, damnant les uns à mort, et retirant les autres à vie ? Qui est ce qui n'adorera icy le jugement admirable de Dieu, en ce que les uns sont naiz en Jérusalem pour passer de ce monde en une vie meilleure, les autres sont naiz en Sodome, comme à la porte de l'enfer, pour entrer dedans en mourant. » (De æterna Dei praedestinatione, *Opera* VIII, p. 309.) C'est bien là la doctrine dans tout ce qu'elle a de plus effrayant, de plus incompréhensible pour le cœur et même pour la conscience. — Encore une fois nous renvoyons à notre étude du volume précédent sur la prédestination, et à l'Appendice où se trouve analysée l'étude du pasteur Rev. Web (*J. Calvin*, IV, Appendice, p. 466). D'après Web, Calvin, malgré tout, n'aurait pas enseigné la damnation des petits enfants. Car, d'après Calvin, tout réprouvé est condamné sur ses actes personnels et conscients, quel que soit le rôle du décret dans ses actes. Un enfant mort presque dès sa naissance ne peut avoir conscience de son péché. Il en résulterait qu'aucun réprouvé ne mourrait en enfance [?]. Le texte précédent est, semble-t-il, difficile à éliminer. — Remarquons toutefois qu'il ne suffit pas de supprimer la doctrine de la prédestination pour supprimer le fait que Calvin a voulu expliquer par sa doctrine, et qu'il considère comme un solide fondement de sa doctrine. Il y avait des enfants à Sodome, qui naissaient dans les conditions les plus favorables pour devenir impies et vicieux ; et il y avait des enfants à Jérusalem, qui naissaient dans les conditions les plus favorables pour devenir pieux et vertueux. Pourquoi cette différence ? Evidemment les enfants n'y étaient pour rien.

la grâce de Dieu.... Si nous avons l'usage des sacremens, nous les devons recevoir ; et il ne faut point que nous attendions que Dieu vienne jusqu'à nostre porte, pour dire : « Me voici ! » mais il faut que nous le cerchions.... Il faut cercher, car nous irons bien d'un lieu en l'autre pour trouver du pain, pour cercher la nourriture du corps. Et cependant nous ne tiendrons compte de cette nourriture spirituelle de nos âmes !... Donc notons que ceux qui ont liberté d'user des sacremens les doivent recevoir, sachans qu'ils ne nous sont point ordonnés sans cause. Mais une pauvre créature, qui sera détenue en captivité entre les tirans, si faut-il qu'il connoisse : « O ! il me suffit de la Parole de mon Dieu ! » Mesmes quand un petit enfant n'aura peu estre baptisé en temps, si est-ce que Dieu ne laisse point de le recevoir à soy. Et pourquoy ? Car il ha donné cette promesse : Je serai ton Dieu, et le Dieu de ta semence après toy. A sçavoir, si cette Parole-là est suffisante pour sauver les âmes ? Il est bien certain qu'oui [1]. »

9. Dès lors, et d'une manière générale, nous avons la doctrine de Calvin sur le baptême ; c'est une doctrine « moyenne », c'est-à-dire intermédiaire, c'est-à-dire de juste milieu. Ni une réalité magique et grossière ; ni un froid et vide symbole. « Il y a plusieurs bons personnages lesquels, afin de n'attacher point la foy au signe extérieur, amoindrissent par trop la vertu (*vim*) du baptesme. Mais *il faut tenir moyen* (*modus tenendus est*) en sorte que les sacremens soyent mis en leur rang, à fin que la gloire de Jésus Christ ne soit obscurcie par eux, et toutesfois qu'ils ne soyent point sans leur efficacité et leur utilité (*efficacia etusu*) [2]. »

Voici contre la doctrine romaine : « C'est Dieu qui nettoye, et n'est licite de transférer cest honneur au signe, ou de le communiquer au signe. Toutesfois on peut bien dire que Dieu use du signe comme d'un instrument (*tanquam organo*) ; non pas que la vertu de Dieu soit enclose au signe, mais pour ce qu'il nous la distribue par une telle aide (*tali adminiculo*), s'accomodant à l'imbécillité de nostre entendement.... Rien n'est attribué au signe outre ceci, que ce soit un instrument inférieur (*inferius organum*), inutile de soy (*a se ipso inutile*), sinon entant qu'il emprunte d'ailleurs sa force.... Dieu besongne par le signe. » — Dieu et sa Parole : « Si on oste la Parole, toute la force des sacremens s'esvanouit. Car que sont autre chose les sacremens que seaux de la Parole [3] ? » — Dieu et son Saint-Esprit : « Dieu nous renvoye incontinent au S. Esprit, afin que nous sçachions que nous sommes nettoyez par sa vertu et non par celle de l'eau [4]. » — En conséquence : « Il faut aviser... que les hommes par une perverse superstition ne se facent du sacrement une idole... (*idolum sibi faciant*), que le ministre soit autheur de ce lavement (*ablutionis*), et qu'on pense que l'eau purge les ordures de l'âme : ce qui ne convient qu'au sang de Christ.... C'est le vray et droit usage du sacrement de nous mener par la main droit à Christ, et de nous faire arrester en luy [5]. »

Mais, aussitôt, voici contre la doctrine ultra-protestante : « Il y a un tas de

1. Sermon XXIV sur le 9e chap. de Daniel. *Opera* XLI, p. 577, 578. — 2. *Commentaires*. Actes XXII, 16. — 3. *Ibid.*, Eph. V, 26. — 4. *Ibid.*, Tite III, 5. — 5. *Ibid.*, Eph. V, 26.

fantastiques (*fanatici homines*) qui... veulent oster toute vertu et toute efficace aux sacremens.... S. Pierre n'a pas voulu monstrer que l'institution de Christ fust vaine et sans efficace (*inane et inefficax*), mais seulement exclure de l'espérance de salut les hypocrites qui, en tant qu'en eux est, dépravent et corrompent le baptesme[1]. »

10. Alors, en définitive, que se passe-t-il dans le sacrement ? En quoi consiste son efficacité, sa vertu ?

Une promesse, une parole de Dieu n'est pas un son, un mot, c'est un fait, un acte : c'est une réalité spirituelle, réelle et engendrant réalité. Dieu n'use pas de tromperie ; quand il dit, il fait ce qu'il dit. Il fait ce qu'il figure. — Tel est le fond de la pensée et du sentiment de Calvin, de sa foi.

« Dieu ne se mocque point de nous en nous donnant des figures vaines, mais il accomplit au dedans (*intus*) par sa vertu ce qu'il monstre par signe extérieur. A ceste cause le baptesme est vrayement et proprement appelé lavement de régénération[2]. » — « Et Dieu, ès sacremens, ne nous fait pas une monstre (*fallacem pompam ostentat*) de quelque vaine apparence, mais il nous présente, quant et quant, véritablement les choses, lesquelles il nous figure par la cérémonie extérieure. Et par ce moyen, selon l'ordonnance de Dieu, la vérité est conjointe aux signes[3]. »

Et nous pouvons comprendre que le sacrement est réel et que cependant son action n'est pas magique. Dieu offre une grâce réelle à tous ceux qui prennent le sacrement. Mais le sacrement est efficace pour les uns, inefficace pour les autres, bien que le sacrement reste en soi, dans les deux cas, ce qu'il est. « Le signe extérieur ne suffit point, si les gens ne reçoyvent le baptesme en vérité et avec efficace » (*vere et efficaciter*). — « Ce que le signe apparoist bien souvent inutile et sans aucun fruit (*inefficax et absque fructu*), cela se fait par l'abus des hommes, lequel n'oste point la nature du sacrement[4]. » « Les fidèles reçoyvent ce qui leur est offert ; les meschans, en le rejettant, font bien que ce qui leur estoit offert, ne leur proufite de rien ; mais ils ne peuvent faire que Dieu ne demeure fidèle, et la signification du sacrement véritable[5]. »

III

Et nous voici arrivés au baptême des enfants, dont Calvin a déjà dit quelques mots, ce baptême « si impugné et débatu par aucuns espritz malings, » c'est-à-dire par les anabaptistes.

En un sens la question du baptême n'était pas seulement la question du baptême, c'était toute la question de la Réformation, envisagée d'un point de vue particulier. — Fallait-il baptiser les enfants ou non ? c'était demander : la Réformation devait-elle être une Eglise ou une secte ?

1. *Commentaires.* I Pierre III, 21. 2. *Ibid.*, Tite III, 5. 3. *Ibid.*, Gal. III, 27. 4. *Ibid.*, I Pierre III, 21. — 5. *Ibid.*, Gal III, 27.

Sans le baptême des enfants, ce qui domine c'est l'individualisme, le subjectivisme. La négation du baptême des enfants est la négation des moyens éducatifs de la grâce dans l'Eglise, la négation de l'Eglise comme société éducatrice. Il reste une société de croyants, société de plus en plus petite, se divisant et se subdivisant selon les variations de la foi des adultes, sans tradition, sans hérédité des familles chrétiennes, des sociétés chrétiennes. En un mot, c'est la secte par opposition à l'Eglise. Et si en face de l'Eglise catholico-romaine la Réformation s'était posée en secte, elle aurait eu le sort des sectes précédentes : elle aurait disparu. En maintenant le baptême des enfants, les Réformateurs ont affirmé la véritable philosophie chrétienne ; ils ont fondé la véritable Eglise.

Dès 1539, les idées de Calvin sont complètes.

1. Les adversaires du baptême des enfants demandent seulement, disent-ils, « que la Parolle de Dieu soit purement gardée et maintenue en son entier, sans y rien adjouster ne diminuer. » — Evidemment Calvin n'a rien à objecter à ce principe : c'est le sien. Mais il n'est pas littéraliste, et il ne s'en laisse pas imposer par un faux biblicisme.

Commençant par le commencement, il pose donc la règle primordiale de toute herméneutique : non pas la *lettre*, mais l'*analogie de la foi*. « La reigle pour avoir la droicte intelligence de l'Escriture, c'est que, en l'exposition d'icelle, nous suyvions tousjours la *proportion et conformité* de la foi. » Il faut rapporter tout ce qui est enseigné dans l'Ecriture « à la doctrine de la foi, et d'icelle, comme de la vraye source, déduyre l'exposition de toute doctrine spirituelle [1]. »

L'analogie de la foi, c'est d'abord non pas un texte isolé, mais les textes dans leur ensemble. Et puis, c'est derrière les textes, le sens, et sous la lettre, l'esprit. Or la valeur du sacrement « ne gist point en l'extériorité ou cérémonie externe seulement, mais principalement dépend des promesses et mistères spirituelz, que nostre Seigneur a voulu représenter par telles cérémonies. » Il ne faut donc pas, à propos du baptême, nous « arester du tout [c'est-à-dire complètement, uniquement] à l'eaue. » « Mais il est besoing d'eslever noz pensées aux promesses de Dieu, qui nous y sont données, aux choses intérieures et spirituelles, qui nous y sont démonstrées. » C'est seulement « si nous avons cela, que nous tenons la substance et la vérité du baptesme [2]. » — C'est bien le langage de la vraie et bonne exégèse, de la seule vraie et bonne.

2. Or quel est le sens du baptême ? Nous l'avons déjà vu : « Les choses signifiées et représentées par le baptesme sont la purgation de nos péchez et la mortification de nostre chair. » De plus le baptême est une « marque par laquelle nous avouons être « enrollez au nombre de son peuple [3]. »

Et quel était le sens de la circoncision ? Le même. « Quand nostre Seigneur ordonne la circoncision à Abraham, il luy donne premièrement la promesse,

1. B^F, p. 594. — 2. B^F, p. 595. — 3. B^F, p. 596.

qu'il veult estre son Dieu et le Dieu de sa semence.... Soubz ses paroles est comprinse la promesse de la vie éternelle (comme nostre Seigneur Jésus Christ l'a exposé : Dieu est le Dieu des vivants, etc.). Et S. Paul (Eph. II, 11, 12) déduit de ce qu'ils n'avoient point la circoncision, qu'ilz estoient sans Christ, estrangers des promesses, sans Dieu, et sans espérance.... Or le premier degré que nous avons pour approcher de Dieu, et entrer en la vie éternelle, c'est la rémission de nos péchez. Dont il s'ensuit que ceste promesse est correspondante à celle du baptesme [1]. » — Ensuite, « nostre Seigneur déclaire à Abraham comment il veult qu'il chemine devant soy en intégrité et innocence, qui n'est autre chose que la mortification, pour ressusciter à nouveauté de vie. Et afin qu'il n'y eust nulle doubte, que la circoncision ne feust signe et figure de la mortification, Moyse l'expose plus clairement au dixiesme de Deutéronome, quand il exhorte le peuple d'Israël de circoncir son cœur au Seigneur. »

S'il en est ainsi, d'après Moïse et d'après saint Paul, « la promesse que nous avons dict estre la vertu des sacremens est une en tous deux, circoncision et baptesme : c'est à sçavoir de la miséricorde de Dieu, de la rémission des péchez, de la vie éternelle. La chose représentée y est tousjours une : c'est nostre purgation et mortification. La cause et le fondement de ces choses, qui est Christ, est, tant en l'un comme en l'autre, pour confirmation et accomplissement. Il s'ensuyt qu'il n'y a rien de différence, quant au mystère intérieur, où gist toute la substance des sacremens. Toute la diversité qui s'i trouve n'est sinon quand à la cérémonie extérieure, qui est la moindre partie des sacremens.... Parquoy nous povons conclure, que tout ce qui appartient à la circoncision est aussi commun au baptesme, excepté la diversité externe et visible.... Dont apert que le baptesme a succédé à la circoncision [2]. »

3. L'analogie de la foi résout donc la question. La circoncision est analogue au baptême ; or la circoncision était pour les enfants ; donc le baptême est pour les enfants. — Il faut être « despourvu de sens » pour contester que le baptême doit « estre communiqué aux petis enfans [3]. »

Mais il y a un autre argument particulier, emprunté à la conduite de notre Seigneur lui-même. — Il a reçu « bénignement » et embrassé les enfants qui lui étaient présentés, « adjoutant la raison : *pour ce que à telz est le royaume des cieux*. » — Considérons l'ordre et pesons les paroles. « Si c'est une chose raisonnable, d'amener les enfans à Jésus Christ, pourquoy ne sera-il loysible de les recevoir au baptesme, qui est le signe extérieur par lequel Jésus Christ nous déclaire la communion que nous avons en luy ? *Si le royaume des cieux leur appartient, pourquoy leur sera dényé le signe, par lequel nous est donné comme une entrée en l'Eglise, pour nous déclairer héritiers du royaume de Dieu ?* Ne serions-nous pas bien iniques de repoulser ceux que nostre Seigneur appelle à soy ? *de leur refuser ce qu'il leur donne ?* de leur fermer la porte quand il leur

1. Bf. p. 596. — 2. Bf. p. 597. 598. — 3. Bf. p. 598.

ouvre[1] ? » — En vérité, quand Jésus-Christ accorde le plus : le royaume des cieux, comment refuserions-nous le moins : le baptême ?

4. Et enfin il y a un argument général.

La circoncision était le signe de l'alliance de Dieu avec son peuple. « Si donc l'alliance demeure tousjours une, il est très certain que les enfans des chrestiens n'en sont pas moins participans, qu'ont esté les enfans des Juifs soubz le viel Testament. Et s'ilz sont participans de la chose signifiée, pourquoy ne leur sera communiqué le sacrement, qui n'est sinon figure et représentation[2] ? » Encore une fois, à qui a le plus pourquoi refuser le moins ? — Ou bien serait-ce que la venue du Christ aurait « amoindri, accoursi la grâce et la miséricorde de Dieu ? » Evidemment non. « Et de faict, comme les enfans des Juifz ont esté appellez lignée saincte, à cause qu'ilz estoient serviteurs de ceste alliance, ils estoient ségrégez des enfans des infidèles et idolatres ; aussi les enfans des chrestiens sont dictz, par mesme raison, sainctz, encores qu'ilz ne soient sinon de père fidèle ou de mère. » Pourquoi ne testifierions-nous pas, ne scellerions-nous pas l'alliance aujourd'hui comme autrefois[3] ? « L'alliance est commune, la raison de la confermer est commune. » « Autrement la venue de Christ auroit faict, que la miséricorde de Dieu devroit moins estre sur nous déclairée, qu'elle n'a esté sur les Juifz, si le tesmoignage qu'ilz ont eu pour leurs enfans nous estoit osté[4]. »

5. Mais les objections ne manquent pas. Voici les principales, avec les réponses que Calvin leur oppose. — « Poulsés par le diable, » plusieurs contredisent la Parole de Dieu et s'efforcent de montrer la grande diversité entre la circoncision et le baptême, « tellement qu'il n'y ait rien commun de l'un à l'autre. » — Ils prétendent que la circoncision est seulement un « signe litéral », et que ses promesses sont seulement « charnelles[5] ». « C'est ainsi qu'ils font les Juifz comme un peuple charnel et brutal, qui n'ayt eu autre alliance de Dieu que pour la vie temporelle, ne autre promesse que pour les biens présens et corruptibles. En cela disant, que reste-il plus sinon que l'on estime ceste nation-là comme un troppeau de pourceaux, lequel nostre Seigneur ayt voulu nourrir en l'auge, pour les laisser après périr éternellement[6] ? » — « S. Paul au 2me des Collos. ne faict pas le baptesme plus spirituel que la circoncision. » Pour lui, « l'accomplissement du baptesme est l'accomplissement de la circoncision. » Et voici la vérité : « Il est certain que les principales promesses que nostre Seigneur a données à son peuple en l'Ancien Testament, esquelles consistoit l'alliance qu'il faisoit avec eux, ont esté spirituelles, appartenantes à la vie éternelle : et pareillement ont esté spirituellement entendues des pères, pour concevoir espérance de la gloire future, et estre raviz en icelle de toute leur affection. Néantmoins nous ne nyons pas qu'il n'ayt testifié envers eux sa bonne volunté par autres promesses charnelles et terriennes, voyre pour confermer telles promesses spirituelles. Comme

1. Br, p. 600. — 2. Br, p. 598. — 3. Br, p. 599. — 4. Br, p. 600. — 5. Br, p. 604. — 6. Br, p. [illegible]

nous voyons que, après avoir promis la béatitude immortelle à son serviteur Abraham, il luy adjouste la promesse de la terre de Chanaan, pour luy déclairer sa grâce et faveur sur luy. En telle sorte, il fault prendre toutes les choses terriennes qu'il a promises au peuple judaïque, tellement que la promesse spirituelle précède tousjours, comme fondement et chef, auquel tout le reste se rapporte [1]. »

Nous n'avons pas ici à exposer de nouveau comment Calvin conçoit les rapports entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Et, en tout cas, il faut reconnaître qu'il a poussé trop loin sa propre pensée. Mais il semble bien que le fond de cette pensée est emprunté au Nouveau Testament, aux apôtres, à saint Paul et au Christ lui-même. Il n'y a pas solution de continuité entre les deux révélations ; il n'y a pas opposition essentielle, mais unité essentielle et développement.

6. On objecte ensuite que : « on ne sçauroit monstrer par l'Escriture, que jamais enfant ayt esté baptisé par les apostres. » — Il est vrai : ce « n'est point expressément monstré ; » mais on pourrait aussi bien « prétendre, que les femmes ne doivent estre admises à la cène de nostre Seigneur, puisqu'il n'est jamais parlé en l'Escriture qu'elles ayent communié du temps des apostres. » Il faut, encore une fois, s'en tenir non pas à la lettre, mais à « la reigle de la foy, » et voir si le sacrement « convient » aux femmes et aux enfants. Aussi bien « jamais les enfans ne sont excluz du baptesme, quand il est faict mention que quelque *famille* a esté baptisée [2]. » — Il serait en vérité bien singulier que toutes les familles avec lesquelles les apôtres ont eu ainsi à faire n'aient point eu d'enfants.

7. On objecte ensuite que le baptême signifie la régénération spirituelle. « Comment pourroient estre les petis enfans régénérez qui n'ont cognoissance de bien ne de mal [3]. » — C'est évidemment ici l'objection la plus spécieuse. Nous ferons remarquer que, dans le cas où Calvin n'arriverait pas à la résoudre, les autres arguments en faveur du baptême des enfants subsisteraient. Et au fond Calvin n'arrive pas à la résoudre complètement. Il la réduit, il la diminue et il indique qu'il arrive devant un mystère.

D'abord il distingue entre les adultes et les enfants : « De telz, qui sont en eage d'intelligence, nous ne disons pas qu'ilz doivent estre baptisez, sinon que premièrement on ayt tesmoignage de leur foy et repentance, telle qu'on peut en avoir entre les hommes. Mais les petis enfans engendrez des chrestiens doivent bien estre miz en un autre renc.... Le Seigneur envers Abraham ne commence point par là, de le faire circoncire sans sçavoir pourquoy ; mais il l'instruict de l'aliance, laquelle il veult confermer par la circoncision ; et, après qu'il a creu à la promesse, lors il luy ordonne le sacrement. Pourquoy est ce donc que Abraham ne receoit point le signe, sinon après la foy, et Isaac son filz le receoit devant que rien entendre ? pour ce que l'homme d'aage n'estant encores participant de l'alliance du Seigneur, pour y entrer, doibt premièrement sçavoir quelle elle est. Le petit enfant engendré de luy, estant héritier de l'alliance par succes-

1. B[F], p. 604. — 2. B[F], p. 601. — 3. B[F], p. 609-612

sion, comme la promesse faicte au père le porte, à bon droict est capable du signe, sans entendre quelle est la signification [1]. »

Et ici Calvin réfute le fameux texte cher aux anabaptistes et baptistes : « Sur tout, pour faire leur grand bouclier, et comme la principale forteresse de leur opinion, ils allèguent la première institution du baptesme.... Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant.... — Puis qu'ilz se fondent si estroictement sur l'ordre et la disposition des mots, prétendantz qu'il fault instruire premièrement que baptiser, et croire premièrement que recevoir le baptesme, pour ce qu'il est dict : instruisez et baptisez, item, qui croira sera baptisé, par même raison, il nous seroit loisible de répliquer, qu'il faut baptiser devant qu'enseigner à garder les choses que Jésus a commandées, veu qu'il est dict : Baptisez, les enseignant de garder tout ce que je vous ay commandé [2].... Le Seigneur envoye ses apostres, pour instruire les hommes de toutes nations de la terre. Et lesquelz ? Il est certain qu'il entend sinon ceux qui sont capables de recevoir doctrine. Après il dit que telz, après avoir esté instruitz doivent estre baptisez, et en poursuyvant son propoz il dit, que telz en croyant et estant baptisez seront sauvez. Est il icy fait mention des petis enfans ? N'en une part ny en l'autre .... Quand S. Paul dit que quiconque ne travaillera qu'il ne menge, si de cela quelqu'un vouloit inférer que les petis enfans ne doivent point estre nourriz, ne seroit il point digne de la moquerie de tout le monde [3] ? »

Mais enfin tout cela étant vrai, il reste qu'il y a une différence entre les adultes et les petits enfants, que le baptême n'est pas tout à fait le même pour les adultes et pour les petits enfants. — C'est une difficulté. Calvin reconnaît qu'il ne peut l'expliquer, la faire disparaître. « L'œuvre de Dieu nous est secrette et incompréhensible. » Cela ne veut pas dire que Dieu ne puisse la faire. Le Seigneur régénère les petits enfants, qu'il veut sauver. Or « il est certain qu'il en sauve aucuns » [c'est-à-dire quelques-uns]. Il en est des enfants comme des hommes faits : leur salut dépend de l'élection. — Dès lors on peut bien baptiser les enfants puisqu'ils peuvent être élus. Le Seigneur a sanctifié Jean-Baptiste « estant encores au ventre de sa mère. » Et sa main « n'est pas accoursie ». « Non pas que nous veuillons affermer que les enfans ayent foy, d'autant que nous ne sçavons comment Dieu besongne en eux. Mais nostre intention est de monstrer la témérité et présumption de ces gens, lesquelz, selon leur folle phantasie afferment et nyent ce que bon leur semble, sans avoir nul esgard à toute raison qu'on sauroit amener [4]. »

8. D'une façon générale Calvin répond : « Ou Dieu a institué la circoncision pour les petis enfans à bonne raison, ou non. Si elle a esté bien instituée, tellement qu'on ne puisse alléguer aucune absurdité à l'encontre, autant en est il du baptesme [5]. »

Quant aux difficultés, elles ne doivent pas nous arrêter. Ne disons pas que

1. Bf, p. 615, 616. — 2. Bf, p. 619. — 3. Bf, p. 620. — 4. Bf, p. 610, 612. — 5. Bf, p. 613.

nous ne pouvons « comprendre, en nostre sens charnel, » le « profit » qui revient du baptême soit aux fidèles, soit aux enfants. Dieu nous a donné les explications nécessaires et suffisantes. Profitons-en.

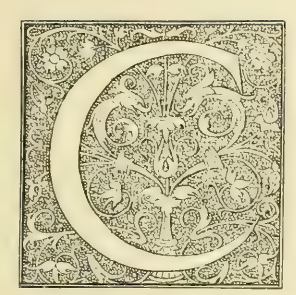
L'*homme* fidèle est « consolé » et reçoit « meilleur courage de s'adonner du tout à Dieu, quand il voit ce bon Seigneur n'avoir point seulement cure de luy, mais aussi de ses enfans et de sa postérité. Et ne fault dire que la promesse suffiroit pour nous asseurer du salut de noz enfans. Car il a semblé advis autrement à Dieu, lequel congnoissant l'infirmité de nostre foy, l'a voulu en cest endroit supporter. » Et l'*enfant* reçoit ce profit, « que l'Eglise chrestienne, le recongnoissant membre de son corps, l'a en plus singulière recommandation. Et luy, quand il vient en eage, ha occasion d'estre plus enclin de servir au Seigneur, lequel s'est déclairé à lui pour Père, devant qu'il le congneust, le recevant au nombre de son peuple dès le ventre de sa mère[1]. »

1. BF, p. 602, 603.



TROISIÈME PARTIE

La sainte Cène.



C'EST la question de la sainte Cène que Calvin a inscrite à la première ligne de son premier projet d'organisation ecclésiastique à Genève. Les *Articles* de 1537 débutent ainsi : « Nous [nos] très honnorés Seigneurs, il est certain que une Esglise ne peut estre dicte bien ordonnée et reiglée, synon en laquelle la saincte Cène de nostre Seigneur est souventefoys célébrée et fréquentée [1]. » — Suivent les propositions pour un règlement sur la matière : « Il seroyt bien à désirer que la communication de la saincte Cène de Jésu Christ fust tous les dimenches *pour le moins* en usage, quant l'Eglise est assemblée en multitude, veu la grande consolation que les fidèles en reçoivent et le fruict qui en procède en toute manière. » « Et de faict elle n'az pas esté instituée de Jésus pour en fère commémoration deux ou troys fois l'an, mays pour un fréquent exercice de nostre foy et charité, duquel la congrégation des crestiens feutz à user quant elle seroyt assemblée [2]. » — Cette coutume a persisté jusqu'à ce que « l'abomination des messes » ayant été introduite, un ait « sacrifié » pour tous. Or il serait difficile de remonter d'un coup un courant trop bien établi : « Pour ce que l'infirmité du peuple est encore telle qu'il y avoyt dangier que ce sacré et tant excellent mestère ne vint en mespris, s'il estoyt si souvent célébré, ayant esgard à cela, il nous a semblé bon que, en attendant que le peuple qui est encores aucunement débile sera plus confermé, ceste saincte Cène soit usitée *une foys chascun moys* [3]. »

Revenu de l'exil, Calvin reprit ses idées et les introduisit dans le projet d'*Ordonnances* de 1541. Mais le Conseil de la ville biffa l'article proposé et le remplaça par celui-ci : « Pour au présent, y avons advisé et ordonné que elle soyt administrée *quatre foys l'année*, assavoyre à Noël, Pasques, Penthecoste, et le premier dymenche de septembre en aulthone [4]. »

Les *Ordonnances* de 1561 reproduisent celles de 1541 et la coutume genevoise devint la coutume réformée jusqu'à aujourd'hui. On voit que cette coutume réformée, — dont on a maintes fois fait un grief à Calvin, — est une coutume

1. *Opera* Xa, p. 6. — 2. *Ibid.*, p. 7. — 3. *Ibid.*, p. 8. — 4. *Ibid.*, p. 25.

contraire aux principes et aux vœux de Calvin, introduite malgré lui dans le culte. La responsabilité remonte au Conseil de Genève, trop habitué aux coutumes catholiques pour rompre avec elles, malgré les objurgations de Calvin.

Voici les Règlements d'ordre pratique : « Que les ministres distribuent le pain en bon ordre et avec révérence, et que nul autre ne donne le calice sinon les commis [Anciens] ou diacres, avec les Ministres, et pour ceste cause qu'il n'y ait point multitude de vaisseaux. — Que les tables soyent près de la chaire, afin que le Ministre se puisse plus commodément et mieux exposer près des tables. — Qu'elle ne soit célébrée qu'au temple, jusques à meilleure opportunité. — Que le dimanche devant qu'on célèbre la dicte Cène, on en face la dénonciation, afin que nul enfant y vienne devant qu'avoir fait profession de sa foy, selon qu'il sera exposé au catéchisme ; et aussi pour exhorter tous estrangers et nouveaux venus de se venir premier représenter à l'Eglise, afin d'estre instruicts s'ils en avoyent mestier, et par conséquent que nul n'y approche à sa condamnation [1]. »

2. Si d'une manière générale, pour comprendre et apprécier la théologie calviniste, il faut connaître les théologies de Rome, de Wittemberg et de Zurich, — on peut dire que pour comprendre et apprécier la théorie de Calvin sur la sainte Cène, il est tout spécialement nécessaire de connaître les théories contraires ou précédentes du Moyen Age, de Luther et de Zwingle. Car c'est ici surtout que Calvin réfute ou concilie. Que réfute-t-il ? Que concilie-t-il ?

Toutefois nous n'aurons pas à exposer ni à discuter tout au long les idées de l'Eglise catholique sur la sainte Cène. Ce que nous avons dit de ses idées générales sur le sacrement suffit à notre but. — Nous pouvons nous contenter pour bien « situer » la doctrine de Calvin de résumer sa polémique sur ce point.

Les idées de l'Eglise catholique se ramènent à deux principales (d'où toutes les idées secondaires dérivent), la *transubstantiation* et la *messe*.

Le concile de Trente définit la transubstantiation : « Par la consécration du pain et du vin... il se fait une conversion et changement de toute la substance du pain en la substance du corps de notre Seigneur Christ, et de toute la substance du vin en la substance de son sang. » « Sous chacune des parties de chaque espèce, après la séparation, Christ est tout entier [2]. » — Et Calvin : « Devant toutes choses nous avons à rejetter l'opinion qu'ont songée les sophistes touchant la transubstantiation, qu'ilz appellent, comme une chose prodigieuse.... Ilz exposent... que cette Transubstantiation n'est pas faicte par une conversion d'une substance en l'autre ; mais d'autant que le corps succède au lieu du pain, lequel ilz s'imaginent s'esvanouyr [3]. » — « De ceste phantasie sont sorties après plusieurs autres folies. Et pleust à Dieu qu'il n'y eust que folie et non pas grosses abominations [4]. »

Calvin réfute ensuite les « folles resveries que plusieurs forgent touchant la

1. *Opera* X[a], p. 104. — 2. *Le saint concile de Trente*, trad. abbé Chanut, 3[e] édit., 1686, XIII[e] session, chap. IV et chap. VIII, Canon III. — 3. B[F], p. 629. — 4. *Opera* V, p. 451.

présence locale, » en particulier celle que « cavillent aucuns testuz, » que « la mesure du corps de Christ n'a jamais esté autre que toute l'estendue du ciel et de la terre, au long et au large. » — « Qu'est cela, sinon susciter Marcyon [le célèbre docète] des enfers ? Et qui est ce qui doubtera le corps de Christ avoir esté phantastique, s'il estoit de telle condition [1] ? » D'autres estiment que le corps de Christ est « en plusieurs lieux, et qu'il est contenu au sacrement, sans occuper lieu, et sans avoir nulle forme. » Mais encore une fois « combien grande fenestre est icy ouverte à Marcyon, si le corps de Jésus Christ, tout à une fois, en un lieu, estoit veu mortel et mesprisé, et en un autre estoit porté immortel et glorieux [2]. » — Conclusion : « Celuy n'est point de Dieu, qui ne confesse Jésus Christ estre venu en chair (1 Jean III). Et telle manière de gens, quoy qu'ilz dissimulent, le despouillent de la vérité de sa chair [3]. »

De cette présence matérielle découle « l'adoration charnelle » du saint sacrement : « Voilà les beaux fruictz de nostre entendement : quand nous avons prins une fois le congé de nous divertir et desvoyer de la Parolle de Dieu, aux songes et resveries de nostre cerveau [4]. » Il le faut « plus tost adorer spirituellement en la gloire des cieux qu'inventer ceste si dangereuse forme d'adoration, qui nous remplist de lourde et charnelle agitation, de Dieu et de Jésus Christ. » Donc « afin que ne tombons en mesme fosse, fichons entièrement noz aureilles, noz yeux, noz cœurs, noz pensées, noz langues en la très sacrée doctrine de Dieu, car elle est l'escholle du S. Esprit très bon maître [5]. »

Après la *transsubstantiation*, la *messe* : cela étant la condition préalable de ceci, ceci étant le résultat logique de cela. « Le chef de l'horrible abomination a esté quand Satan a érigé un signe par lequel cette sacrée Cène non seulement feust obscurcye et pervertie, mais du tout effacée et abolye, s'esvanouyst et décheust de la mémoire des hommes. C'est à sçavoir quand il a aveuglé quasi tout le monde de cest erreur pestilentieux, qu'on creust la messe estre sacrifice et oblation pour impétrer la rémission des péchez [6]. »

La messe, à son tour, produit cinq conséquences également anti-évangéliques.

a) « A Jésus Christ, qui est immortel, il ne fault point substituer de vicaire. Il a esté désigné du Père, prestre à tousjours, mais selon l'ordre de Melchizedesch, à fin qu'il feist l'office de prestrise éternellement durante et permanente [7]. »

b) « Si Jésus-Christ s'est offert soy-mesme en la croix en sacrifice, à fin qu'il nous sanctifiast à perpétuité, et nous acquist éternelle rédemption, sans doubte

1. B^F, p. 638, 639. — 2. B^F, p. 639, 640. — 3. B^F, p. 643.

4. B^F, *Ibid.*, p. 643. — « L'adoration charnelle n'est que pure ydolatrie. Car de se prosterner devant le pain de la Cène, et là adorer Jésus Christ comme s'il y estoit contenu, c'est en faire un ydole, au lieu d'un sacrement. Nous n'avons pas commandement d'adorer, mais de prendre et de manger.... D'une mesme source sont procédées les autres façons superstitieuses, comme de porter en pompe le sacrement par les rues une fois l'an, et luy faire l'autre jour un tabernacle, et tout au long de l'année le garder en une armoire pour amuser le peuple, comme si c'estoit Dieu. » (*Opera* V, p. 452.)

5. B^F, p. 644. — 6. B^F, p. 654. — 7. B^F, p. 654.

l'effect et efficace de ce sacrifice dure sans fin. Autrement nous ne l'aurions en plus grand estime que les bœufz et veaux, qui en la loy estoient immolez, desquelz les oblations sont prouvez avoir esté inefficaces, imbécilles et de nul effect et vertu ; par cela qu'elles estoient souventesfoys réitérées [1]. »

c) « Si Jésus-Christ, à chascune messe, est sacrifié, il faut que en chascun moment, en mil' lieux, il soit cruellement tué et occiz. Ce n'est pas mon argument, mais de l'apostre disant : Si Jésus Christ eust eu besoin de s'offrir soymesme souventes fois, il eust falu qu'il eust souffert souventesfoys depuis le commencement du monde [2]. »

d) « Telle doctrine a été semée par les ministres de Satan, et telle aujourdhuy la défendent-ilz par cry, par glaive et par feu, que quand nous offrons Jésus Christ au Père en la messe, par l'œuvre de ceste oblation, nous acquérons rémission des péchez et sommes faictz participans de la passion de Jésus Christ. Que reste-t-il plus à la passion de Jésus-Christ, sinon qu'elle soit un exemple de rédemption, par lequel nous apprenons d'estre nous mêmes noz rédempteurs [3]. »

e) « La Cène est un don de Dieu, lequel doit estre prins et receu avec action de grâce. Et au contraire on faint que le sacrifice de la messe est un payement qu'on faict à Dieu, lequel il receoive de nous en satisfaction. Autant qu'il y a à dire entre prendre et donner, autant il y a de différence entre sacrement et sacrifice [4]. »

Et l'énumération impitoyable continue. Ces erreurs ont ouvert la voie aux « messes privées, tant celles qui sont, à cause des chantz et hault cris, nommés grandes messes, que celles où le prestre seul murmure et barbotte. » Ces messes privées « ostent la commune participation de la Cène » — et c'est une « excommunication » plutôt qu'une communion [5].

Puis on a réservé la coupe « en propre à je ne sçay combien de tonduz et greffez tandis que les fidèles s'habituaient à ne communier qu'une fois l'an.... Ce sacrement n'a pas esté institué à ce qu'il feust pris une fois l'an, et ce par forme d'acquit, comme maintenant en est la coutume [6].... Il falloit que nulle assemblée d'Eglise feust faicte sans la Parolle, ne sans aumosne, ne sans la participation de la Cène, ne sans oraisons. On peut bien aussi conjecturer des escris de S. Paul, que cest ordre estoit institué en l'Eglise des Corinthiens. » — La coutume de ne communier qu'une fois l'an « est une très certaine invention du diable. » On devrait « à tout le moins chascune sepmaine une fois proposer à la congrégation des chrestiens la Cène de nostre Seigneur ; » nul ne devrait être « contraint de la prendre ; mais tous devroient estre exhortez, et ceux qui en seroient négligens,

1. Bf, p. 655. — 2. Bf, p. 657, 658. — 3. Bf, p. 658. — 4. Bf, p. 658. — 5. Bf, p. 659.

6. « Le Seigneur n'a pas ordonné qu'un seul prestre, après avoir faict son sacrifice, feist son cas à part, mais a voulu que le sacrement feust distribué en l'assemblée, à l'exemple de la première Cène qu'il feist avec ses apostres. Mais après qu'on a forgé ceste mauldicte opinion, d'icelle, comme d'un gouffre, est sortie ceste malheureuse coustume, que le peuple, se contentant d'assister là pour participer au mérite de ce qui s'y faict, s'abstient de la communion, à cause que le prestre se vante d'offrir son hostie pour tous, et spécialement pour les assistans. » (*Opera* V, p. 450.)

reprins et corrigez[1]. » — Ce sont les idées, nous l'avons vu, qui avaient inspiré les Articles de 1537 et le projet d'Ordonnances de 1541.

Cela dit, Calvin s'arrête, mais non sans observer qu'il n'a pas daigné toucher « seulement du petit doigt les lourdz et gros abuz » qui ont encore été ajoutés : les « vilaines foires et marchez, » les « gaings meschans et deshonnestes ; » les « grandes pilleries ». Il estime ce qu'il a dit suffisant pour montrer « qu'elle est même la sanctissime sainteté de la messe[2]. »

3. Pour Luther il faut distinguer deux périodes : celle qui précède et celle qui suit les discussions avec Zwingle.

a) Le sacrement de la Cène a pour but, et pour résultat, la « communion » avec le Christ et avec tous les saints dans le ciel et sur la terre. Cette communion a pour symbole le pain et le vin, qui sont constitués par beaucoup de grains de blé ou de raisins.

Ici apparaît l'idée de ce qu'on pourra appeler la consubstantiation : « La chair vraiment naturelle de Christ est *dans* le pain (*yn dem Brot*). » « Le pain est transformé (*vorwandelt*) dans le corps vraiment naturel, et le vin dans le sang vraiment naturel. » Alors que devient le pain ? Peu importe, c'est une question subtile. Luther se contente de ces indications vagues ; ce qu'il faut, c'est que le communiant dirige ses regards sur le corps spirituel plus que sur le corps matériel.

Ainsi, dès le début, Luther affirme la présence du corps de Christ dans la Cène. — Mais s'il indique vaguement une consubstantiation, il rejette la transsubstantiation, dans laquelle il voit une fiction thomistique. Le pain et le vin sont des signes ; le corps et le sang sont *sous* (*sub pane et vino*) ou dans (*im*). — L'importance de la présence du corps de Christ, c'est qu'elle nous donne « un gage et un sceau (*pignus et sigillum*), et de tous les plus fidèles et les plus précieux. » Tout est là : « penser » à Christ ; « être fortifié dans la foi ; » « être excité dans l'amour. » « Le manger (*das Essen*) du corps n'a pas d'importance[3]. »

Tel est le résumé que nous donne le théologien luthérien Seeberg.

b) Mais en 1522 s'opère un changement. Le Hollandais Honius propose son interprétation : *est* veut dire *signifie*. Carlstadt intervient.... Luther est amené à s'occuper du rapport entre le corps de Christ et les éléments de la Cène, et ce qui était pour lui au second plan (où ? comment ?) passe au premier[4].

Il concentre donc ses efforts sur la démonstration de l'*ubiquité du corps de Christ* et la « communication des idiomates ». Il distingue trois sortes de présence corporelle : *circumscriptive*, *définitive* et *replétive ;* circumscriptive ou « locale », celle du vin dans le tonneau ; définitive, ou « incompréhensible », celle d'un ange dans une maison ou dans une noix ; — replétive ou « surnaturelle », celle de quelque chose qui est partout et remplit tous les lieux, sans être mesu-

1. B^F, p. 650, 651, 652. 2. B^F, p. 660. 3. « Auf das Essen des Leibes kommt es hiebei gar nicht an. » Résumé de Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1898, II p. 272-274. 4. *Ibid.*, p. 275.

rée et comprise par aucun lieu. La présence corporelle du Christ est replétive [1]. R. Seeberg dit : « Que Christ, le rédempteur historique, lui-même, est présent, que ce n'est pas notre imagination qui le rêve, voilà ce qui importe à Luther. L'appareil scolastique, avec lequel cette idée est défendue, ne sert que comme moyen au but [2]. » Il y a donc manducation morale et manducation spirituelle. Et Seeberg conclut qu'il n'y a pas un abîme entre la première et la seconde conception de Luther. « Ce qui fut ajouté à l'idée principale, ce sont les idées particulières sur la nature du corps céleste, idées provoquées par la polémique. Au début, c'étaient des idées auxiliaires, mais peu à peu elles devinrent partie intégrante du dogme de la sainte Cène [3]. »

Encore ici nous avons tenu à reproduire les paroles d'un théologien très luthérien. Toute sa bienveillance, contre laquelle nous ne protestons pas, ne nie, ni même ne dissimule la grande différence entre les deux périodes de la pensée de Luther et le rapprochement si scolastique entre les idées de Luther, seconde période, et les idées catholiques.

Ce qu'indique et reconnaît le théologien luthérien suffit pour nous montrer que le moins que nous puissions faire est de conclure avec un théologien réformé : « L'importance de la doctrine sur la présence réelle consiste en ceci, dans l'Eglise luthérienne, qu'elle a introduit un élément non évangélique, dangereux par ses conséquences, et qui, malgré toutes les restrictions formulées par la théologie de l'école, se montre menaçant pour la piété populaire. Nous ne portons pas ce jugement sur toute la doctrine relative au sacrement. Celle-là est, à l'origine, correctement évangélique et n'est faussée que par la présence réelle ou du moins par l'état d'âme de Luther, état d'âme qui se manifeste par son insistance sur la présence réelle [4]. »

c) Mais à côté des idées générales de la pensée elle-même, il faut toujours compter, quand il s'agit de Luther, avec le langage, les mots.

Sans doute il ne faut pas trop s'étonner que ce langage soit impuissant à exprimer ce qui est un mystère et plus qu'un mystère. Ainsi il est question de recevoir (*empfangen*) le corps de Christ, pas seulement spirituellement (*nicht allein geistlich*) par la foi, et cependant pas d'une « manière capernaïte » (?), mais d'une manière « surnaturelle et céleste [5]. » — Mais ailleurs il est question de mâcher le corps de Christ avec les dents (*dass der Leibe Christi mit den Zahnen zu bissen werde*) [6]. — Les dogmaticiens parlent de manger avec la bouche du corps, cependant d'une manière ultraphysique (*ore corporis, modo tamen hyperphysico*) [7]. De telle sorte que l'incrédule, le vaurien, prend le « vrai sacrement ».

1. Ajoutons que la présence locale n'existe qu'au moment où le sacrement est pris : « Et ils ne pensent pas que l'inclusion locale (*localiter, räumlich eingeschlossen*) dans le pain ou une conjonction durable quelconque existe en dehors de l'usage du sacrement (*ausserhalb der Niessung*). » *Luthers Schriften*, Formula Concordiae, éd. Walsch, XVII, p. 2529.

2. Seeberg, p. 313-315. — 3. *Ibid.*, p. 317-318. — 4. K. Müller, *Symbolik*, p. 344. — 5. Mélanchthon, cité par K. Müller, p. 350. — 6. Luther à Mélanchthon. De Wette, IV, p. 572. — 7. Cité par Müller, p. 350 et n. 14.

« Si un vaurien (*ein Bube*) prend le sacrement ou le donne, il prend le vrai sacrement » (*das rechte Sacrament*) [1].

Et puis le corps de Christ a une grande influence sur le corps du fidèle. « Par ce que le pauvre sac à vers, notre corps, a aussi l'espoir de la résurrection des morts et de la vie éternelle, il faut qu'il devienne aussi spirituel, et tout ce qui est chair en lui doit être digéré et absorbé (*verzehren*). C'est ce que fait cette nourriture spirituelle ; s'il la mange corporellement, elle digère sa chair et le transforme, pour qu'il devienne aussi spirituel, c'est-à-dire éternellement vivant et heureux [2]. » — « Dieu donne la parole pour l'âme et l'œuvre (*Werk*) pour le corps, et les deux sont rassasiés et deviennent bienheureux par la même nourriture [3]. » — « Dieu est dans cette chair, un Dieu de chair (*ein Gottfleisch*), un esprit de chair » (*ein Geistfleisch*) [4].

De pareilles expressions avaient contribué à fausser « l'idée populaire de la sainte Cène et conduit plus d'un fidèle à voir dans la Cène un remède universel et mécanique à toutes les maladies du corps et de l'âme [5]. » — Notons du reste que ces propos, ces images de Luther ne sont pas seuls. Si la Confession d'Augsbourg (art. X) se contente d'affirmer la présence réelle et d'exclure les Zwingliens, quand les Confutations catholiques réclamèrent des éclaircissements, l'Apologie, par la plume savante et didactique de Mélanchthon, les donna en ces termes : « La présence corporelle est attestée non seulement par l'Eglise romaine, mais par l'Eglise grecque : *panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari* [6]. » La doctrine catholique de la Cène appelée en preuve de la doctrine protestante !

Enfin l'exégèse elle-même eut à souffrir de cette conception. Elle devint d'un littéralisme obstiné et passionné. « Si j'ai les mots, dit Luther, je ne veux rien voir, rien penser de plus. — Restons exactement aux mots et fermons nos yeux et nos sens [7]. » — On sait qu'à Marbourg Luther avait écrit avec de la craie, sur la table, les mots fatidiques : *Hoc est corpus meum*, et qu'il les opposa obstinément, aveuglément, à toutes les objections.

Ne nous étonnons pas de voir un luthérien, aussi luthérien que Frank, être obligé de donner tort à Luther, et d'avouer : « Nous ne nions pas du tout que ces mots : Ceci est mon corps, ceci est mon sang, ne pussent être compris comme des images [8]. » — Et ne nous étonnons pas davantage si un autre théologien a pu dire dernièrement : « Dans l'Eglise qui porte le nom de Luther, du moins chez les membres cultivés, les neuf dixièmes ont une pensée non pas luthérienne, mais réformée [9]. »

4. Il est dans la nature des choses et de l'esprit humain qu'à un excès s'oppose

1. Catéch. maj. R. 554, 16. Cité par Müller, p. 350. — 2. *Œuvres de Luther* (Erl. Ausg.), XXX, p. 101. 3. *Ibid.*, p. 93. — 4. *Ibid.*, p. 125. — 5. Müller, p. 369. — 6. Müller, p. 347. — 7. « Wenn ich die Worte habe, will ich nicht weiter sehen noch gedenken. Darum bleiben wir stracks bei den Worten und thun darnach Augen und Sinnen zu. » *Sermon von dem Sacrement*, 1526. — 8. *Die christliche Wahrheit*, II, p. 295. Cité par Müller, p. 344. — 9. Cornill, *Zu Johannes Calvins Gedächtniss*, 1909, p. 19.

un excès contraire. En face de Luther paraît Zwingle, en face, ou, plus exactement, entre la première et la seconde période de la pensée de Luther.

Seulement, — ce qui peut paraître étonnant, — Zwingle est beaucoup moins connu que Luther, et il n'est pas sûr que l'opinion générale et courante soit parfaitement exacte.

D'après cette opinion, le Réformateur de Zurich a fait de la Cène un pur symbole, un pur mémorial. Ainsi, par exemple, Seeberg : « La théorie de Zwingle est simple. Le pain et le vin sont les signes du corps et du sang de Christ donnés pour nous. Ces signes signifient le corps et le sang donnés pour nous et nous rappellent l'œuvre de la rédemption. Le verbe : *est*, est synonyme de *significat*. La foi seule peut saisir le salut et se l'approprier. Mais la foi n'a affaire qu'avec des grandeurs spirituelles. En conséquence, manger le corps de Christ ne peut signifier que nous approprier par la foi le salut acquis par le sacrifice de ce corps. Dans la Cène, le Christ est présent pour la contemplation de la foi (*contemplatione fidei*) et non par essence et réellement (*per essentiam et realiter*). La foi en Christ, voilà proprement la manducation de son corps. *Tunc editur corpus Christi*, *cum pro nobis creditur cæsum* [1]. »

Telle est, dis-je, l'opinion reçue, avec cette seule modification que chez certains auteurs elle est plus vague et confuse : ainsi l'*Encyclopédie Lichtenberger*. Il est dit que Zwingle a insisté sur l'idée que le pain et le vin ne sont que des symboles du corps et du sang de Christ ; que le repas eucharistique est un simple mémorial ; mais il est ajouté qu'on pourra facilement citer de nombreux passages où Zwingle appelle la Cène « la nourriture de l'âme chrétienne. » — Et enfin il est déclaré que Zwingle « défend les droits d'un sain mysticisme ; » que sa conception de la Cène ne mérite pas la qualification de « signe vuide et frustatoire ; » — et que, en conséquence, pour « reconstruire » le dogme de la Cène, il faut « bien comprendre et développer largement » la tradition de Zwingle et rejeter « l'hypothèse intermédiaire et insoutenable de Calvin, » du reste « de plus en plus abandonnée.... »

Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? L'auteur est un adversaire de Calvin : c'est clair. Mais, d'après lui, quelle est l'idée de Zwingle ? Bien fin serait celui qui le devinerait. L'obscurité est parfaite.

Ce que nous avons à faire, c'est donc de nous demander si l'opinion reçue est exacte, et si, selon l'heureuse expression d'un auteur, Zwingle a été zwinglien ? — Suivons cet auteur.

a) Zwingle a écrit des textes où il déclare que la Cène est une pure et simple commémoration. En voici deux : Dans son traité : *De vera et falsa religione*, il dit : « L'eucharistie, ou la Cène du Seigneur, n'est donc qu'une simple commémoration (*nihil aliud quam commemoratio*), par laquelle ceux qui se croient fermement réconciliés avec le Père par la mort de Christ annoncent cette mort vivifiante (*vitalem mortem*), c'est-à-dire la louent, s'en félicitent et l'annoncent [2]. »

1. Seeberg, p. 308. — 2. De vera et falsa religione, Commentarius, 1525, *Zwinglii Opera*, III, p. 263.

— Et, dans son *Commentaire sur l'Exode*, à propos de la Pâque : « L'essentiel (*principuum*) dans la cène, c'est que nous rendons à notre Dieu des actions de grâce éternelles pour la mort de son Fils, mort qui est notre vie.... Ni le pain n'est le corps, ni le vin n'est le sang : ce sont des figures seulement (*tantum*), des symboles du corps livré, du sang versé pour nous [1]. »

Ces deux textes suffisent et ils justifieraient parfaitement Seeberg et l'opinion reçue s'ils étaient seuls, s'ils n'étaient pas accompagnés d'autres textes qui les modifient, en les complétant. Or il y a d'autres textes : c'est ce dont ne tiennent pas compte Seeberg et l'opinion reçue.

b) Les textes cités, et d'autres qui leur sont semblables, datent de 1524 à 1528. Or avant cette période il y en a eu une autre, sur laquelle nous renseigne, avec une exactitude remarquable, l'article de l'*Expositor* (1901) [2].

En 1522, Zwingle publia son Sermon sur la liberté des aliments (*Die Freiheit der Speisen*). Et ce sermon, avec d'autres qui n'ont pas été conservés, amenèrent la première Dispute de Zurich, 19 juin 1523. Zwingle, pour cette Dispute, rédigea 70 propositions ou articles. Dans le 18[me], la messe (la vraie, c'est-à-dire la sainte Cène) est appelée « non un sacrifice, mais une commémoration du sacrifice, *et la garantie de la rédemption que Christ nous a procurée* [3]. » Puis, dans l'exposition de ces articles, publiée la même année, Zwingle répète et explique que la sainte Cène est « une commémoration *et renouvellement de ce qui*, *ayant trouvé place une fois*, *est toujours effectif* [4].... Voilà pourquoi j'ai appelé ce repas (*dise spys niessen*), il y a quelques années, une commémoration des souffrances de Christ et non un sacrifice. Quelque temps après, Martin Luther a appelé ce repas un testament. *Ce nom*, *je veux l'accepter volontiers*, car il l'a choisi d'après la nature et la propriété du repas. Moi, je l'avais désigné d'après son usage et manière de faire. *Il n'y a pas contradiction entre les deux noms* [5]. » — Accord digne de remarque. Il ne s'agit, il est vrai, que d'un nom : mais un nom détermine une chose.

Et en effet, à la première *Dispute* succéda la seconde (août 1523). Les déclarations de Zwingle deviennent plus explicites : « Tout d'abord, que tout le monde le sache, ni mon discours, ni celui de mon frère Leo, ni celui de notre frère Engelhard, ne tendent et ne tendront pas dans l'éternité à faire supposer qu'il y ait ici quelque mensonge ou fausseté (*einigerley betrug oder falsch*) dans le pur sang et corps de Christ. Mais tout notre effort a pour but de montrer que ce n'est pas un sacrifice, lequel l'un peut offrir pour l'autre.... Mais, selon son premier nom, c'est un sacrifice, c'est-à-dire une rançon pour notre péché que Dieu lui-même a offert pour nos péchés [6]. »

Un passage de la *Kurze christenliche Einleitung*, publié à la fin de la même

1. Annotationes in Exodum, publiées en 1527, ch. XIII, *Zwinglii Opera*, V, p. 238. — 2. Rev. C. Anderson Scott, *M. A. Zwingli's Doctrine of the Lord's Supper*, dans *The Expositor* (mars 1901, p. 161-171).

3. « Nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedächnuss, und sichrung der erlösung. » *Zwingli's Werke*, éd. Schulthess (1828), I, p. 154. — 4. Widergedächtniss und Ernüwerung. *Ibid.*, I, p. 248. — 5. *Ibid.*, I, p. 249. — 6. *Ibid.*, I, p. 498.

année, dit la même chose. « Si l'on veut parler de la messe, il faut tout d'abord faire comprendre, pour que personne ne soit scandalisé (*verletzet*), que personne n'a l'intention (*nieman der meinung sye*) de supprimer le corps et le sang de Christ, ou de dénigrer, ou d'enseigner que ce n'est rien, ou que la messe a une autre signification que la participation (*niessen*) au corps et au sang de Christ. » Le sacrement est la participation (*niessen*) au corps et au sang de Christ, répète-t-il (*den fronlychnam und Blut christi niessen*)[1].

Enfin dans le *De Canon Missae*, liturgie rédigée en 1523 pour l'usage de la communauté réformée à Zurich, Zwingle fait donner le pain et le vin aux communiants avec les mots : *Corpus domini nostri Jesu Christi : sanguis Domini nostri : prosit tibi ad vitam æternam*[2]. — Il dit : « Non content de cela, pour que rien ne nous manque, il se donne lui-même en nourriture et en breuvage (*se ipsum quoque in cibum potum que donavit*)[3]. » — Et, dans les prières, nous trouvons des phrases comme celle-ci : « Afin que nous nous approchions de ce sacro-saint repas de ton fils, dont il est lui-même l'hôte et l'aliment (*hospes et epulum*), donne que nous soyons participants en quelque manière (*quotquot*) à la nourriture du corps et du sang de celui-ci ton fils[4]. »

Ainsi, avant 1524, nous trouvons deux choses : 1° Toute la polémique de Zwingle est concentrée sur un point : la messe n'est pas un sacrifice ; 2° La messe est la commémoration d'un sacrifice et quelque chose de plus que cette pure et simple commémoration. Il y a une vraie participation au corps et au sang de Christ.

c) Comment concilier les deux séries d'affirmations, dont les termes peuvent paraître contradictoires ? — La conciliation la plus simple serait évidemment de supposer que, dans la seconde période de sa carrière, Zwingle a abandonné les idées qu'il avait soutenues dans la première. Poussé par la logique, il aura avancé dans une négation de plus en plus radicale de la messe, il se sera de plus en plus séparé du catholicisme pour professer un protestantisme de plus en plus spiritualiste, ultra-protestant.

Mais cette explication si commode, si simple, qui supprimerait la difficulté, n'est pas possible. Car il se trouve que Zwingle a eu, dans sa carrière si courte, non pas deux périodes, mais trois. Et dans la troisième, de 1528 à 1531, il a soutenu les mêmes idées que dans la première, de 1523 à 1524.

A Marbourg, son attitude vis-à-vis de Luther a été très bien résumée par Bullinger, quand celui-ci a dit : « Les deux parties ont été d'accord sur tous les articles, excepté sur *le degré* (*in der Mass*) de la présence du corps et du sang de Christ dans le sacrement[5]. » Il n'y a pas d'un côté une négation et de l'autre une affirmation, mais il y a deux affirmations, ne différant que par leur *degré*.

1. 1er nov. 1523. Oder leeren, wie es nüt sye, sunder dass die mess ein ander fürnemen habe, weder nun den fronlychnam und blüt christi niessen. Zwingli's Werke (éd. Schulthess), I, 562. — Dann dies sacrament nüt anders ist, wider das niessen des lychnams und blüts christi. *Ibid.*, I, 564. — 2. *Zwingli's Werke*, Latinorum scriptorum pars prima. Vol. V, p. 116. — 3. *Ibid.*, p. 114. — 4. *Ibid.*, p. 115.

5. « Ohne in der mass der Gegenwärtigkeit des Libs und Bluts Christi », cité dans *Expositor*, p. 167.

L'article sur lequel Zwingle et Luther s'étaient mis d'accord portait que le sacrement de l'autel est le sacrement du vrai corps et sang de Jésus-Christ et que la prise (*sumptio*) de ce vrai corps et sang est nécessaire principalement à chaque chrétien [1]. — Seulement Zwingle n'admettait pas que le corps et le sang de Christ fussent présents *corporaliter in pane et vino* [2]. — Voilà le degré. Présence, oui, mais pas présence corporelle. — Or quelque chose peut être *réel* sans être *corporel*.

Avec ce témoignage des articles de Marbourg eux-mêmes s'accorde un autre témoignage, non moins précieux, celui de Luther. Il écrivait à sa femme le jour de la signature des Articles : « Je désire que tu saches que notre amical colloque de Marbourg est fini et que nous nous sommes accordés presque sur tous les points, excepté que la partie opposée désire avoir seulement du pain dans la Cène du Seigneur et reconnaît la présence *spirituelle* du Christ dans cette Cène [3]. »

Du reste ces mêmes affirmations reparaissent clairement, avec quelque chose de singulièrement mystique en plus, dans la Confession adressée par Zwingle, trois mois avant sa mort, au roi François Ier : « Il faut manger le pain et boire le vin « *spirituellement et sacramentalement* [4]. » — « Tu manges, *sacramentalement*, le pain et le vin qui sont déjà le corps *symbolique* du Christ [5]. » — « Ce n'est pas le pain vulgaire, mais un pain sacré ; il n'a pas seulement le nom du pain, mais il a aussi le nom du corps de Christ [6]. » — « Le toucher prend le pain dans les mains, lequel n'est plus le pain, mais le Christ par signification. Le goût, et l'odorat sont aussi appelés, pour sentir combien suave est le Seigneur et combien bienheureux est celui qui se confie en lui [7]. » — « Cela est mon corps, c'est-à-dire cela est le sacrement de mon corps ; c'est-à-dire, c'est mon corps sacramentel ou mystique ; c'est le symbole, sacramentel et vicaire, de celui que j'ai vraiment pris et offert à la mort [8]. » — L'*Expositor*, qui ne cite pas ces textes, cite celui-ci : « Nous croyons que Christ est vraiment (*vere esse*) dans la Cène, même que ce n'est pas la Cène du Seigneur, si Christ n'y est pas (*nisi Christus adsit*). — Nous affirmons donc que le corps de Christ n'est pas mangé *charnellement* et *grossièrement* (*carnaliter et crasse*) comme ceux-ci l'affirment, mais nous croyons que le vrai corps de Christ est mangé dans la Cène sacramentairement et spirituellement (*verum Christi Corpus credimus in cœna sacramentaliter et spiritualiter edi*) par une âme religieuse, fidèle et sainte, selon le sentiment de Chrysostome [9]. »

Enfin, il y a un point encore digne de remarque. Zwingle, et spécialement dans sa controverse avec Luther, en appelle, avec la plus grande confiance, à Augustin. Il dit à l'empereur Charles : « Augustin est d'accord avec nous (*nobis-*

1. « Quod sacramentum altaris sit sacramentum veri corporis et sanguinis sumptio præcipue unicuique christiano sit necessaria. » — 2. Cité dans *Expositor*, 168. — 3. *Ibid.*, p. 168. — 4. *Zwingli's Opera.* — Latinorum scriptorum pars secunda, p. 53. — 5. *Ibid.*, p. 54. — 6. *Ibid.*, p. 56. — 7. *Ibid.*, p. 57. — 8. *Ibid.*, p. 58. — 9. « Verum Christi corpus credimus in cœna sacramentaliter et spiritualiter edi, a religiosa fideli et sancta mente, ut Chrysostomus sentit. » *Expositor*, p. 168. Nous n'avons pas retrouvé cette citation, faute d'indication suffisante.

cum sentit Augustinus). » — Il dit aux princes allemands : « Pour ne pas être trop long... dans cette controverse des sacrements et de leur efficacité, je souffre qu'on me renvoie à Augustin, comme arbitre ou médiateur (*ad arbitrum aut sequestrum augustinum rejici me patiar*). » — Et à Marbourg, Luther admet que c'est parfaitement exact. « Vous avez de votre côté, dit-il à Zwingle, Augustin et Fulgence[1]. » Or il y a de l'ambiguité, de l'hésitation dans le langage de saint Augustin. On peut y voir l'affirmation de la présence objective, mais spirituelle ; mais on ne saurait en faire un fauteur de la conception purement et simplement commémorative.

d) La conclusion qui semble s'imposer après cette étude des textes est donc celle-ci : on a eu tort de s'emparer de certains textes, en ne tenant pas compte de ceux qui les ont précédés et suivis. Du reste, entre les trois séries de textes il n'y a pas contradiction nécessaire, et cela pour deux motifs. Zwingle n'était pas un esprit aussi logique que Calvin : il y a eu du flottement dans ses expressions comme dans celles d'Augustin, et quand il a parlé de pure et simple commémoration, il s'agissait pour lui de nier aussi vivement que possible l'idée de sacrifice dans la messe. Et toute contradiction disparaît si l'on admet la possibilité d'une présence vraie, réelle, qui ne soit pas matérielle, charnelle, si on n'oppose pas ces deux mots et ces deux choses : l'*esprit* et la *réalité*. Si l'esprit peut être, est une réalité, Zwingle ne s'est pas contredit.

5. Nous avons vu le sentiment de Calvin sur la doctrine de Rome. Quels sont ses sentiments sur les doctrines de Luther et de Zwingle ? Autant il a été vif contre celle-là, autant il est modéré à propos de celles-ci, et, à leur sujet, il écrit un chapitre de l'histoire du dogme, qui, aujourd'hui, doit nous étonner par son exactitude et sa charité. Un vrai modèle.

La « contention » au sujet de la Cène « trop aigrement débatue » a été si « maleureuse » que « le diable » seul a pu la « susciter pour empescher, voire mesme du tout rompre le cours de l'évangile. » Et Calvin « désireroit que la mémoire en feust du tout abolye. » — Malgré lui, il se décide cependant à « dire en brief ce que luy semble advis estre nécessaire[2]. »

Et d'abord, dit-il, « je prie au nom de Dieu tous fidèles de ne se point trop scandalizer de ce qu'un si grand différent a esté esmeu entre ceux qui devoient estre comme capitaines, pour remettre la vérité en lumière. » Car ce n'est pas la première fois que « le Seigneur permet ses serviteurs en quelque ignorance, et souffre qu'ilz ayent débat les uns contre les autres ». C'est pour les « humilier » un moment, pour « oster toute matière de gloire aux hommes, à fin d'estre seul glorifié. » Et puis, il faut considérer « en quel abisme de ténèbres le monde estoit[3]. » « Ceux qui ont commencé de nous réduire à la vérité,... n'ont pas tout congneu du commencement. » Mais « c'est plustot miracle que nostre Seigneur, en si peu de temps, les a tellement illuminez. »

1. *Expositor*, p. 171. — 2. *Opera* V, p. 457. — 3. *Ibid.*, p. 457.

« Quand Luther commença à enseigner,... touchant la présence corporelle du Christ, il sembloit advis qu'il la laissast telle que le monde la concevoit pour lors. »

« D'autre part se levèrent Zwingle et Œcolampade, lesquelz considérans l'abuz et tromperie... d'une telle présence charnelle, » ne crurent pas « licite de dissimuler. » « Or pour ce qu'il estoit fort difficile d'oster cette opinion, enracinée si longtemps aux cueurs des hommes, ilz appliquèrent tout leur entendement à crier alencontre.... Cependant qu'ilz s'amusoient à ce poinct, ilz oublioient de monstrer quelle présence de Jésus Christ on doibt croire en la Cène.... »

Luther pensa « qu'ils ne vousissent laisser autre chose que les signes nuds.... Ainsi il commença à leur resister en barbe, jusque à les dénoncer pour hérétiques. Depuis que la contention feust une fois commencée, elle s'enflamba tousjours avec le temps [1].... » « Nous avons doncq en quoy Luther a failly de son costé, et en quoy Œcolampade et Zwingle ont failly du leur.... »

Luther aurait dû, dès le début, avertir « qu'il n'entendoit pas establir une telle présence locale que les papistes la songent. » Il aurait dû aussi « s'abstenir de ces similitudes tant rudes et difficiles à concevoir. » Au contraire. Selon « sa véhémence accoustumée... il a usé de formes hyperbolicques de parler.... »

Les autres ont eu tort aussi « en ce qu'ilz se sont plus efforcez de ruyner le mal, que d'esdifier le bien. Car *combien qu'ilz n'ayent pas nyé la verité*, toutesfoys ilz ne l'ont pas enseignée si clairement qu'ilz debvoient [2]. »

Et Calvin conclut : « Nostre devoir est de n'oublier les grâces que le Seigneur leur a faictes, et les biens qu'il nous a distribuez par leurs mains, et par leur moyen. Car si nous ne sommes point ingratz, et mécongnoissans de ce que nous leur debvons, nous leur pourrons bien pardonner cela et d'avantage, sans les blaisser ni diffamer.... Brief... nous en debvons tousjours juger et parler avec modestie et révérence. »

Et plus loin : « Nous confessons tous d'une bouche, que en recevant en foy le sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vrayment faictz participans de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Comment cela se faict, les uns le peuvent mieux desduire et plus clairement exposer que les autres.... Cependant il doit nous suffire qu'il y a fraternité et communion entre les Esglises, et que tous accordent, en tant qu'il est nécessaire, pour convenir ensemble selon commandement de Dieu [3]. »

Si le protestantisme avait eu les sentiments de Calvin, Rome était perdue. Calvin avait compté sans les ultra-luthériens. Il est plus que certain en tout cas que Calvin n'aurait jamais ainsi parlé si Zwingle et Œcolampade avaient eu l'opinion qu'on leur prête d'habitude ; s'ils avaient nié la présence réelle et spirituelle au sens où Calvin l'entendait. — Aussi bien si une dernière preuve de l'accord, — non pas de Calvin avec Zwingle, mais de Zwingle avec Calvin, — était

1. *Opera* V, p. 458. — 2. *Ibid.* p. 459. — 3. *Ibid.*, p. 469.

encore nécessaire, il serait facile de la trouver dans ce fait que les disciples fidèles de Zwingle, Bullinger et les Zuricois, purent facilement s'entendre avec les Genevois sur la sainte Cène et signer avec eux le fameux Consensus.

Consensus : nous retrouverons plus tard ce mot et ce symbole du calvinisme.

Nous arrivons à notre dernier chapitre : qu'a été la sainte Cène pour Calvin ? La familiarité que nos précédentes études nous ont donnée avec la pensée générale de Calvin est bien nécessaire pour arriver à comprendre sa pensée particulière sur la sainte Cène, une pensée dont le mysticisme ne s'arrête qu'à l'extrême limite du réalisme, et dont le réalisme ne s'arrête qu'à l'extrême limite du mysticisme, une pensée si méconnue, si incomprise, si ignorée ou si dénaturée, et dans la profondeur de laquelle se cache l'âme de Calvin tout entière, de ce que Calvin a eu de meilleur.

II

1. Le saint sacrement de la Cène a été « longtemps embrouillé de plusieurs grans erreurs, et ces années passées a encores esté de nouveau enveloppé de diverses opinions et disputes contentieuses, » dit Calvin, marquant l'occasion de son travail sur la Cène en 1545. « Toutesfois, pour ce que c'est une chose fort périlleuse que de n'avoir nulle certitude de ce mystère, » il a estimé « un labeur très utile que de traicter briévement et néantmoins clairement, » la somme principale de ce qu'il nous faut savoir. — Et voici les deux premières questions que Calvin traite dans son Traité :

1° « A quelle fin et pour quelle raison le Seigneur nous a institué ce sainct sacrement ? »

Dieu comme « un bon père » veut nous nourrir. De quelle nourriture ? « La nourriture corporelle, pour ce qu'elle est commune à tous, que les mauvais en ont leur part comme les bons, n'est pas propre à sa famille. » La vie, « en laquelle Dieu nous a régénerez, est spirituelle : aussi fault-il que la viande, pour nous conserver et confirmer en icelle, soit spirituelle[1]. »

« Le pain spirituel, c'est la Parolle » d'autant que « en icelle Jésus Christ, nostre vie unique, nous est donnée et administrée. » « Jésus Christ est la seule viande dont noz âmes sont nourries ; mais pour ce qu'il nous est distribué par la Parolle du Seigneur, laquelle il a destinée à cela, comme instrument, elle est aussi appelée pain et eaue. Or ce qui est dist de la Parolle, il appartient aussi bien au Sacrement de la Cène, par le moyen duquel le Seigneur nous meine à la communication de Jésus Christ. Car d'autant que nous sommes si imbécilles que nous ne le povons pas recevoir en vraye fiance de cœur, quand il nous est presenté par simple doctrine et prédication, le Père de miséricorde, ne desdaignant point condescendre en cest endroict à nostre infirmité, a bien voulu adjouter avec sa Parolle un signe visible par lequel il représentast la substance de ses promes-

1. *Opera* V, p. 433, 434.

ses, pour nous confermer et fortifier, en nous délivrant de toute doubte et incertitude [1]. »

« Nous recognoissons Jésus Christ estre tellement incorporé en nous, et nous aussi en luy, que tout ce qui est sien, nous le povons appeller nostre, et tout ce qui est nostre, nous le povons nommer sien.... C'est l'eschange que de sa bonté infinie il a voulu faire avec nous ; que, en recevant nostre povreté, il nous a transféré ses richesses ; en portant nostre débilité sur soy, il nous a confirmé de sa vertu ; en prenant nostre mortalité, il a faict son immortalité nostre ; en descendant en terre, il a faict voye au ciel ; en se faisant Fils d'homme, il nous a faictz enfans de Dieu [2]. » — Le sacrement de la sainte Cène, c'est Christ.

2° « Combien la Cène du Seigneur nous est proffitable ? »

« Nous sommes tous pleins de péché et d'iniquité. » Nul ne peut « eschaper de la mort éternelle. Si nous ne sommes endormis et stupides, il faut que ceste horrible cogitation nous soit comme une géhenne perpétuelle pour nous vexer et tormenter [3]. »

Eh bien ! « le Père celeste nous donne la Cène, comme un miroir auquel nous contemplions nostre Seigneur Jésus crucifié pour abolir nos faultes et offenses, et résuscité pour nous délivrer de corruption et de mort, nous restituant en immortalité céleste. »

« Pour ceste cause j'ay coustume de dire que la matière et substance des sacremens, c'est le Seigneur Jesus [4]. » — « Toute l'utilité que nous devons chercher en la Cène est anéantye, sinon que Jésus Christ nous y soit donné comme substance et fondement de tout. Cela résolu, nous confesserons, sans doubte, que de nyer la vraye communication de Jésus Christ nous estre présentée en la Cène c'est rendre ce saint sacrement frivole et inutile, qui est un blasphème exécrable et indigne d'estre écouté. » De plus : « Si la raison de communiquer à Jésus Christ est à fin que nous ayons part et portion en toutes les grâces qu'il nous a acquises par sa mort, il n'est pas seulement question que nous soyons participans de son esprit, mais il nous fault participer de son humanité, en laquelle il a rendu toute obéissance à Dieu son Père pour satisfaire de nos debtes [5]. »

Quant au mode de cette communication, Calvin en parle avec une singulière sobriété. « Nous répondrons que le pain et le vin sont signes visibles, lesquelz nous *représentent* le corps et le sang. » Et « ce nom et tiltre de corps et de sang leur est attribué pour ce que ce sont *comme instrumens*, par lesquelz le Seigneur Jésus nous les distribue. »

« C'est un mystère spirituel, lequel ne se peut voir à l'œil ne comprendre en l'entendement humain. Il nous est doncq figuré par signes visibles, selon que nostre infirmité requiert, tellement néantmoins que ce n'est pas une figure nue, mais conjoincte avec sa vérité et substance. » Le pain ne nous « représente » pas seulement le corps de Jésus-Christ, « mais aussi nous le présente [6]. »

1. *Opera* V, p. 435. — « Nous avons le baptême, nous avons la sainte Cène, toutes ces choses-là sont pour l'infirmité de notre nature. » Sermon LXXXI sur le Deutéronome. *Opera* XXVII, p. 168.

2. Bf, p. 625, 626. — 3. *Opera* V, p. 436. — 4. *Ibid.*, p. 437. — 5. *Ibid.*, p. 438. — 6. *Ibid.*, p. 438-439.

Et c'est tout ce que Calvin croit utile de dire aux fidèles, tout ce qu'il est utile de savoir sur ce sacrement [1].

2. Dans son *Institution* et dans ses discussions avec les adversaires, il est naturellement forcé d'entrer dans des explications moins sommaires.

Et cependant, tout d'abord pas de vaine curiosité. « Les hommes curieux veulent difinir comment le corps de Jésus-Christ est présent au pain. Comme si c'estoit une chose digne d'estre débatue par une si grande contention et de parolles et d'espritz.... Ces choses laissées, ou plustost mesprisées et quasi ensevelies, lesquelles estoient de si grand poix et conséquence (comment le corps et le sang de Jésus Christ seroient faicts nostres), cette seule scabreuse question est débatue : comment le corps est de nous avallé et englouty [2]. »

En outre, et toute curiosité mise à part, il est bien entendu que dans la sainte Cène tout est spirituel. « Afin qu'en une si grande multitude et diversité d'oppinions la seule et certaine vérité de Dieu nous demeure, pensons premièrement que c'est une chose spirituelle que le sacrement, par lequel nostre Seigneur n'a pas voulu repaistre noz ventres, mais noz ames. Et y cerchons Jésus Christ, non pas pour nostre corps, n'ainsi que par noz sens charnelz il peut estre comprins, mais tellement que l'âme le se voye présentement donné et offert. En somme contentons-nous de l'avoir spirituellement. Car ainsi nous l'aurons pour vie : ce qui est avoir receu tout le fruict qu'on peut recevoir du sacrement [3]. »

Il faut donc se tenir éloigné également de deux écueils : celui de droite et celui de gauche.

Sans le nommer, Calvin réfute d'abord les idées de Luther : « L'opinion de ceux qui se oppiniastrent à tenir les motz jusques à la derniere syllabe, sans vouloir admettre aucune figure, n'est en rien plus probable. Quelque absurdité qu'on leur allègue, ilz ne s'en soucyent. Et veulent avoir cela résolu, que le pain est vrayement corps, se contentans de ce seul argument que Christ desmontroit le pain quand il dist : cecy est mon corps. Or quelque chose qu'ilz protestent que la révérence qu'ilz portent aux parolles de Christ les empesche de recevoir aucune interprétation à une sentence tant évidente, cela n'est pas couleur suffisante pour rejetter tellement toutes raisons qui leur sont remonstrées au contraire [4]. » — Voilà bien Luther dans ses traités et spécialement à Marbourg. On dirait que Calvin a assisté aux fameuses séances. Il réplique calmement et clairement : « Ce que Jésus Christ a nommé pain, son corps, ils prennent cela ric à

1. « Les gens modestes et de sain entendement se contenteront de ce que nous avons yci dit en peu de parolles. Quant aux curieux, je leur conseille qu'ils aillent chercher ailleurs pour rassasier leur appétit insatiable. » *Commentaires*. 1 Epitre aux Corinthiens XI, 24.

2. Bᶠ, p. 628. — « En sa saincte Cène le Seigneur se met quasi entre nos mains, et veut estre incorporé en nous.... Et cependant ce n'est pas qu'il nous faille imaginer qu'il soit descendu du ciel, et que nous le manions ici entre nos pattes, ou qu'il soit enclos en un lieu certain.... Il semble aux papistes qu'il n'y avait plus de Dieu, sinon qu'il fut enclos dans une boîte. » — Sermon LXXXI sur le Deutéronome, *Opera* XXVII, p. 169. — 3. Bᶠ, p. 628, 629. — 4. Bᶠ, p. 630, 631.

ric et ne reçoyvent aucune déclaration, laquelle toutesfois y est nécessaire [1]. » Or il y a une figure appelée « translation », ailleurs il dit « métonymie ». « Le nom de la chose supérieure et plus excellente est *transferé* à la chose inférieure, » qui est le signe. C'est la « coustume ordinaire de l'Escriture. » « La circoncision est nommée alliance ; et l'agneau, passage, et les sacrifices mosaïques, purgations des péchez, et la pierre dont l'eaue découloit au désert est appellée Christ. » — Et du reste l'explication est donnée par les évangiles eux-mêmes : « Ou S. Mathieu et S. Marc référent que le Seigneur a appellé le calice son sang du Nouveau Testament, S. Paul et S. Luc mettent le Nouveau Testament en son sang. Quiconques donc sera l'opiniastre qui vouldra icy insister, qu'il crie tant qu'il vouldra que le pain est corps, que le vin est sang, je maintiendray au contraire que c'est le Testament au corps et au sang. Car que dira-il ? Vouldra-il estre plus certain ou fidèle expositeur que S. Paul ou S. Luc, qui entendent par le sang le Nouveau Testament confermé au sang ? » — Et enfin, il ne s'agit « d'amoindrir en rien qui soit la communication du corps qui est là proposée [2]. »

Calvin a bien soin de déclarer qu'il ne veut pas du tout mettre en doute la puissance de Dieu [3]. Il veut seulement reconnaître sa volonté et distinguer entre « mystère » et « absurdité [4] ». Car par respect pour Dieu il faut aussi respecter la raison qu'il nous a donnée : « Nous avons tous naturellement ceste raison laquelle, sans déshonorer Dieu mesmes, duquel nous la tenons, ne peut estre condamnée [5]. »

« Il n'est pas icy question que c'est que Dieu a peu ; mais que c'est qu'il a voulu. Et nous affirmons tout ce qui luy plaisoit avoir esté faict.... O insensé, que demande tu à la puissance de Dieu, qu'elle face que un corps soit ensemble corps et non corps ? Comme si tu requérois qu'elle face la lumiere estre ensemble lumière et ténébres. Mais elle veult la lumière estre lumière, les ténèbres estre ténèbres, un corps estre corps. Certes elle convertira bien, quand elle vouldra les ténèbres en lumière, et la lumière en ténèbres. Mais quand tu demandes que la lumière et les ténèbres ne soient point différentes, que veux-tu autre chose, que pervertir l'ordre de la sapience de Dieu ? Il fault donc que le corps soit corps et que l'Esprit soit Esprit, un chascun en telle loy et condition qu'il a estè créé de Dieu [6]. »

Mais immédiatement Calvin se retourne vers la gauche et, sans nommer Zwingle, il le réfute : « Il y en a qui difinissent en un mot que menger la chair de Christ, et boire son sang, n'est autre chose que croire en luy. Mais il me semble que luy mesme a voulu exprimer une chose plus haulte en ceste prédication

1. Briève exposition de l'accord. *Opuscules*, p. 1499. — 2. BF, p. 631, 632.

3. Il « réplique que ce n'est pas un propos plus contraire à la physique qu'un corps soit en plusieurs lieux que qu'il ne soit contenu en aucun lieu. Je reitère encore que nous ne débatons pas ici de la physique, mais que nous insistons seulement sus cela, que la vérité du corps de Christ nous demeure sauve, telle qu'elle nous est proposée en termes exprez en l'Ecriture. (Seconde défense contre Westphal. *Opuscules*, p. 1534.)

4. *Ibid.*, p. 1535. — 5. *Ibid.*, p. 1706. Contre Heshusius. — 6. BF, p. 640, 641.

notable, où il nous recommande la manducation de son corps. C'est que nous sommes vivifiez par la vraye participation qu'il nous donne en soy, laquelle il a signifiée par les motz de boire et menger, à fin que nul ne pensast que cela gist en simple congnoissance. Car comme manger le pain, non pas le regarder, administre au corps la nourriture, ainsi faut-il que l'âme soit vrayement faicte participante de Christ pour en estre soustenue en vie éternelle. Ce pendant nous confessons bien que ceste manducation ne se faict que par foy, comme nul autre ne se peut imaginer. Mais la différence que nous avons à ceux qui font l'exposition que je impugne, est, qu'ilz estiment que menger n'est autre chose que croire. Je dy qu'en croyant nous mengeons la chair de Christ et que ceste manducation est un fruict de la foy.... La manducation est (pour eux) la foy mesme ; je dy que plustost elle provient d'icelle. Il y a peu de différent aux parolles, mais il est grand en la chose.... [De mesme] l'apostre enseigne que Jésus Christ habite en noz cœurs par foy.... Ceste habitation n'est pas la foy mesme... mais un singulier bénéfice de la foy [1]. »

Rien de charnel, rien d'abstrait ! Et Calvin s'évertue. Il rencontre l'objection : dans le pain nous avons la substance du corps de Christ. Le pain est substantiellement le corps de Christ. Calvin n'accepte pas : « Que si on insiste pour débattre sur le mot de substance, nous affermons que Christ de la substance de sa chair inspire vie en nos âmes, mesmes qu'il espand de tous costez sa vie en nous, pour veu qu'on n'imagine point que sa substance passe de luy en nous. » Mais « le pain n'est pas substantiellement le corps de Christ, » de telle sorte « que la bouche d'un infidèle et meschant homme gobe aussi bien le corps et le sang de Christ comme le pain et le vin. » « Ils imaginent la substance en un sens qui n'est point convenable à la Parole de Dieu, que Christ attache substanciellement sa chair au pain [2]. »

Et encore : « Combien que je confesse que nos âmes sont vrayement nourries de la substance de la chair de Christ, je ne rejette pas moins aujourd'huy, que j'ay fait du temps passé, la présence substancielle en la sorte que Westphal l'imagine [3]. » « La mixtion de la substance du corps de Christ avec nous n'est pas comme si elle découloit par un alambic [4]. » — « Westphal voudroit il que la chair de Jésus Christ se mangeast comme on mange les bœufs de son païs [5] ? »

Rien de charnel et rien d'abstrait : « ...J'ay dit que le corps de Christ nous est presenté en la Cène avec efficace, et non pas naturellement, selon la vertu et non pas selon sa substance [6]. »

Et le corps n'est pas la seule réalité. Dieu n'est-il pas réel, parce qu'il n'a pas de corps ? « Comme si un anthropomorphite se compleignoit que tous ceux qui n'estiment pas que Dieu ait corps, sont incrédules [7]. »

Encore une fois, rien de charnel et rien d'abstrait : « Il dit qu'on a inventé

1. Br, p. 633. — 2. Seconde défense contre Westphal. Epitre. *Opuscules*, p. 1500. — 3. *Ibid.*, p. 1524. — 4. *Ibid.*, p. 1534. — 5. Briève exposition. *Opuscules*, p. 1471. — 6. Seconde défense. *Opuscules*, p. 1524. — 7. *Ibid.*, p. 1541.

des figures en ce mot *est*, ou au mot de *corps*, pour prouver que Christ n'est pas là présent. Au contraire, selon nostre doctrine, le pain signifie tellement le corps que véritablement, avec efficace, et réalement, il nous convie à communiquer avec Christ [1]. » — « Quand nous ne voulons point qu'on accouple d'une façon charnelle Jésus-Christ avec le pain, nous n'entendons point de faire un divorce de la figure avec la substance [2]. » — « Nous confessons ouvertement que le corps de Jésus Christ est vrayement communiqué aux fidèles en la Cène [3]. » — « Nul de nous ne nie que le corps et le sang de Jésus Christ ne nous soyent communiquez ; seulement il est question de savoir quelle est ceste communication [4]. »

Voilà donc le point précis. Quelle est cette communication ? Le problème se précise et devient pour la piété d'un intérêt palpitant. Calvin le pose : nous ne sommes pas seulement « participans de son Esprit, » et il ne faut pas « laisser derrière toute la mémoire de la chair et du sang. »

Puis au moment d'essayer sa réponse il est saisi de trouble. Comme Moïse, il sent qu'il marche sur une terre sainte, et il quitte les souliers de ses pieds. Et dans des paroles qui ont fixé l'attention de Bossuet, il s'écrie : « Despeschons en peu de parolles... Si toutes foys il est loysible de comprendre en parolles un si grand mystère, lequel je voy bien que je ne puis comprendre en mon esprit. Ce que je confesse voluntiers, à fin que nul ne mesure la grandeur d'iceluy à mes parolles, qui sont si débiles, qu'elles succombent beaucoup au dessoubz. Plustost au contraire j'admoneste les lecteurs de ne contenir point leur sens entre si estroictes bornes et limites ; mais qu'ilz s'efforcent de monter plus hault que je ne les puis conduire. Car moy mesmes, toutes fois et quantes qu'il est question de ceste matière, après avoir tasché de tout dire, je voy bien qu'il s'en fault beaucoup que je n'atteinde à l'excellence. Et combien que l'entendement ayt plus de vertu à penser et estimer, que la langue à exprimer, néantmoins iceluy mesme est surmonté et accablé par une telle grandeur. Parquoy il ne me reste autre chose en la fin que de tomber en admiration de ce mystère, au quel droictement penser, l'entendement ne peut suffire, comme la langue aussi n'est capable de l'expliquer [5]. »

Après quoi, dans cette lutte inégale, Calvin fait assaut de réalisme et de mysticisme. « La plénitude de vie habite mesmes en l'humanité de Christ. » Et il ne faut pas séparer l'humanité et la divinité du Christ ; et on ne sait sur laquelle il a le plus insisté ; et nous avons vu que c'était là un des traits originaux de sa théologie.

« Christ est le chef dont tout le corps (de l'Eglise), estant conjoinct, croist selon les lyaisons et joinctures, et nos corpz sont membres de luy. Lesquelles choses ne peuvent estre autrement accomplies, sinon qu'entièrement de corps et d'Esprit il adhère à nous. Mais encores l'apostre esclaircist par un plus grand tesmoignage cette société, par laquelle nous sommes uniz à sa chair, en disant : que

1. Seconde défense. *Opuscules*, p. 1522. — 2. Briève exposition. *Opuscules*, p. 1495. — 3. *Ibid.*, p. 1471. — 4. *Ibid.*, p. 1494. — 5. BF, p. 634.

nous sommes les membres de son corps, partie de ses os et de sa chair. Et finalement pour dénotter que la chose surmonte toutes parolles, il conclud le propoz par admiration. C'est, dit-il, un grand secret. Parquoy ce serait folie désespérée, de ne recongnoistre nulle communion en la chair et au sang du Seigneur laquelle S. Paul déclaire estre si grande, qu'il ayme mieux l'avoir en admiration, que l'expliquer par parolles [1]. »

Et il pousse à l'extrême le réalisme : « Jésus Christ a vestu et prins nostre vraye chair, quand il est nay de la vierge.... En ressuscitant il a receu et reprins celle mesme vraye chair et à son ascension l'a transportée au ciel. Car ceste est notre espérance, que nous ressusciterons et irons au ciel, d'autant que Jésus Christ est ressuscité et y est monté. Or combien seroit infime et fragille ceste espérance, si nostre chair mesme n'estoit vrayement en Jésus Christ ressuscitée, et entrée au royaume des cieux ? Et ceste est la perpétuelle vérité d'un corps qu'il soit contenu en lieu, qu'il ayt ses certaines mesures, qu'il ayt sa forme visible [2]. »

Et il pousse à l'extrême le mysticisme : « Toutefois les sophistes ont tort d'imaginer... que le corps de Christ descend sur la table et est là posé en présence locale, pour estre touché des mains, maché des dens, et englouty du gosier. » Et cela n'est pas « nécessaire » ; car « si nous appercevons à l'œil que le soleil luysant sur la terre envoye par ses rays aucunement sa substance, pour engendrer, nourrir et végéter les fruictz d'icelle, pourquoy la lueur et irradiation de l'Esprit de Jésus Christ seroit elle moindre, pour nous apporter la communication de sa chair et de son sang ? » — Et saint Paul déclare que « Christ n'abite autrement en nous que par son Esprit [3]. »

Et Calvin en revient à son dernier et suprême argument : Dieu est vrai, d'une vérité qui est une réalité. Ce qu'il dit *est*. Il fait réellement ce qu'il dit : « Nous pouvons inférer de ce que le signe nous est baillé, que la substance nous est aussi livrée en sa vérité. Car si quelqu'un ne vouloit appeller Dieu trompeur, il n'osera pas dire qu'un signe vain et vuide de sa vérité soit proposé par luy. Parquoy le Seigneur nous représente au vray la participation de son corps soubz la fraction du pain, il n'y a nulle doubte qu'il ne la baille quant et quant. Et de faict les fidèles ont du tout à tenir ceste reigle : que toutes fois et quantes qu'ilz voient les signes ordonnez de Dieu, ilz conceoivent pareillement pour certain la vérité de la chose représentée y estre conjoincte, et en ayent seure persuasion.... Il nous fault avoir ceste confiance indubitable que en prenant le signe du corps, nous recevons pareillement le corps [4]. »

« Si Dieu ne peut tromper ne mentir, il s'ensuit qu'*il accomplit tout ce qu'il signifie*. Il fault doncq que nous recevions *vrayement* en la Cène le corps et le

1. B^F, p. 636. « Nostre Seigneur Jésus nous monstre que nous sommes son corps, qu'un chacun de nous en est membre et qu'il est tellement notre chef [tête] que nous sommes nourris de sa substance et vertu.... Dieu non seulement habite au milieu de nous, mais il habite en chacun de nous... Quand nous avons cela n'est-il point question d'estre ravis en cest honneur inestimable ? » (*Opera* LIII, p. 314. Sermon XXVI sur *la Première à Timothée.*) — 2. B^F, p. 638. — 3. B^F, p. 637. — 4. B^F, p. 638.

sang de Jésus Christ.... Car autrement, que seroit-ce à dire, que nous mangeons le pain et beuvions le vin en signe que sa chair nous est viande et son sang breuvage, s'il ne nous donnoit que pain et vin, laissant la vérité spirituelle derrière ? Ne seroit-ce pas à faulses enseignes qu'il auroit institué ce mystère?... Si la représentation que Dieu nous faict en la Cène est véritable, la substance intérieure du sacrement est conjoincte avec ces signes visibles [1]. »

C'est alors que Calvin avance son affirmation, que l'on a eu tort de prendre pour une explication dernière, et de laquelle on s'est formalisé, scandalisé : à savoir que le fidèle doit s'unir au Christ dans le ciel. « S'il y a homme qui enseigne purement et naïfvement, que la chair de Christ nous est proposée à manger, j'en suis du nombre : seulement je détermine le moyen, que Christ surmonte par la vertu de son Esprit la distance des lieux, pour faire découler de sa chair la vie sur nous [2]. » « Au reste, si nous dressons nostre veue et nostre cogitation au ciel, et sommes là transportez pour y cercher Christ en la gloire de son royaume, en ceste maniere nous serons distinctement repeuz de la chair soubz le signe du pain, nourriz de son sang soubz le signe du vin pour avoir jouyssance entièrement de luy [3]. »

« Si l'on ne veut pas qu'on cerche Christ au ciel, qu'on nous démesle donc une difficulté, comment c'est qu'il faut qu'il soit contenu au ciel, selon que tesmoigne S. Pierre [4]. » « Quant à ce qu'il objecte que quand nous enseignons que la chair est au ciel, nous l'excluons de la Cène, et de toutes les actions divines, ceste cavillation est aisement réfutée ; car l'absence locale n'empesche pas l'opération mystique et incompréhensible de la chair [5]. »

Je sais bien ce que l'on dira. Tout cela ne résout pas, n'explique pas le problème. Et je sais bien ce que je répondrai : il y a dans cette obstination à poser le problème, dans cet effort à le résoudre, dans cette incapacité consciente de le résoudre, plus de théologie, plus de théologie vraie, par où je veux dire plus de science et plus de piété, plus de foi édifiante que dans toutes les solutions qu'on propose.

3. La troisième question que Calvin étudie dans son Traité est celle-ci : quel est l'usage légitime de la Cène ? Il répond : si nous avons « vraye repentance » et « vraye foi » et « vraye charité. »

« Car comme le pain qui est là sanctifié pour l'usage commun de nous tous, est faict de plusieurs grains tellement meslez ensemble qu'on ne sçaurait discerner l'un de l'autre, ainsi devons nous estre unis entre nous d'une amitié indissoluble. Et qui plus est, nous recevons là tout un mesme corps de Christ, à fin d'en estre faictz membres. Si nous avons doncq dissentions et discords ensemble, il ne tient pas à nous que Jésus Christ ne soit desciré par pièces, et serons coulpables d'un mesme sacrilège, comme si nous l'avions faict. Il ne fault pas doncq que nous présumions nullement d'en approcher, si nous portons quelque haine ou rancune à

1. *Opera* V, p. 440. — 2. Seconde défense. *Opuscules*, p. 1532. — 3. B^F, p. 642. — 4. Seconde défense *Opuscules*, p. 1538. — 5. Contre Heshusius. *Opuscules*, p. 1742.

homme vivant, et principallement à aucun chrestien qui soit en l'unité de l'Esglise. »

Seulement il n'est pas nécessaire que la repentance, ni la foi, ni la charité soient « parfaites ». Car ce serait exclure « tous, sans en excepter un. » « Quand nous sentirons en nous une foy imparfaicte, et que nous n'aurons pas la conscience si pure, qu'elle ne nous accuse de beaucoup de vices, si ne nous doibt pas empescher cela, que nous ne nous présentions à la saincte table du Seigneur, moyennant que au milieu de ceste infirmité nous sentions en nostre cueur que, sans hypocrisie et faintise, nous espérons salut de Jésus Christ et désirons de vivre selon la reigle de l'Evangile. Je dy nomméement qu'il y ayt point d'hypocrisie [1]. »

En terminant ce chapitre nous notons que Calvin aurait désiré qu'il y eût pour les enfants une *première communion.* « Nous voudrions bien de nostre part, que ceste façon fut observée par tout, d'offrir à Dieu les enfans, ou jeunes gens, après avoir fait confession de leur foy, en leur imposant les mains. Et ce seroit une approbation décente du catéchisme [2]. »

4. Quelle place occupe cette doctrine de Calvin dans l'histoire du dogme ? Il suffira à notre but de dire quelques mots d'un autre docteur dont Calvin ne parle pas, sauf erreur, et dont on ne parle pas aujourd'hui, Ratramne, auteur d'un traité : *Du corps et du sang du Seigneur* [3].

Ce traité a été écrit sous le règne de Charles le Chauve, vers le milieu du neuvième siècle, par un prêtre et religieux du couvent de Corbie, natif de Picardie, au moment où, « dans nostre France même, se forma cette grande question de l'Eucharistie, qui commença dès lors à diviser les esprits, savoir si le pain et le vin sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ [4]. » Moment unique, et auteur unique. Car Ratramne écrivit par ordre du roi. Or « on ne peut présumer raisonnablement que le prince n'eût pas choisi un homme orthodoxe et pieux

1. *Opera* V, p. 442, 444.

2. *La vraie façon* (rééd. Vielles), p. 164. C'est Bucer qui a introduit dans les Eglises protestantes la *Confirmation*, ou première communion. « Quelque chose de nouveau est ajouté comme conclusion de l'instruction ecclésiastique, la *Confirmation* solennelle, qui est une confession et un engagement publics après un examen préalable et en même temps un acte sacramentel de bénédiction. Tout aboutit à l'imposition des mains et à une parole de bénédiction commençant par ces mots : « Reçois le Saint-Esprit ». Ainsi Bucer est le père de la confirmation évangélique, que nous rencontrons ici pour la première fois. S'il n'a pu l'introduire à Strasbourg que dans les années suivantes, nous la voyons poindre dans ses écrits, dès 1533, en relation avec l'ancienne confirmation ecclésiastique, avec la *redditio symboli*, et l'usage de l'imposition des mains, selon le Nouveau Testament. Par l'introduction de cet acte, Bucer voulait répondre aux reproches de Schwenckfelds et des anabaptistes, que par le baptême des enfants on recevait les gens dans l'Eglise mécaniquement, sans confession de foi ni engagement. » — Gustav Anrich, *Martin Bucer*, 1914, p. 78.

3. *Bertrami presbyteri, De corpore et sanguine Domini liber.* — Le texte et la traduction se trouvent dans un volume dont voici le texte : Ratramne ou Bertram, prêtre, *Du corps et du sang du Seigneur*, avec une dissertation préliminaire sur Ratramne et une autre dissertation historique sur la vie et les ouvrages de cet auteur, traduite de l'anglais. Amsterdam, MDCCXVII. — Voir aussi une thèse de J. Martin, *Ratramne* (Une conception de la Cène au IXme siècle, 1891). — 4. Ratramne, etc., p. 4.

dans une occasion si importante... et que celui-ci eût osé débiter une créance comme catholique si elle ne l'eût pas été [1]. » — Ratramne, en effet, est le théologien le plus autorisé de son temps.

Une ou deux citations seulement : « Chose étrange à la vérité et digne d'admiration, parce qu'elle est incompréhensible et au-dessus de la portée de l'esprit humain. Jésus-Christ n'avoit pas encore pris chair humaine, il n'étoit pas encore mort pour le salut du monde, il ne nous avoit pas encore rachetés par son sang, et cependant nos pères dans le désert, prenant cette viande spirituelle, et ce breuvage invisible, mangeoient dès lors sa chair et beuvoient son sang, suivant les paroles de l'apôtre : « Nos pères ont mangé la même viande spirituelle et bu » le même breuvage spirituel. » C'est qu'ici il ne faut pas vouloir pénétrer comment cela s'est pu faire, mais croire seulement que cela s'est fait [2]. » — Et enfin : « Cependant qu'on n'interprète pas ce que nous disons comme si dans ce mystère sacré les fidelles ne recevoient pas le corps et le sang du Seigneur, parce que c'est la nature de la foi qu'elle prend et reçoit ce qu'elle croit, et non pas ce qui est présent aux yeux du corps [3]. »

Le livre de Ratramne eut une histoire curieuse. Il semble disparaître complètement, jusqu'à ce que en 1526 un auteur s'en serve contre Œcolampade. Alors il revient à la lumière. Les protestants en comprennent l'importance et ils l'impriment et le réimpriment : en 1532, à Cologne, avec une préface de Léon Juda ; en 1541, en 1557, en 1608 à Genève ; en 1550, à Bâle, on le traduit et le retraduit en français. A partir de 1549, il est traduit par l'évêque Ridley, etc.

Il est question de Ratramne dans la célèbre dispute entre Arnauld et Claude, puis dans la non moins célèbre dispute entre le cardinal du Perron et du Plessis-Mornay. — Et les théologiens catholiques ont été fort embarrassés. Ils ont même inventé une secte, dite des *stercoranistes*, que Ratramne aurait eu pour but de combattre. Mais tout a été vain, et l'on peut poser comme une vérité constante et reconnue, qui ne peut plus être remise en question : que ce livre n'a été ni corrompu ni altéré ; qu'il est de Ratramne ; que la créance que l'auteur dit être catholique et orthodoxe est contraire au dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation.

Or la doctrine de Ratramne est la doctrine de Calvin : en voici une preuve subsidiaire, mais non moins intéressante. Tout le monde sait que la confession de foi de l'Eglise d'Angleterre est profondément calviniste. Hopkins, chanoine dans l'église cathédrale de Westminster, publia en 1688 une dissertation où il montra que la doctrine de Ratramne est la doctrine de l'Eglise anglicane.

Le catéchisme de cette Eglise dit : « que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement et réellement pris et reçus par les fidèles dans la sainte Cène [4]. » « Ce n'est donc pas, continue le chanoine anglais, la vérité de la présence de Jésus-Christ dans la sainte Cène que notre Eglise nie, mais elle condamne la témérité de l'Eglise romaine qui détermine la manière de cette pré-

1. Ratramne, etc., p. 5. — 2. *Ibid.*, p. 213. — 3. *Ibid.*, p. 285. — 4. *Ibid.*, p. 104.

sence. C'est la transsubstantiation, et une présence corporelle et charnelle que nous nions[1]. » — « Nous reconnaissons la vérité du corps de Christ dans le même sens que Ratramne la pose et nous rejetons, avec cet écrivain, les mêmes erreurs que l'Eglise romaine avait imposées, comme des articles de foi, à tous ceux de sa communion, quoique le nombre en ait bien augmenté depuis ce temps-là, et qu'on les ait rédigées en un système plus artificiel. La plupart de ces décisions de notre Eglise, pour ne pas dire toutes, se trouvent dans ce petit livre, sinon en termes exprès, du moins par des conséquences légitimes. Peut-être même que nos Réformateurs eurent plus d'égard au jugement de Ratramne sur cet article qu'aucune des Eglises voisines. L'évêque Ridley, qui fut un des principaux compilateurs de notre Liturgie et de notre Confession de foi, sous le règne d'Edouard VI, avait une si grande estime pour cet auteur et son ouvrage, que dans sa Défense, qu'il donna aux commissaires de la reine Marie à Oxford, outre les réponses et les éclaircissements qu'il y offre, il insiste sur tout ce que Ratramne a écrit là-dessus et l'emploie à soutenir sa doctrine. Il y proteste d'ailleurs qu'il ne voit pas qu'un homme raisonnable, qui a de la vertu, puisse résister à ses preuves ; que ce fut ce livre qui l'engagea d'abord à examiner, par les Ecritures et les anciens Pères de l'Eglise, la vieille opinion touchant la présence réelle de la chair et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et que sa lecture le fit bientôt revenir des erreurs où l'Eglise romaine était à cet égard. Le Dr Burnet, qui nous dit la même chose, ajoute de plus qu'après que Ridley eut lu Bertram et conclu par cette lecture que la transsubstantiation n'était pas un des anciens dogmes de l'Eglise, mais qu'il y avait été introduit depuis peu et qu'on ne l'avait tout à fait admis qu'après le siècle de Ratramne, communiqua sa pensée à Cranmer, et qu'ils s'attachèrent ensemble à l'examiner avec un soin tout extraordinaire. C'est ce qu'on voit dans la relation que ce fameux docteur nous donne de la Dispute, qu'il y eut, sur la présence réelle, en l'année 1549, où l'on publia pour la première fois la Liturgie, dressée sous le roi Edouard VI. Ce fut aussi en ce temps-là qu'on imprima Ratramne en anglais, par ordre de l'évêque Ridley. De sorte qu'un savant théologien de notre Eglise a eu raison de soutenir que *la doctrine de Bertram était la même que l'Eglise anglicane avait embrassée comme la plus conforme à l'Ecriture sainte et aux Pères de l'Eglise.* Mais cela n'est pas dire que le sacrement de la Cène du Seigneur n'est qu'une commémoration toute nue de la mort de Jésus-Christ et un simple signe de son corps et de son sang, comme nos adversaires nous l'attribuent à faux, puisque, selon nos principes, c'est un mystère efficace accompagné d'une vertu spirituelle et divine, qui rend les éléments consacrés véritablement, quoique mystiquement, le corps et le sang de Jésus-Christ, et nous communique les fruits réels et les avantages de sa mort. C'est aussi la doctrine de Ratramne dans l'une et l'autre partie de cet ouvrage[2]. »

On comprend qu'un autre catholique du dix-septième siècle ait déjà pu dire :

1. Ratramne, etc., p. 164, 165. — 2. *Ibid.*, 166-169.

« Citer Ratramne, c'est faire voir seulement que l'hérésie de Calvin n'est pas nouvelle. » — La doctrine de Ratramne se trouve placée, dans le temps, à égale distance entre saint Paul et Calvin, entre l'Eglise primitive et la Réformation, à ce moment unique où le christianisme évangélique, la tradition évangélique, subissant une éclipse séculaire, le christianisme romain, la tradition romaine, allait s'étendre et tout obscurcir dans l'Eglise.

Calvin a rallumé le flambeau, que Ratramne avait encore tenu d'une main ferme. Le protestantisme de Calvin, c'est le christianisme de la vraie tradition évangélique. — Vos pères, où sont-ils ? Là.

5. Voici le dernier fait, et pas le moins intéressant, qui va servir de conclusion à notre étude sur le sacrement de la sainte Cène et sur l'ecclésiologie de Calvin.

C'est à propos du sacrement de la sainte Cène que Calvin a conquis le titre qu'on n'était guère habitué à lui donner et que deux auteurs se sont trouvés d'accord pour lui décerner en même temps, c'est le titre de leurs publications, lors du Jubilé : *Calvin*, *l'homme de l'union* : le pasteur morave Luc.-G. Reichel [1] et le professeur Witz-Oberlin, de Vienne [2].

Deux citations diront tout, tout de suite. La première est de Reichel, résumant la légende : « Calvin nous apparaît tout d'abord comme la rudesse incarnée, impitoyable et inflexible. Celui qui sait peu de Calvin sait qu'il a exercé un joug de fer à Genève et qu'il a brûlé Servet. Mais des sentiments d'union, des efforts vers l'union, c'est ce que nous attendions le moins à trouver chez lui [3]. »

La seconde citation est de Witz-Oberlin résumant la réalité : « Quant au désir et à l'effort pour arriver à une unité embrassant tous les chrétiens évangéliques, Calvin occupe une situation particulière, unique, une situation qui l'élève haut au-dessus des autres Réformateurs et de leurs disciples [4]. »

a) On a dit, il est vrai : Calvin s'est exprimé dans son Traité de 1545 en appropriant son langage aux circonstances. Mais nous l'avons montré ailleurs, sur le point de la sainte Cène, Calvin n'a pas varié et ses idées de la dernière édition de l'*Institution* se retrouvent dans la première : elles s'y trouvent toutes et le plus souvent avec les mêmes mots ; Calvin, selon son habitude, les a reprises dans ses éditions successives. Il est vrai que le Traité de 1545 étant un traité populaire, le style en est plus simple. Mais cette simplicité a toujours été une des grandes préoccupations de Calvin, et dans une de ses réponses à Westphal il dit : « Qu'il se mette à fueilleter nos commentaires : là il trouvera une exposition non point scabreuse et entortillée, mais claire et naïfve, laquelle il sera contraint de recevoir, en deust-il crever [5]. » — Quant à la modération dont le Traité fait preuve, nous allons voir que Calvin ne cessa d'en donner des preuves singulières, sinon contre les fanatiques ultra-luthériens, du moins vis-à-vis de Luther. Or

1. Luc. G. Reichel, *Calvin als Unionsmann*, Vortrag gehalten am theologischen Seminar der Brüdergemeine zu Gnadenfeld, 10 juin 1909.

2. A. Witz-Oberlin, *Calvin der Unionsmann*, Vortrag gehalten am 23. Oktober 1909 zu Wien.

3. Reichel, p. 5. — 4. Witz-Oberlin, p. 3. — 5. Seconde défense contre Westphal, *Opuscules*, p. 1518.

cette modération caractérise la première édition de l'*Institution*, à une époque où il n'avait pas pour Luther tous les sentiments de bienveillance qu'il eut plus tard[1]. « Il suffisait, dit-il (*satis superque habebat*) de bien comprendre la force, la dignité du sacrement », et on n'aurait pas soulevé ces horribles discussions (*horribiles istæ dissensiones*) « qui ont misérablement tourmenté l'Eglise (*misere vexata est*), parce que des hommes curieux (*curiosi*) veulent définir comment le corps de Christ est présent (*quomodo adsit*) dans le pain[2]. » — « Il aurait fallu, dit-il, chercher comment ce corps devient notre.... c'est là posséder le Christ tout entier, et participer à tous ses biens; au lieu de cela on discute seulement cette question épineuse (*spinosa*) : comment le corps est mangé (*voretur*) par nous[3]. » — Et, toujours dans des termes dont il se servira plus tard, il conclut qu'il s'agit d'une présence spirituelle : que le corps de Christ dans le sacrement nous est offert vraiment et efficacement (*vere et efficaciter*). De la nature même du corps il n'y a pas lieu de s'inquiéter (*de natura ipsa corporis minime sollicitus*)[4]. »

Donc écartons la première objection.

b) Tout d'abord Calvin poursuivit et réalisa l'union entre les calvinistes et les zwingliens par le *Consensus Tigurinus*, l'accord de Zurich, en 1549. — Nous ne raconterons pas ici les péripéties de cet accord, si honorables pour Calvin. Mais nous notons que cet accord explique notre nom de Réformé. Pourquoi y a-t-il des Réformés ? Pourquoi parle-t-on d'une Eglise réformée et pas d'une Eglise zwinglienne, et d'une Eglise calviniste, comme on parle d'une Eglise luthérienne ? Parce que l'Accord de 1549 existe. « En effet ce fut le premier lien entre les protestants évangéliques de la Suisse et leurs frères des autres pays, et ainsi ils eurent conscience de l'unité de la grande Eglise réformée. Le danger menaçant d'une division entre zwingliens et calvinistes fut écarté. L'Eglise réformée, dans les divers pays de l'Europe, reconnut ce qui l'unissait et cette union n'a jamais été rompue depuis.... Ce grand caractère, ce caractère international, l'Eglise réformée le doit à Calvin[5]. » Nous pouvons donc être fiers de notre nom de Réformés.

c) Après s'être uni avec les zwingliens, Calvin essaya de s'unir avec les luthériens. Une grande et universelle Eglise protestante, tel était son but. Nous ne dirons pas ici non plus ses efforts, ses espérances, sa ténacité, ses déceptions. Comme le centre de la division était la question de la sainte Cène, Calvin fit porter ses préoccupations sur ce centre. — Mais les ultra-luthériens prirent les devants et attaquèrent avec colère l'Accord de Zurich.

Calvin, nous l'avons dit, se montra très vif contre les ultra-luthériens, ceux que l'on a appelés les « Lutherozélateurs », les « Lutherolâtres », ceux dont le fanatisme nous paraît aujourd'hui absolument invraisemblable, car ils le poussèrent quelquefois si loin qu'ils méconnurent les sentiments les plus élémentaires

1. Pour les rapports de Calvin et de Luther, voir l'étude détaillée qui se trouve dans notre *Jean Calvin*, II, p. 526 et ss. — 2. *Opera* I, p. 120. — 3. *Ibid.*, p. 121. — 4. *Ibid.*, p. 121. — 5. Witz-Oberlin, p. 10.

non pas seulement de l'Evangile, mais de la nature humaine ! (Nous avons ailleurs cité l'exemple de Rabius, des luthériens du Danemark [1], etc.) Du reste, comment notre Réformateur aurait-il oublié qu'il avait commencé toute sa carrière théologique en répondant aux calomnies de François Ier, qui exploitait pieusement la haine des luthériens allemands contre les sacramentaires et voulait faire passer les évangéliques français pour des membres de la secte détestée ? Ce fanatisme aveugle avait eu depuis les plus terribles conséquences : il avait provoqué, facilité les persécutions. Et environ deux ans après le martyre des cinq de Lyon, quatre mois après le martyre des cinq de Chambéry, Calvin pouvait s'écrier : « Je pren le ciel et la terre en tesmoins que je parle d'une chose qui m'est bien certaine, que si aujourd'huy on a exercé grande cruauté contre plusieurs martyrs de Christ, le feu qui les a bruslez a été principalement allumé par les propos de ceux desquels la plus grande piété a esté de crier contre les sacramentaires, et en voyla comme les soufflets [2]. »

On peut donc comprendre qu'au moment où, d'un côté, Calvin faisait tous ses efforts pour pacifier et concilier les protestants, où, de l'autre côté, les ultra-luthériens faisaient tous leurs efforts pour s'opposer à toute pacification et toute conciliation, Calvin ait été vif, très vif contre un des plus acrimonieux et haineux représentants de ce fanatisme : Joachim Westphal [3].

Donc les mots violents, les gros mots s'échappent de sa plume, gros et cependant acérés, piquants, mordants. On était, par surcroît, au seizième siècle. Et de quels termes ne s'était pas servi Luther ? Nous avons ici une très bonne occasion de juger la polémique de notre Réformateur.

Il confesse sa vivacité : « Je confesse bien qu'il y a parfois quelque mot picquant en mon livre, mais je l'ay fait à fin que cela servist d'un grain de sel, d'autant qu'il me faschoit qu'en cest homme qui se vante d'estre prescheur de l'Evangile, il y eust si peu de saveur [4]. »

A la violence se joint le persiflage, le dédain railleur et hautain. Et cependant, en définitive, en réalité, à quel sentiment obéit-il dans cette polémique ? Il va nous le dire. Et d'abord il explique son procédé de composition. « Quant à ce qu'il dit en quelque endroit, que j'ay affecté d'entasser toutes les injures qu'il est possible, et me suis donné peine pour n'en omettre de pas une sorte, la chose monstrera tout évidemment combien il est loin de son conte. Car il y a de bons tesmoins et beaucoup, qui savent que j'ay fait le livre à la haste, ayant un homme qui escrivoit sous moy. Là j'ay dicté ce que la matière requéroit, et qui me venoit en l'entendement, du premier coup et sur le champ, sans entrer en longue méditation, estant si bien sans fiel (en lieu qu'il dit que j'en estoye plein de toutes parts) que puis après je me suis esbahi comment des mots un peu rudes et aspres m'estoyent ainsi coulez, veu que je n'avois aucune amertume de cœur [5]. »

1. *Jean Calvin*, II, p. 567 et n. 2. — 2. Seconde défense. *Opuscules*, p. 1509. — 3. Né en 1510 à Hambourg, il y fut pasteur depuis 1541, superintendant depuis 1562, et y mourut en 1574. — 4. Seconde défense. *Opuscules*, p. 1506. — 5. Dernier avertissement contre Westphal. *Opuscules*, p. 1580.

Ainsi les ouvrages de Calvin, surtout ses Traités, sont des improvisations. Sa mémoire était prodigieuse. On peut dire que sa bibliothèque était tout entière dans son cerveau, et il dictait avec feu, avec impétuosité, avec toute la rapidité de son tempérament ultra-nerveux et colérique. Si bien qu'il était lui-même étonné de son improvisation. Mais il ne la corrigeait pas. Il n'en avait ni le temps, ni le désir, parce que sa conscience était tranquille. Il avait la conscience de ne pas être préoccupé de lui-même. Il ne pensait pas à lui : il pensait à la vérité. Il nous le dit : « Tout ainsi comme si des lions et des ours, cependant qu'avec une rage ils se jettent sur chacun qu'ils rencontrent, venoyent se plaindre qu'on ne les mignarde point, ainsi cest homme tant douillet, lors qu'il deschire plus qu'outrageusement la doctrine de Christ et les ministres d'icelle, estime un grand forfait de ce qu'on ne procède pas avec luy fraternellement. *Mais tout le poinct gist là, de savoir si j'ay voulu me venger de quelque injure faite à ma personne particulièrement*, ou bien si c'est pour la défense d'une cause publique, que je me suis opposé vertueusement à Westphal. Car quelque tort qu'il m'ait fait en ma personne privée, c'estoit raison toutesfois et mon devoir d'avaller tout, et porter patiemment les choses. Mais si toute la véhémence, dont j'ay usé, a tendu à empescher qu'une bonne cause, voire *la saincte et sacrée volonté de Christ* ne fust vaincue, et demeurast accablée par les hauts cris et desdaigneux que jettoit Westphal, pourquoy me sera-elle tournée à blasme ? Plust à Dieu que ce contrerolleur indiscret et pervers eust gousté tant peu que ce soit, que veut dire ce mot : *le zèle de ta maison m'a rongé.* »

Tout est là : *Le zèle de ta maison m'a rongé.* — Un historien a dit que Calvin était un homme « ivre de Dieu. » On ne comprend rien à Calvin, ni à ses qualités, ni à ses défauts, on ne comprend rien de son œuvre si l'on n'arrive à comprendre jusqu'à quel point il est vrai, littéralement vrai, que *le zèle de la maison de Dieu l'a rongé !*

Il continue : « Pourtant [c'est pourquoi] jusqu'à ce que Westphal monstre qu'ayant esté injurié en mon particulier, j'ay voulu rendre injure pour injure, et ay esté plus adonné à ma cause privée qu'à combattre pour la doctrine, les lecteurs entendront bien tousjours qu'il ne fait que gazouiller comme un bavard, en voulant parler de patience et silence. »

Et il aboutit à cette conclusion : « Il m'accuse aussi de ce que je n'ay point mis peine de me réconcilier avec mon ennemi. Mais quant à moy, je di et que dès le commencement j'ay tenu le moyen qui estoit le plus propre pour appaiser toute malegrace et mescontentement ; et que maintenant, s'il veut se réconcilier, après m'avoir tant de fois offensé, je ne refuse point. J'appelle Christ pour juge, et tous les anges pour tesmoins, que si tost qu'il adviendra à Westphal de se ranger, et laisser son opiniastreté, il ne tiendra aucunement à moy qu'on ne voye naistre entre nous une amitié et affection fraternelle. *Mesme, dès maintenant, s'il veut venir à ce poinct de prendre un cœur de frère, je suis prest aussi mutuellement de l'aimer comme un frère* [1]. »

1. Dernier avertissement. *Opuscules*, p. 1582, 1583.

d) Au surplus, Calvin avait le sentiment d'être au fond le vrai représentant de la vraie et commune doctrine protestante, ou du moins de ce qu'il y avait de commun, d'essentiel et de suffisant dans toutes les doctrines protestantes.

D'un côté il se sentait en communion de sentiments avec Zwingle et Œcolampade : « Mesme si les deux bons docteurs Zwingle et Œcolampade, qu'on a cogneu estre fidèles serviteurs de Jésus-Christ, vivoyent aujourd'huy, ils ne changeroyent point un mot en nostre doctrine [1]. » La preuve, n'est-ce pas ce *Consensus*, cet Accord qu'il vient de signer avec les disciples, les successeurs, les admirateurs fidèles de Zwingle, Bullinger et les Zuricois ?

Mais il se sent aussi en communion de sentiment avec Luther et ses disciples les plus célèbres et les plus authentiques. Car il distingue entre Luther et les ultra-luthériens : « O Luther, écrit-il, que tu en as laissé bien peu qui ensuyvent la grandeur des dons excellens qui ont esté en toy ; mais que tu en as laissé beaucoup qui sont comme singes en voulant contrefaire la saincte manière que tu as eu de te glorifier [2]. »

Et sans reprendre ici notre étude du jugement de Luther sur les idées de Calvin relatives à la sainte Cène, nous nous bornons à citer ces mots de Calvin : « Que me grèvera il par l'authorité du personnage, lequel tous savent s'estre par trop eschauffé, et plus que de raison en cest affaire ici ? Combien que tant s'en faut qu'il m'ait tenu pour ennemi quant à mon particulier, que n'estant point ignorant de ce que je sentoye en ceste matière, il a bien daigné toutesfois, en une lettre, escrire de sa propre main qu'il me saluoit par révérence et honneur [3]. »

Et c'est parfaitement exact. On sait que Calvin avait signé la Confession de foi d'Augsbourg, la seconde édition, il est vrai (la *variata*, de 1540), mais édition que Luther avait connue et contre laquelle il n'avait pas fait entendre le moindre mot de blâme. C'est en 1560 seulement que les ultra-luthériens mirent en guerre, peut-on dire, une édition contre l'autre. — On sait de plus que Calvin était absolument d'accord avec Mélanchthon. Sans doute on a traité Mélanchthon de crypto-calviniste. Mais Mélanchthon n'avait pas caché ses idées, puisqu'il s'était permis de modifier d'après elles le texte même de la Confession d'Augsbourg. Et ce second texte avait été pendant des années aussi officiel que le premier. Luther n'ignorait rien. Or Luther n'avait pas blâmé Mélanchthon ; il ne l'avait pas traité de sacramentaire, de zwinglien, etc. Du reste les ultra-luthériens étaient si embarrassés par ce fait, — fort embarrassant en effet, — que Westphal osa le révoquer en doute. Mais Calvin ne le laissa pas mentir aussi impudemment.

« Comme ainsi soit que luy (Mélanchthon) et moy ayons conféré ensemble de ce poinct de doctrine il y a plus de dix-sept ans, dès le premier propos que nous en eusmes ensemble, nous nous trousvasmes si bien d'accord, qu'il ne fust point question de changer une syllabe l'un de l'autre [4]. » — Or Mélanchthon était en

1. Briève résolution sur les disputes, etc. Epistre. *Opuscules*, p. 1473. — 2. Seconde défense contre Westphal. *Opuscules*, p. 1562. — 3. Seconde défense. *Opuscules*, p. 1547, 1548. — 4. Dernier avertissement. *Opuscules*, p. 1586.

vie. Que Westphal obtienne donc de lui un mot de démenti, un seul : « Si maistre Joachim [1] veut une bonne fois se mettre hors de peine, et terminer le différent, qu'il tire un petit mot pour soy de la bouche du personnage, auquel il a accez bien libre, voye et sans grand travail de chemin... Quant à moy s'il se trouve que j'aye à fausses enseignes mis en avant le nom du dit maistre Philippe Mélanchthon, il n'y a note d'ignominie que je refuse de soustenir [2]. »

A l'autorité de la Confession de foi d'Augsbourg expliquée par son propre auteur ; à l'autorité de Mélanchthon, l'ami, le disciple, le continuateur de Luther, Calvin joint l'autorité d'un autre ami et collaborateur et collègue de Luther, Gaspard Cruciger : « lequel selon le grand esprit et excellent savoir qu'il avoit, estoit fort aimé de Luther, tellement qu'après M. Philippe, il passoit tous les autres ; » or Cruciger « a si bien embrassé ce contre quoy Westphal combat aujourd'huy, qu'on ne sauroit rien imaginer mieux accordant que ce qu'il en disoit de son costé, et moy du mien [3]. »

Fort de cet accord loyal et suffisamment profond, Calvin se dresse entre les combattants de droite et de gauche comme le pacificateur, le conciliateur. Et ici son rôle est étonnant. Il passe son temps à calmer les esprits des Réformés, à leur demander, presque à leur imposer toutes les concessions, même les plus difficiles.

Il écrit ses fameuses lettres aux Zuricois, dans lesquelles il exalte la piété et les services de Luther jusqu'à s'exprimer ainsi : « J'ai la coutume de répeter si même Luther m'appeloist un diable, je lui porterai cet honneur que je le reconnaitrois pour un insigne serviteur de Dieu [4].... » Dans sa défense de celui qu'il appelle « excellent ministre de Christ et père (*clarissime vir*, *præstantissime Christi minister*, *ac pater mihi semper observande*), » il a toutes les ingéniosités du cœur et de l'esprit.

e) Mais ce n'est pas tout. Dans tout son immense diocèse, il veille avec le même soin. De tous ces épisodes n'en racontons qu'un, à titre d'exemple, ce qui se passa sur les bords du Rhin, à Wesel.

Il y avait là de grandes difficultés. L'Eglise luthérienne exigea une confession de foi de l'Eglise wallonne composée de réformés fugitifs, comme nous l'avons raconté ailleurs. Calvin écrit au milieu de 1546 [5]. Il exhorte les fidèles à s'en tenir à la simplicité de l'Evangile, à fuir les subtilités, et quant aux cérémonies, qui accompagnent la sainte Cène (costume du pasteur, chant), à ne pas se laisser troubler par elles. Les « imperfections » doivent être « supportées » tant qu'elles ne sont pas « répugnantes » à la « Parole de Dieu ». C'est seulement si elles ont « quelque apparence d'idolatrie », qu'il faut leur résister « jusqu'à la mort [6]. » Un auteur dit : « Pas trace de critique sévère, de casuistique méticuleuse : tout est considéré d'un point de vue élevé ; » et encore : « Qu'il y ait eu formation

1. Joachim Westphal. — 2. Dernier avertissement. *Opuscules*, p. 1586. — 3. *Ibid.*, p. 1586. — 4. Nov. 1544. *Opera* XI, p. 774. — 5. *Opera* XX, p. 419-425. Au sujet de la date de 1546, voir Dr W. Hollweg, *Calvins Beziehungen zu den Rheinlanden*, dans *Calvinsstudien*, Elberfeld, 1909, p. 148. — 6. *Opera* XX, p. 424.

d'une vraie communauté (sur laquelle reposait l'avenir de l'Eglise évangélique de Wesel et de toute l'Eglise évangélique du Bas-Rhin), on le doit à l'influence de Calvin et de son disciple Poullain [1]. »

Mais ce n'était qu'un commencement. A la mort d'Edouard VI d'Angleterre, de nouveaux réfugiés wallons arrivèrent à Wesel. Or à ce moment venait de se former un parti d'ultra-luthériens, à la tête duquel se trouvait un des plus ardents, le fameux Heshusius. Il était né à Wesel ; il était marié avec la fille du bourgmestre ; il était parent d'un juriste influent, Grœn, et il avait ainsi pour lui les membres les plus importants du Conseil de la ville [2].

Cependant les nouveaux réfugiés furent bien reçus, et, à leur tête, se trouvèrent comme pasteurs deux amis de Calvin, François Morel et François de la Rivière, dit Pérucel. Mais bientôt le magistrat voulut obliger les Réformés à célébrer la Cène avec les luthériens. — Or les luthériens se servaient de la langue allemande, d'habits blancs, de cierges et d'oublies portant le signe de la croix. C'était au commencement de 1544. Les Réformés refusèrent.

Arrive une lettre de Calvin expliquant qu'il faut distinguer entre l'Eglise des habitants et l'Eglise des étrangers. Que l'Eglise des habitants conserve les cérémonies inutiles, restes de papisme, c'est une faute impardonnable, mais les étrangers, qui ne sont pas membres de cette Eglise, *peuvent* et même *doivent* supporter avec patience ces faiblesses, dont ils n'ont pas la responsabilité. Il ne faut pas pour cela qu'ils s'abstiennent de la sainte Cène [3]. « Il est bien licite aux enfants de Dieu de s'asubjecter à beaucoup de choses lesquelles ils n'approuvent pas. Or le tout est de sçavoir jusqu'à où telle liberté se doit estendre. En quoy nous tenons cest article pour résolu qu'il nous faut accomoder les ungs aux autres en toutes les cérémonies qui n'emportent point de préjudice à la confession de notre foy, affin que l'unité de l'Eglise ne se dissipe par nostre trop grande rigueur ou chagrin [4]. » — Et notre historien d'ajouter : « On le voit, nous avons ici, dans cette lettre à l'Eglise de Wesel, un exemple de jugement élevé, vraiment chrétien, dans les choses religieuses. Quelle liberté malgré toute la fidélité ! Ce Calvin, auquel on reproche si souvent trop de sévérité et de susceptibilité, prémunit précisément les fidèles contre elles [5]. »

Pérucel fut fort embarrassé. Que faire entre les conseils de Calvin, les désirs

1. Dr W. Hollweg, p. 150, 151. — 2. *Ibid.*, p. 153.

3. « Pour autant que vous n'estes qu'un membre particulier, non seulement vous povez licitement, mais aussi debvez supporter et souffrir telles infirmitez qu'il n'est pas en vous de corriger.... Quand nous viendrions en quelque lieu, où il y auroit forme diverse, il n'y a celuy de nous qui, par despit d'une chandelle ou d'une chasuble, se voulut séparer du corps de l'Eglise, et par ce moien se priver de l'usage de la Cène. Il nous faut garder de scandaliser ceux qui sont encore détenus en telle infirmité, comme si vous les rejectiez par trop légière occasion » *(Opera* XV, p. 79-80). — Autre part il leur déclare que « dans les cérémonies extérieures, il se montre facile et flexible *(facilem et flebilem)* », sans qu'il estime toujours utile de « suivre la folle morosité *(stultae morositati)* de ceux qui ne veulent rien abandonner de la coutume ». Dans la liturgie anglicane « il y a beaucoup d'inepties tolérables » *(multas tolerabiles ineptias)*. *Opera* XV, p. 394, 1555, 16 janvier.

4. *Opera* XV, p. 80. 13 mars 1554 (et non 14). — 5. Dr W. Hollweg, p. 155.

de la communauté et les conseils différents de Strasbourg, de Francfort ? Il consulta a Lasco, qui connaissait la situation de Wesel mieux que Calvin. A Lasco savait que le luthéranisme à Wesel était devenu d'une orthodoxie sèche et farouche ; que les doctrines différaient ; qu'il ne s'agissait pas de supporter des faibles, mais de résister à des obstinés. Il conseilla la résistance. — Et nous voyons ainsi Calvin, mal informé il est vrai, mais instinctivement porté à la patience, au support, à la tolérance et commençant par donner tort à ses amis !

Pérucel soumet de nouveau le cas à Calvin, avec de nouvelles explications. Calvin devient plus prudent, tout en restant fidèle à son point de vue premier. Il dit à Pérucel de se donner peine pour que tout le monde reconnaisse qu'il supporte ce qui est superflu, sans l'approuver [1]. — Il y eut comme un commencement de persécution, puis une période de bienveillance : les Réformés eurent une église pour leur culte ; mais le magistrat maintenait l'obligation aux cérémonies.

Calvin reçoit des éclaircissements de V. Poullain, et en même temps des troubles analogues éclatent à Francfort, où il y a un nouvel Heshusius, l'ultra-luthérien fanatique Marbach. Calvin va à Francfort, s'y rencontre avec Pérucel et V. Poullain ; puis il donne à Pérucel une lettre pour l'Eglise de Wesel [2]. Il a beaucoup hésité, dit-il : il s'est décidé à distinguer entre la conduite du pasteur et celle des simples fidèles. Pour les fidèles, Calvin maintient son opinion : ils doivent tolérer ce qu'ils ne peuvent empêcher. Le pasteur a moins de liberté. Il conseille aux fidèles de laisser partir leur pasteur, Pérucel.

Les ultra-luthériens recommencèrent leurs persécutions. Ils exigèrent la signature de la Confession de foi d'Augsbourg, tout au moins d'une confession relative à la sainte Cène. On en appela à Mélanchthon. Pendant ce temps, une femme mourante refuse de reconnaître dans le pain et le vin le vrai corps de Christ ; elle se voit refuser la cène par le pasteur ; elle meurt, et elle est enterrée près de la potence [3]. — Et Mélanchthon est timide. Calvin a bonne espérance : cependant il a quelque crainte. Mélanchthon parlera-t-il contre sa conscience [4] (*mala fide*) ?

Les ultra-luthériens mettent tout en œuvre pour obtenir une condamnation des Réformés. Mélanchthon, cependant, ne s'en laisse pas imposer. Il conseille la tolérance. — Les ultra-luthériens sont fort mécontents et ils font décider que les étrangers devront avoir quitté Wesel le 1er mars 1557. Les exilés demandent un délai : c'est l'hiver, le Rhin est difficilement navigable. Rien n'y fait. Le magistrat refuse brutalement.

Et puis, après un intervalle, la lutte recommence avec les anciens Wallons restés à Wesel. Les ultra-luthériens réclament (1561) la signature de la Confession luthérienne. Les Wallons refusent (1562), mais inquiets, intimidés, ils en appellent à Calvin. Et celui-ci répond sur un autre ton qu'au début. Au début il s'agissait de choses extérieures : on devait céder. Aujourd'hui il s'agit de la

1. La lettre est perdue, mais son contenu est indiqué d'après un ouvrage de Pérucel. Dr W. Hollweg, p. 157 et n. 1.

2. *Opera* XVI, p. 286-288. — 3. Dr W. Hollweg, p. 160. — 4. *Opera* XVI, p. 342.

doctrine, on doit résister [1]. Les Wallons résistent, le 3 novembre 1563 [2]. Heshusius accourt. Il attaque les pasteurs luthériens, trop doux à son avis. « A moins que, dit-il, les deux pasteurs, du haut de la chaire, ne déclarent en termes clairs qu'ils rejettent Calvin et ses partisans, je ne peux pas les reconnaître comme de vrais docteurs, je ne peux pas les reconnaître pour frères. » Sur ce, la femme de Heshusius mourut. Les parents prient l'un des deux pasteurs luthériens de présider à son ensevelissement. Heshusius se hâte de lui écrire : « J'apprends qu'on t'a appelé pour l'ensevelissement de ma femme. Mais je veux que tu ne t'en mêles pas. Personne ne doit penser que je suis d'accord avec toi. Aussi longtemps que, du haut de la chaire, tu ne maudiras pas les erreurs de Calvin dans la sainte Cène, je te tiens pour quelqu'un qui est de sa secte, ou qui se moque des deux religions [3]. » Et l'ensevelissement se fit sans pasteur. Mais l'excès même de cette intolérance amena un revirement. Heshusius fut chassé de la ville, et l'Eglise eut quelque repos.

Ainsi les ultra-luthériens, héritant de l'esprit d'intransigeance qui avait animé Luther à Marbourg, qui, dans un moment malheureux, lui avait fait refuser la main tendue par Zwingle, se laissaient aller à de tristes violences. — C'était comme une fatalité ! Héritant de l'esprit de conciliation, que Calvin avait montré dans ses admirables efforts pour un *Consensus* universel, les huguenots ne cessèrent d'offrir la paix à leurs frères luthériens. — C'était comme une bénédiction ! En 1631, le Synode national de Charenton déclara « que parce que les Eglises de la Confession d'Augsbourg convenoient avec les autres Eglises réformées dans les points fondamentaux de la vraie religion, et qu'il n'y avait ni superstition ni idolâtrie dans leur culte, les fidèles de la dite communion qui, par un esprit d'amitié et de paix, se joindroient à la communion de nos Eglises de ce royaume, pourraient sans faire aucune abjuration être reçus avec nous à la table du Seigneur [4]. »

Comme nous l'avons montré ailleurs, si les ultra-luthériens l'avaient permis, l'esprit de tolérance et d'union de Calvin aurait changé le sort du protestantisme en Europe ! — Il reste que l'histoire de la pensée et des actes de Calvin, à propos du sacrement de la sainte Cène, est peut-être l'histoire qui contredit le plus la légende. Elle met en la plus admirable lumière les profonds côtés de sa piété mystique et les beaux côtés de son caractère. C'est la question de la sainte Cène

1. « Dieu n'est point sophiste, et ne se laissera point moquer par telles cavillations.... Nous vous prions au nom de Dieu, si vous avez esté endormis pour ung peu de temps, de vous réveiller a bon escient. » *Opera* XIX, p. 619-622.

2. *Opera* XIX, p. 625. — 3. D[r] W. Hollweg, p. 166.

4. Aymon, *Synodes nationaux*, II, p. 501. Le paragraphe est intitulé : « Décret en faveur de nos Frères les luthériens. » Le paragraphe se termine par ces lignes : « ... et qu'en qualité de parrains, ils pourroient présenter des enfans au baptême, pourvu qu'ils promissent au Consistoire de ne les soliciter jamais, ni directement ni indirectement, de transgresser la doctrine reçue et professée dans nos églises, mais qu'ils les instruiroient et éléveroient dans les points et articles qui leur sont communs avec nous, et touchant lesquels les luthériens et nous sommes d'accord ». — Document bien étonnant pour l'époque. Ce n'est pas la tolérance, mais c'est le premier pas vers la tolérance.

qui a fourni aux protestants l'occasion de leurs plus antifraternels débats. C'est la question de la sainte Cène qui a fourni à Calvin l'occasion de ses efforts les plus fraternels. Et, d'une manière générale, en pensant à la grandeur, à la force que l'Eglise de Calvin a données aux protestants dont il a assuré le salut, en pensant à ce que Calvin voulait lui donner de grandeur et de force, si c'est l'homme d'Eglise qui a été le plus maudit, ce n'est pas l'homme d'Eglise qu'il faut le moins admirer.

6. Une idée spécifiquement réformée est celle du *Christ agissant* (*Christus non otiosus*). Cette conception de la royauté du Christ excite les chrétiens « puisqu'ils lui appartiennent, à agir sur le monde pour le former et le transformer, selon son esprit.... Nous sommes les représentants responsables de son honneur, de la continuité de son œuvre [1]. »

L'Eglise est l'organe de Dieu pour l'établissement et la propagation du royaume de Christ. « En premier lieu nous avons le *royaume* de nostre Seigneur Jésus Christ qui nous doit estre recommandé.... C'est là où consiste toute nostre félicité et salut.... Toutes principautez du monde sont comme figure et image du *royaume* de nostre Seigneur Jésus Christ [2]. »

« Tandis que le luthérien, non sans une certaine étroitesse, surtout à l'origine, aimait à se contenter de la conviction que Christ régit tout immédiatement, et connaît lui-même le temps et l'heure de l'extension de son règne, temps et heure que nous ne devons pas devancer de notre propre initiative, — le Réformé, au contraire, pense continuellement à cette parole de l'apôtre que les chrétiens doivent être les collaborateurs de Dieu (1 Cor. III, 9), et, comme le dit la Confession helvétique de 1536, *Mitarbeiter Gottes* [3]... Ils ne doivent pas se contenter d'ouvrir toujours davantage leurs propres cœurs à l'amour compatissant du Christ, mais ils doivent travailler sans relâche à ce que le Seigneur Jésus-Christ, auquel appartiennent tous les peuples et tous les royaumes de la terre, puisse entrer aussi vite et aussi complètement que possible en possession de cette légitime propriété. Il ne s'agit pas seulement du salut des hommes..., il s'agit de l'accomplissement de la gloire du Seigneur, *plenitudo Christi*, dit Musculus, pour que le Christ soit accompli et parfait (*plenus quodammodo reddatur et perfectus*) [4]. »

« On ne pense pas [chez les Réformés] que l'œuvre de l'Eglise soit achevée, quand, à la façon catholique, on a donné à la société civile, tant bien que mal, un certain vernis de christianisme, tandis que, au fond, on conserve les anciennes tendances, le tempérament naturel. On réclame une transformation logique, et

1. Schneckenburger, *Zur kirchlichen Christologie*, 1848, p. 163, etc. — 2. Sermon XI sur la *Première à Timothée*, LIII, p. 132. — 3. *Confessio helvetica prior*, 1536, art. XV.

4. Von Scheele, *Theologische Symbolik*, traduction du suédois en allemand, 1881, III, p. 122. — De cette préoccupation sort tout naturellement ce que l'on croit avoir inventé de nos jours, le *christianisme social*. Nos Réformateurs du seizième siècle en ont été les infatigables promoteurs, et ils ont péché plutôt par *excès*. On le verra dans la suite de ces études.

opérée jusque dans les plus petits détails, de tous les rapports [1]. » — Et « aujourd'hui encore, continue notre auteur, nous voyons de temps en temps, dans les pays réformés, en particulier dans la Grande-Bretagne, de pareilles idées se faire jour. On ne se contente pas de travailler à une transformation chrétienne de la vie du peuple, intérieurement, selon les convictions. On veut aussi, quelquefois par la force, imposer une façon de vivre qui n'est pas l'expression de la vie personnelle.... Cette tendance du réformé à créer « un royaume correct du Christ, qui doit arriver à sa réalisation parfaite avec le Millenium dans une sainteté extérieure, » est le produit, a-t-on dit, de la christologie et de la théorie réformée du sacrement. Pour le luthérien, qui sait que le Christ est déjà personnellement présent dans son Eglise, aucun de ces deux besoins ne se fait sentir [2]. »

Evidemment ce jugement peut, sur certains points, être exagéré. Mais même sous cette forme, peu favorable, la conception réformée se trahit, — en contraste avec la conception luthérienne, — comme une force toujours agissante d'organisation et de transformation sociale !

Tout naturellement, la pensée du *Christus non otiosus* devient un appel incessant à la Mission intérieure et extérieure. Ici les critiques de notre auteur luthérien se transforment en éloges, qui ont deux fois plus de valeur.

« Au contraire, dit-il, il faut considérer comme une très précieuse manifestation de ce besoin d'activité le zèle extraordinaire que toutes les Eglises réformées, les plus petites comme les plus grandes, ont manifesté pour la Mission intérieure autant qu'extérieure [3]. Par là elles ont surpassé de beaucoup l'Eglise luthérienne, si nous faisons abstraction d'une fille de celle-ci, l'Eglise des Moraves, qui, du reste, à propos de ce zèle missionnaire et dans certaines autres choses, montre une certaine parenté avec l'Eglise réformée [4]. »

Nous avons des textes, aussi remarquables que peu connus, de Calvin lui-même. Voici d'abord pour la Mission intérieure, pour l'évangélisation :

« Notons que Dieu aujourd'hui veut que nous mettions peine, chacun en son endroict, de multiplier l'Eglise. La semence d'Abraham ne s'engendre plus selon la chair par mariage charnel, mais elle s'engendre de la semence incorruptible de la Parolle de Dieu, comme dit S. Pierre ; et quand Dieu nous fait la grâce que nous pouvons gagner quelqu'un, pour l'attirer à son troupeau, que nous sommes comme pères spirituels. Et voilà pourquoy aussi les ministres de la Parolle sont nommez Pères, et l'Eglise a le nom et le titre de mère en général, pour ce qu'elle conçoit les enfans de Dieu. Or cependant que tous ne soyent pas en office pour annoncer la Parolle de Dieu, si est ce qu'une personne privée pourra, estant membre de l'Eglise, engendrer des enfans spirituels à Dieu, quand

1. Von Scheele, III, p. 119. — 2. *Ibid.*, p. 120.

3. « L'Eglise réformée s'est toujours distinguée dans l'application de ces principes, notamment en utilisant de bonne heure l'activité laïque dans son institution des Anciens [et il faut ajouter des Diacres].... A un plus haut degré encore elle a activé la Mission chez les païens. Ici le peuple anglais devance tous les peuples chrétiens. » (Von Scheele, p. 121.)

4. Von Scheele, III, p. 121.

il aura occasion et moyen de gagner quelque povre âme, et de l'illuminer en la foy de l'évangile. Travaillons donc à cela, sachant que si le mariage charnel a esté si précieux devant Dieu sous la loy, qu'aujourd'huy quand il est question que nous soyons membres de nostre Seigneur Jesus Christ, que c'est une chose qui luy est beaucoup plus chère, et qu'il prise beaucoup plus. Et ainsi, qu'un chacun s'y employe, tant qu'il luy sera possible [1]. »

Et encore : « Puisqu'ainsi est que l'office de nostre Seigneur Jésus Christ s'entend en général à tous peuples, nous ne devons point mespriser ce qu'il a si chèrement racheté ; et mesmes puisque le Seigneur Jésus nous convie tous à soy, et est prest de nous mener et de nous donner accès amiable à Dieu son Père, ne faut il point que nous tendions la main à ceux qui ne sçavent que c'est de ceste union-ci, afin de les faire approcher ?... En premier lieu notons que tous ceux qui ne tiennent conte d'amener leurs prochains au chemin de salut, ceux qui ne se soucient d'amener aussi les povres incrédules, et qui les laissent aller en perdition, montrent bien qu'ils ne portent nul honneur à Dieu... qu'ils obscurcissent en partie la vertu de la mort et passion de nostre Seigneur Jésus Christ [2]. »

Cette évangélisation doit s'étendre et devenir une Mission. « Dieu, dit Calvin, veut que tous soyent sauvez. Car il n'a point ordonné ses apostres pour se retenir seulement entre les Juifs ; mais nous sçavons la commission qui leur est donnée de prescher à toute créature, d'estre tesmoins de Jésus-Christ depuis Jérusalem jusques en Samarie, et de là par tout le monde. Les apostres sont-ils envoyez pour publier la vérité de Dieu à tous peuples et à tous estats ? Il s'ensuit que Dieu se présente à tout le monde, et que la promesse appartient et à grans et à petis, et aux payens comme aux Juifs auparavant. »

Et la prédestination, objectera-t-on ? Calvin se charge de « rabbattre la folie ou plustost la bestise de ceux qui abusent de ce passage de S. Paul pour anéantir l'élection de nostre Dieu [3]. »

Donc passons outre et citons ce beau passage où le Réformateur revendique pour les sauvages le nom d'hommes et de frères : « Quand j'auray dit : voilà un homme qui est d'un pais lointain, et quelle accointance est-ce que nous avons eu ? et mesmes nous ne saurions parler un mot l'un à l'autre qui soit entendu. Or quand j'auray tout dit, qu'est-ce ? Que je le regarde, que je le contemple, et je verray là une nature qu'il a commune avec moy ; je verrai que Dieu l'a appro-

1. Sermon CXLIII *Sur le Deutéronome*, ch. XXV-XXVIII, *Opera* XXVIII, p. 231, 232.

2. Quatorzième sermon sur la *Première à Timothée. Opera* LIII, p. 161, 162.

3. Sermon XIII *Sur la première à Timothée. Opera* LIII, p. 149. — D'après Calvin, Dieu parle non de chaque *individu*, mais de chaque *peuple*. Il ne fait pas distinction entre les peuples. Il a des élus dans tous les peuples. Il faut donc que nous évangélisions tous les peuples, et comme nous ne savons qui est élu et qui ne l'est pas, et comme notre évangélisation est un des moyens dont Dieu se sert pour attirer à lui les élus, nous devons évangéliser tous les individus dans tous les peuples. « Dieu veut sauver tout le monde, afin qu'en tant qu'en nous est nous procurions aussi le salut de ceux qui semblent comme bannis du royaume de Dieu, voire du temps qu'ils sont incrédules. » *Ibid.*, p. 147. — « Pour ce qu'il ne nous est pas encore donné de pouvoir discerner les esleus des réprouvez, apprenons à prier *pour tous* ceux qui nous molestent, de désirer le salut *de tout le genre humain*, et d'avoir soin *d'un chacun en particulier.* » Commentaires sur les Psaumes. Psaume CIX, 16.

prié comme si nous n'estions qu'une chair ; et tout le genre humain est de telle forme et figure, que nous avons bien occasion de nous entraimer, et de cognoistre que nous devons estre unis ; encores qu'il y ait quelque différence quant à la vie présente, que nous devons regarder : nous sommes venus d'une même source et nous devons tendre tous en un but, et à un Dieu qui est père de tous [1]. »

Les temps n'étaient pas accomplis. Ici comme autre part nos Réformateurs semaient des idées, qui ne devaient germer que plus tard. Toutefois, même en fait de Mission, tout cela ne fut pas lettre morte. Nous voyons l'expédition envoyée par Coligny au Brésil faire une première tentative missionnaire. Cet épisode fort intéressant est connu. En voici un autre qui l'est beaucoup moins. Il s'agit du voyage d'un Anglais au Pôle Nord, en 1578. Il croyait y avoir découvert du minerai d'or. Une seconde expédition est organisée. Le narrateur est plein de souci pour les sauvages qui seront sans doute maltraités par les aventuriers, si la reine d'Angleterre n'intervient point. Et cependant il se réjouit. Dieu se servira de cet amour du gain « pour planter une semence de religion ès cœurs de ces povres barbares. » « Dieu par sa sainte providence leur [aux chercheurs d'or] donne passage par les eaux, afin que, par la communication de sa sainte parole, les barbares soient apprivoisés, rengés et admenés à raison, dressés à toute civilité, et qu'estans affranchis de la servitude du diable, duquel ils sont à présent esclaves, ils soient finalement jouissans de ces grands et excellents bénéfices, desquels ils sont pour le jourd'huy privés [2]. »

La *préface* est suivie d'une élégie. Dans des vers originaux, et dont la naïveté ne manque pas d'un certain charme, l'auteur déplore la barbarie de ces sauvages qui

De la chair des humains, se repaissent, gourmans;
De peaux, sans corroyer, font leurs habillements.
Là, ils ne sçavent point quelle est la chose douce
Qui doucement nos cœurs à nous entre-aimer pousse.
Ils ne sçavent aussi que c'est que charité,
Que c'est que piété, que c'est qu'honnesteté;
Et quel heur on reçoit alors que, la main prise,
On s'entre-meine, amis, prier avec l'Eglise;
Et que nous vient de bien, de pouvoir fréquenter
Les marchans qui leur vont les délices porter [3].

« N'est-ce pas un joli tableau que celui de ces bons huguenots s'en allant au prêche, bras dessus, bras dessous?... On les voit... allant à l'Eglise et y achetant

1. Sermon CXXV *Sur le Deutéronome*, ch. XXII. *Opera* XXVIII, p. 16. « Autant d'hommes qu'il y a au monde, ce sont nos prochains ». *Ibid.*

2. *Bulletin*, 1881, XXX, p. 230. *La navigation du capitaine Martin Forbisher* [Frobisher], Anglois, ès régions de West et Nord-West, en l'année MDLXXVII. L'auteur est Nicolas Pithou, frère de l'illustre Pierre Pithou. L'article du *Bulletin*, signé Charles Read, est intitulé *L'esprit missionnaire chez les Huguenots du XVIe siècle.* « C'est une chose tout à fait digne de remarque que cette préoccupation de l'esprit missionnaire anticipé, ce souci humain et chrétien de la misère des populations autochtones, tombant à la merci des chrétiens envahisseurs du vieux monde » (p. 227). — 3. *Bulletin*, etc., p. 233.

la bonne Parole auprès des « marchands » qui la débitent à ceux qui en sont friands. On se rappelle, à ce mot, que l'un des plus anciens ouvrages populaires de la Réforme est le célèbre, mais introuvable, *Livre des marchands*[1]. »

Alors il les interpelle et leur annonce le bien qui est la foi chrétienne :

O gent ! combien qu'encore
Je ne sache ton nom, et à quel temps Aurore
T'annonce le soleil, ou combien loin d'ici
Tu vois plus longuement ton ciel estre obscurci,
Si te veux-je du bien, pour ce que je suis homme,
Et que, pour l'avoir veu, de mesmes on te nomme.
Reconnois le grand bien que d'en haut tu reçois,
Car les nefs, qu'aborder sur ta rive tu vois,
Ne te viennent meurtrir. Et si, pour ta richesse,
Ils cherchent ton pays, ils te donnent l'adresse
A un meilleur Thrésor qu'on ne peut épuiser,
Et que par vos thrésors on ne saurait priser.

Il y a là toute une série d'idées et de faits qui, en vérité, sont trop peu connus, même des amis de la Mission parmi nous. — En tout cas, l'on comprend bien comment et pourquoi, aujourd'hui, c'est dans les pays protestants, où s'est fait sentir l'influence calviniste, qu'il est question de « Royaume », de fonder, de propager le « Royaume », le « Royaume de Dieu, » le « Royaume de Christ », de faire le « Christ Roi ». A la condition de prendre cette formule dans toute sa réalité, et à la lettre, peut-on dire, c'est la devise même que Calvin a donnée à son Eglise, que Calvin a donnée aux chrétiens sociaux, aux évangélistes et aux missionnaires de tous les temps.

1. *Bulletin*, p. 231, 232.



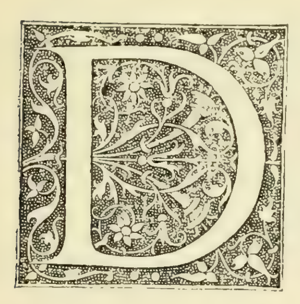
Livre second.

LA PENSÉE POLITIQUE

CHAPITRE PREMIER

Introduction.

1. Les opinions contradictoires sur les idées politiques de Calvin — 2. Causes de ces contradictions. — 3 Le vrai moyen de s'orienter : le principe calviniste des « contrariétés ». — 4. Tendances politiques de la pensée religieuse de Calvin. — 5. Tendances politiques de sa pensée ecclésiastique. — 6. Tendance pratique et sociale de sa pensée religieuse et de sa pensée ecclésiastique. — 7. Conclusion.



E la pensée religieuse, en passant par la pensée ecclésiastique, nous arrivons à la pensée politique. — Et tout de suite nous nous heurtons aux jugements absolument contradictoires sur cette pensée [1].

Un catholique, élève de Wiseman et de Döllinger, leader des catholiques libéraux en Angleterre, professeur d'histoire à Cambridge depuis 1895 (pour laisser de côté les pamphlétaires et pour citer un des auteurs les plus respectables), écrit : « Il n'y a rien dans les institutions des hommes, ni autorité, ni droit, ni liberté, que Calvin ait eu soin de préserver, ou vis-à-vis de quoi il ait eu un sentiment quelconque de révérence ou d'obligation [2]. » Calvin anarchiste, au point de vue moral et social, et politique. — Certains ultra-luthériens répètent aujourd'hui, comme au seizième siècle, les pensées et les propos ultra-catholiques : « La forme ecclésiastique calvinisante rend les membres de la communauté étrangers aux autres communautés auxquelles ils appartiennent : famille,

1. Au moment même où un ultra-protestant (le pasteur E. Giran, *Sebastien Castellion et la Réforme calviniste*) publie un livre pour prouver que le calvinisme de Calvin a tué, écrasé toute liberté de penser, a enchaîné la théologie à ce que l'autorité extérieure du Moyen Age avait de plus étroit et de plus réactionnaire, un ultra-catholique publie un livre pour prouver que Calvin a déchaîné toutes les licences théologiques, et qu'il est le père du fidéisme, de tous les fidéismes et de tous les subjectivismes, et en particulier du modernisme. (Fritz, *Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten*, 1913. Voir *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1913, XXXIV, p. 629.)

2. Cité par Herbert D. Foster, *Calvin's Programme for a Puritan State in Geneva*, dans *The Harvard Theological Review*, 1908, p. 413.

corporations (*Standesgenossenschaften*), Etat. Sens de la famille, solidarité collégiale (*Kollegialität*), patriotisme et genre analogue d'activité morale, tout doit céder au sentiment ecclésiastique, et être diminué par lui [1]. » Toujours l'anarchie destructive de l'Etat et de la famille, etc.

A l'extrême opposé se trouvent des protestants, comme le révérend Th.-C. Hall (de New-York), qui écrivent : « Le système moral de Calvin est profondément réactionnaire, scolastique et catholique romain, à la fois par sa méthode et par son but. » Notre Révérend parle de Manichéisme ; il parle de saint Thomas, de Loyola. Bref, l'idéal de Calvin a été les Etats à esclaves de l'Amérique du Sud : « Le fait est que la signification politique de l'éthique calviniste se résume dans son estimation antidémocratique de la vie, et dans l'admirable habileté avec laquelle les conceptions aristocratiques, autrefois l'orgueil et la joie d'une aristocratie militaire et terrienne, ont été transférées à une oligarchie de commerce et d'industrie [2]. » — Enfin, placé après la limite de l'ultra-protestantisme, vient un pasteur wallon, à Amsterdam, M. Giran, qui écrit : « On ne peut plus le nier aujourd'hui, c'est malgré Calvin que les consciences se sont libérées.... Les thuriféraires du Réformateur de Genève qui, contre vents et marées, s'obstinent à rattacher les libertés modernes à son attitude de dictateur religieux [c'est ce qu'ont fait les lord Macaulay en Angleterre, les Ranke en Allemagne, les Bancroft en Amérique, les Michelet en France] font un mal énorme au protestantisme, car ils soutiennent une thèse invraisemblable, car ils nous couvrent *de ridicule*, car, nous exposant au reproche de *mauvaise foi* ou d'*hypocrisie*, ils nous rendent *odieux* [3]. »

Gardons-nous bien de nous étonner et surtout de nous indigner. Cela se cite et c'est assez, non seulement comme critique, mais comme châtiment. Ajoutons, tout au plus, la déclaration d'un Américain, Robert-A. Ingersoll ; il prenait plaisir à répéter qu'il était arrivé à croire à un enfer dans lequel un seul être serait condamné à souffrir, Jean Calvin [4].

A la bonne heure ! — Car tout cela n'a d'autre valeur, ni d'autre importance que de prouver ce fait : Calvin a été le Réformateur le plus haï et le plus aimé, preuve de sa valeur et de sa grandeur exceptionnelles. Plus une montagne est haute, plus elle attire les orages.

2. Mais il faut nous hâter de l'ajouter : entre les contradictions extrêmes des passions de droite et des passions de gauche, on peut trouver toutes les nuances possibles de la contradiction plus ou moins modérée et scientifique. Les contradictions sont plus nombreuses encore à propos de la pensée politique de notre

1. « Familiensinn, Kollegialität, Patriotismus und ähnliche Kategorien der sittlichen Betätigung müssen der kirchlichen Gesinnung weichen und durch sie verkürzt werden. » — Eberhard Waitz, *Das Wesen der evangelischen Kirche*, 1913, p. 32.

2. Cela se lit dans la Revue anglaise *The Hibbert Journal* (oct. 1907), p. 171, 180, 185. — 3. *Cœnobium*, 30 nov. 1913, p. 39-40. — 4. Cité par Rev. J. Ross Stevenson, *Calvin's Influence on civil and social Life*, dans la Revue *The Auburn Seminary Record*, 1909, vol. V, p. 167-176, p. 167.

Réformateur qu'à propos de sa pensée religieuse ou ecclésiastique. — Pourquoi ? Pour deux raisons, l'une générale et l'autre particulière.

La raison générale est celle que nous avons déjà plusieurs fois signalée, mais sur laquelle, vu son importance capitale, il nous faut insister une dernière fois ; c'est le caractère *antinomique* du système de Calvin. Par ce mot « antinomique » nous voulons dire plein d'« antinomies » ; et par ce mot « antinomie » nous voulons désigner ce que Pascal appelait une « contrariété » [1], c'est-à-dire une contradiction apparente et momentanée, qui sera résolue une fois ou l'autre, dans ce monde ou dans le monde à venir, par l'homme ou par Dieu ; car, dans la vérité, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir place pour la « contradiction », au sens philosophique du mot.

On peut dire que la pensée de Calvin est ce qu'est en architecture un arc : chaque moitié, chaque côté exerce une poussée en sens contraire, et cette double poussée contradictoire maintient en haut, au centre, la clef de voûte, admirablement solide. Plus la poussée contradictoire est forte, plus la clef de voûte est solide, capable de supporter une énorme et magnifique construction.

Affaiblir l'une ou l'autre poussée, c'est rendre précaire la situation de la clef de voûte et de l'édifice. — Et que serait-ce si l'on supprimait l'une ou l'autre, la poussée de droite ou la poussée de gauche ? Il n'y aurait plus d'arc, plus de clef de voûte, tout croulerait. — On comprend dès lors le vain effort des théologiens, qui disent : le calvinisme, c'est une poussée de gauche ; ou : le calvinisme, c'est une poussée de droite. Le calvinisme n'est ni l'un ni l'autre, car le calvinisme est les deux. — Sans doute, quand un arc est en ruines, il y a à terre des moellons de bonne qualité, dont on peut se servir bien ou mal, en les déformant plus ou moins. Mais la nouvelle construction n'est plus le calvinisme. Avec les matériaux du temple on a bâti une mosquée ou une Bourse.

On comprend aussi comment et pourquoi, — certains auteurs, ramassant dans les livres de Calvin quelques textes de gauche, tandis que d'autres auteurs recueillent quelques textes de droite, — les jugements sur le calvinisme sont si diamétralement contradictoires. Calvin est le pire des révolutionnaires ! Calvin est le pire des conservateurs !

Qu'il nous soit permis d'invoquer ici une des plus grandes autorités philosophiques contemporaines, celle de M. Boutroux : « Un profond philosophe, M. E. Boutroux, voit un défaut de l'esprit français dans cette inaptitude à concevoir la coexistence des « contraires » ou seulement des « divers » [2]. — « Quel est le criterium sur lequel on se règle (dans les discussions sociales et politiques) ? C'est, et ce ne peut être que le principe de contradiction. Seule la logique est la même pour tous, seule elle fournit sur-le-champ des arguments décisifs qui terrassent l'adversaire. Mais ses victoires sont parfois aussi éphémères qu'éclatantes et

1. Pascal a donné pour titre à une de ses pensées : « *Contrariété* ». (Pensées de Pascal, éd. G. Havet, p. 21, n. 7.) — Autre part il dit : « *Contrariété*. L'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire. » (*Ibid.*, p. 131, n. 6.) — 2. A. Dastre, *La variété des formes vivantes et la fixité du fonds vital*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, janvier 1907, p. 215.

maint principe est debout et vivace qu'elle a nié indéfiniment. C'est *qu'il y a une autre logique que la logique proprement dite* ou logique des concepts ; il y a la logique de la vie, de la réalité, de la nature, de la raison au sens plein et concret du mot. Pendant que la dialectique démontre, avec la facile clarté de son langage spécial, l'impénétrabilité réciproque de l'un et du multiple, du même et de l'autre, la nature se plaît à les réunir dans ses créations. C'est pour les logiciens un problème désespéré de comprendre comment se peuvent associer la liberté et le devoir, comment un même sujet peut être à la fois son maître et le sujet d'une loi, comment une loi peut être, en même temps, nécessaire et subordonnée, dans sa réalisation, aux caprices des individus. Mais dans la volonté de l'homme de bien, si ignorant qu'il soit de la dialectique, liberté et devoir ne font qu'un. Pascal a magnifiquement montré comment l'homme peut, avec une liberté entière et une pente invincible de sa volonté, aimer parfaitement et librement ce qu'il est obligé d'aimer nécessairement. Or qu'arriverait-il si nous appliquions à notre sujet, non plus la logique abstraite qui descend des concepts aux réalités, mais la logique concrète et vivante qui va de l'être au concept, des réalités aux rapports [1] ? » — Et voilà exactement ce que Calvin a fait, ce que nous n'avons cessé de montrer que Calvin a fait [2].

A la première raison générale de confusion et de contradiction s'ajoute une raison particulière. La pensée politique de Calvin est de toutes ses pensées celle qui est la moins connue, qui a été la moins étudiée. Il n'existe pas sur elle de travail complet, systématique. L'ignorance vient ici tout spécialement en aide aux préjugés et aux fanatismes.

3. Au moment d'entreprendre notre étude, particulièrement difficile et délicate, on peut donc se demander s'il n'existerait pas un moyen de s'orienter avec quelque sécurité et quelque précision. Ce moyen existe.

Nous avons la théologie de Calvin ; nous avons son Eglise. Eh bien ! en dehors des textes (que nous étudierons plus loin), cette théologie et cette Eglise ne contiendraient-elles pas les germes authentiques d'une pensée politique ? Cette théologie et cette Eglise n'auraient-elles pas frayé toutes les voies par lesquelles

1. Emile Boutroux, *La conscience individuelle et la loi*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1906, p. 11, tirage à part.

2. Faut-il expliquer que ces « contrariétés » n'ont rien à faire avec le panthéisme dialectique de la philosophie allemande, qui fait passer la vérité par la thèse et l'antithèse pour arriver à la synthèse ? Un auteur récent, Dr. Ferd. Jakob Schmidt (*Kapitalismus und Protestantismus*, dans les *Preussische Jahrbücher*, 1905, p. 216), a fait de Luther un prédécesseur de Hegel. Luther a dit que l'amour et la crainte coexistaient (*simul stant*) : « La crainte diminue dans la mesure où l'amour croît. » Et il en est de même avec toutes les vertus : « elles existent en même temps que leurs contraires (*simul sunt cum suo vitio contrario*). » Telles l'espérance et l'anxiété, la foi et l'hésitation, la patience et l'impatience. Et de même dans la nature, le froid et le chaud, le blanc et le noir. En conséquence « un juste est dit juste non parce qu'il l'est, mais parce qu'il le devient. » (Voir *Luthers Werke*, éd. Weimar, IV, p. 664.) — Quoi qu'il en soit de Luther, qui ne me paraît guère mériter les dangereux éloges de son prétendu admirateur, ce qui est certain, c'est que dans Calvin il n'y a ni thèse, ni antithèse, ni synthèse, il y a seulement deux thèses également vraies, et dont aucune ne doit céder la place à l'autre.

la politique calviniste devait passer, allait passer, et ne pouvait pas ne pas passer ? Etant données la théologie et l'Eglise de Calvin, ne peut-on pas dire que la politique de Calvin est donnée, *a priori*, logiquement, organiquement, comme les fruits d'un arbre sont donnés, quand on met les racines de cet arbre dans le sol ? — Ne peut-on pas dire que la politique de Calvin était aussi donnée dans ses grandes lignes, dans ses principes fondamentaux, quoi que ensuite ait pu dire ou ne pas dire tel et tel texte de détail, occasionnel et plus ou moins bien ou mal compris ? On peut le dire, on doit le dire : il en est ainsi.

4. Le grand principe, le dogme suprême de la théologie calviniste, c'est la souveraineté de Dieu. Il n'y a pas de fait plus incontestable. « Souveraineté de Dieu dans toute sa création, dans toutes les sphères et tous les règnes, visibles et invisibles ; souveraineté dans la nature, souveraineté dans la société, souveraineté dans l'Eglise, souveraineté sur l'individu[1]. »

Et voici les conséquences inévitables, inéluctables. Si Dieu seul est souverain, « le halo qui enveloppe les souverainetés terrestres est dissipé. » D'autant plus que la souveraineté de Dieu n'est pas théorique, abstraite ; c'est une souveraineté réelle, et pratique, et continuelle, qui finit par trouver son affirmation extrême et sa formule dernière dans le dogme de l'élection, de la prédestination. Or autant la doctrine de la souveraineté de Dieu abaisse les princes, autant elle élève les sujets. « La conscience que Dieu a un plan de salut pour chacun, de toute éternité, et que rien ne peut empêcher le dessein divin de s'accomplir, n'était pas seulement une terrible (*tremendous*) force morale dans la persécution ; mais c'était un dissolvant puissant et universel des distinctions terrestres ; car elle faisait le plus humble égal au plus grand, dans le plan de l'univers ordonné par Dieu[2]. » — « A l'arrogance, à l'orgueil qui accompagnaient le pouvoir terrestre, le simple paysan, conscient de sa haute élection par Dieu en Jésus-Christ, pouvait opposer un orgueil supérieur. Son nom n'était pas inscrit sur les registres héraldiques, mais il était écrit dans le livre de vie. Inconnu parmi les hommes, il était connu dans les assemblées du ciel. Son nom était parmi ceux que le Père de toute éternité avait donnés au Fils par un pacte éternel[3]. »

Sur quoi il n'est pas inutile de faire deux observations : la première, c'est qu'il est facile de comprendre pourquoi cette doctrine de l'élection, qui nous est devenue si étrangère et nous choque tellement, était familière et chère aux calvinistes du seizième siècle : c'était leur doctrine de prédilection, leur force et leur gloire ; — la seconde, c'est qu'il ne faut pas se tromper sur la manière dont cette doctrine « dissolvait » les distinctions humaines. Si les supériorités humaines

1. Frank T. Glasgow, *Calvin's influence upon the political development of the World* dans le volume *Calvin Memorial Adresses delivered before the general Assembly of the presbyterian Church in the United States at Savannah*, 1909, p. 175-194, p. 175, 176. — Kuyper, *Calvinism*, 1898, p. 99.

2. Prof. Hiester, *Calvin and civil Liberty*, dans la Revue *The reformed Church Review*, 1909, p. 262 315, p. 285. — 3. Glasgow, *Ibid.*, p. 183.

disparaissaient, en principe, c'était pour laisser toute la place à la supériorité de Dieu, le Dieu saint, qui adresse *vocation* au prince, pas plus mais pas moins, qu'au paysan. Les autorités humaines n'ont plus d'autorité humaine, mais elles ont une autorité divine. Elles n'y perdent rien.

Après la souveraineté de Dieu, qui est la grande doctrine de la théodicée, la doctrine du péché de l'homme est la grande doctrine de l'anthropologie. Laquelle est la plus égalitaire ? Tous les hommes sont égaux dans un péché universel, dans une corruption radicale. Ils ont besoin du même salut, offert aux mêmes conditions à tous ceux qui en sont également indignes.

Pascal dira de l'homme : « S'il s'abaisse, je l'élève ; s'il s'élève, je l'abaisse. » Calvin l'avait dit et surtout l'avait fait. « Dieu résiste aux orgueilleux et donne grâce aux humbles. » « Il n'y a nul danger, dit-il expressément, que l'homme s'abaisse trop fort, moyennant qu'il entende qu'il luy faut recouvrer en Dieu ce qui luy défaut en soy-mesme [1]. » — L'homme est un néant, mais Dieu lui donne sa plénitude ; et que Dieu l'élève ou que Dieu l'abaisse, c'est toujours le Dieu saint. Devant Dieu ! devant Dieu ! selon l'expression favorite de Calvin.

Tel est l'*esprit* que la théologie de Calvin inspirait à ses fidèles. Tel est le *caractère* qu'elle formait en eux. — Est-il possible de contester que cet *esprit* et ce *caractère* soient ceux avec lesquels on fonde les démocraties fermes, puissantes ?

5. Mais Calvin ne s'est pas contenté de créer un *esprit* et des *caractères*, il est passé de la théorie à la pratique : il a fondé une organisation, l'Eglise.

Qu'est-ce que l'Eglise ? une société où les principes théologiques sont appliqués, réalisés. L'Eglise est une société conforme aux principes de la théologie enseignée dans cette Eglise.

Et certes je ne dirai pas que les principes théologiques de Calvin ont été de petite importance en matière politique : ils ont été d'une importance énorme, capitale. Mais je reconnais volontiers que l'Eglise calviniste a eu sur le peuple une influence plus visible encore que la théologie calviniste [2].

La théologie se comprend (ou ne se comprend pas), l'Eglise se voit. — Les livres de théologie sont lus (ou pas lus), les formes et les rites de l'Eglise sont pratiqués. — L'Eglise traduit à l'usage des simples, des ignorants, en formes sociales, les principes dogmatiques.

D'abord il y a, dans l'Eglise calviniste, les rapports entre l'Etat et l'Eglise. L'Eglise a son domaine propre, en dehors de l'ingérence et de la juridiction de l'Etat. L'Eglise est seule maîtresse d'elle-même, et l'Etat ne peut intervenir dans

1. II, II, 10.

2. « La doctrine de Calvin sur l'organisation et la constitution de l'Eglise, et ses relations avec l'Etat, est la partie la plus originale de l'Institution ; c'est en même temps la contribution la plus féconde au développement de la liberté civile. » (Hiester, p. 281.) — « La véritable importance de l'influence de Calvin sur la liberté civile ne peut être déduite de ses idées politiques seules. C'est plutôt dans ses vues sur la constitution et le gouvernement de l'Eglise, dans ses relations entre l'Eglise et l'Etat, que l'on doit chercher la contribution la plus féconde à la cause de la liberté civile. » (*Ibid.*, p. 273.)

son acte suprême de souveraineté : l'excommunication. La lutte pour la souveraineté de l'Eglise dans son domaine spirituel est la grande lutte de Calvin, la plus longue, la plus acharnée, la plus retentissante, la plus impressionnante. — L'Etat n'est donc pas absolu. *A priori*, la césaropapie est impossible : l'Eglise est le type d'une société libre en face de l'Etat.

Vient ensuite l'organisation intérieure de cette Eglise. — Pas de distinction essentielle entre les pasteurs et les laïques. L'idée du clergé est abolie : c'est l'égalité complète des membres de l'Eglise entre eux, bien que les *charges* soient fortement maintenues, en particulier la charge de pasteur.

Les charges sont de Dieu ; ceux qui ont une charge la reçoivent de Dieu. — Néanmoins les charges sont réglées par la communauté et c'est la communauté qui choisit par son vote celui qui est revêtu d'une charge. L'idéal, déclare Calvin, c'est le vote de tous, soit pour désigner les pasteurs, soit pour désigner les Anciens. — Voilà donc une société indépendante, gouvernée par elle-même, dont le caractère le plus marqué est de combiner le droit de Dieu, l'autorité de Dieu, avec l'action de tous les membres de la société, déclarés égaux entre eux.

Telles sont les *mœurs* que façonnait l'Eglise par une action quotidienne, précise et consciente. — Et quand les hommes, pendant quelques générations, eurent cet *esprit* dans leur cerveau et dans leur cœur, eurent ces *mœurs* dans leurs habitudes ecclésiastiques, que devait-il arriver ? C'est facile à prévoir. « En revendiquant le droit de l'Eglise d'accomplir ses propres fonctions sans être gênée par l'Etat, Calvin enseigna aux hommes à défendre leurs droits contre la tyrannie des princes, et en introduisant le principe du républicanisme dans le gouvernement intérieur de l'Eglise, il jeta en même temps les semences du républicanisme dans les institutions de l'Etat. Il fit ainsi de l'Eglise la mère nourricière de la liberté. » Une fois pétris à ce point d'égalité et de liberté, comment les peuples auraient-ils plus longtemps subi les injustices et les hontes du despotisme politique avec ses castes irrationnelles et ses violences cruelles[1] ?

1. Hiester, p. 282. — Stahl, le célèbre homme d'Etat prussien et luthérien, a dit : « La véritable Eglise réformée, selon l'exemple de Calvin, est formellement opposée à la Révolution, mais elle penche vers la République, et insiste sur l'ordre légal plus que sur l'autorité personnelle. » (Stahl, *Die lutherische Kirche und die Union*, 1852, p. 62.) — Schneckenburger : « Ce qui caractérise l'Eglise réformée, c'est que la constitution est communale *(gemeinheitliche)*, c'est-à-dire que la législation et le gouvernement de l'Eglise sont le fait non de certaines personnes, à ce autorisées par leur charge et leur dignité, mais par l'ensemble de la communauté. » (*Studien und Kritiken*, 1843, p. 778, 880.) « Les principaux facteurs du développement de la constitution ecclésiastique réformée furent : le retour plus décisif au système primitif de l'égalité chrétienne ; l'intérêt plus vif pour sa liberté intérieure ; l'imitation des constitutions plus libres, soit républicaines, soit d'une bourgeoisie indépendante, etc. » (*Ibid.*, p. 779.) — Enfin (bien qu'on pût multiplier à l'infini les citations), le Réformé bernois Hundeshagen, encore un spécialiste fort connu, a dit : « On ne saurait nier que, dans la forme sous laquelle la France reçut le protestantisme, il y avait un élément de républicanisme.... Il se trouvait surtout dans sa constitution ecclésiastique. » Pas de gouvernement ecclésiastique exercé par l'Etat. L'Eglise, dans ses limites, est indépendante ; chaque fidèle a part au gouvernement, au choix des pasteurs, des Anciens. La majorité des voix décide. Chaque communauté est une petite république. » — Et la règle morale, la discipline en est le « nerf », une règle qui est absolument éga-

6. Et enfin notons que tout, dans les théories et dans les manières de faire de Calvin, avait une tendance pratique et en définitive sociale, que tout poussait les calvinistes à réaliser leur idéal de vie et de société [1].

Calvin est l'ennemi-né de la spéculation pour la spéculation. Il ne veut que des doctrines, — il s'agit des doctrines théologiques, — « de pratique », et il déclare fausse à priori toute doctrine qui ne tend pas à l'édification, à la pratique des œuvres, à la vie réelle [2].

Calvin est pratique, social, jusque dans le culte, dans sa liturgie, où il souligne l'importance des « saintes oblations et offrandes [3]. » Le chrétien qui chante, prie et communie, doit penser à ses frères à ce moment-là. — Aussi le calvinisme ne se contente pas d'organiser un *pastorat*, des *écoles* et un *Consistoire ;* son originalité, dans ce domaine, est d'organiser un *diaconat*. L'Eglise repose sur ces quatre charges, également nécessaires [4].

Autre indication, autre symptôme : quelle a été la première préoccupation de Calvin en publiant la première édition de son Institution ? Une préoccupation des besoins de la société et de l'Etat. Il veut montrer qu'on « diffame » la doctrine évangélique, quand on prétend « qu'elle ne tend à autre fin, sinon que tous règnes et polices soyent ruinées, la paix soit troublée, les loix abolies, les seigneuries et possessions dissipées, » et qu'on ne doit pas exercer contre elle « cruauté par prison, fouets, géhennes, coppures, bruslures [5]. » Son traité de dogmatique est donc dédié à un roi, à François Ier. — Et comment se termine-t-il ? Par un chapitre, par une étude sur le gouvernement civil [6].

Et, enfin, si la Confession de foi joue un rôle énorme dans la pensée et dans l'organisation du calvinisme, qu'est-ce qui joue un rôle égal et presque plus grand encore ? la Discipline. — Les autres protestants ont des Confessions de foi : ils n'ont pas de Discipline semblable à celle des calvinistes. Or qu'est-ce que la Discipline ? une constitution sociale, un règlement pour organiser une société. Et ce règlement dit tout et fixe tout ce dont une société a besoin : le gouvernement, le mode d'élection, les devoirs de chacun, en particulier les devoirs pratiques et sociaux, ceux du diaconat. « Si le livre des prières régularisait les rapports entre l'homme et Dieu, le livre de la Discipline était destiné à régulariser les rapports d'homme à homme [7]. »

litaire, qui force le prince de Navarre à faire pénitence (1587). — Après l'Edit de Nantes une constitution politique, absolument calquée sur la constitution ecclésiastique, divisa le protestantisme en seize provinces et les réunit en une seule fédération constitutionnelle.

1. « L'influence de Calvin a été pratique et sociale. C'est une fausse idée de penser que Calvin et le calvinisme ont constitué un mouvement exclusivement théologique, dogmatique et ecclésiastique. Il a été incontestablement la force sociale et suprême à son époque. » G. Boardmann Eager, *Calvin as a civic and social influence*, dans *The Review and Expositor*, 1909 p. 551.

2. Herbert D. Foster, p. 407, 408. — 3. Voir Foster, p. 431. — E. Doumergue. *Jean Calvin*, II, p. 479-524. — 4. Voir plus loin le chapitre intitulé *L'influence sociale du calvinisme*. — 5. *Institution chrétienne*. Préface *Au roy de France*.. — 6. IV, XX, 20. « Du gouvernement civil ». — Voir J. Ross Stevenson, p. 169. — 7. Prof. Stalker, *Calvin as Reformer and his ideals*, dans le volume *Service held in the Church of S. Giles, Edinburg, on Friday, 21 may 1909*, p. 32.

Cela suffit. Nous savons, et cela d'une manière indubitable, élevée au-dessus de toute contestation, quelle sera, sinon la politique de Calvin, au moins, et c'est cela seul qui importe, son influence politique, et la direction que sa politique suivra.

Nous le savons d'une science absolue, car notre science repose non pas sur tel ou tel texte isolé, et expliqué bien ou mal ; elle repose sur l'ensemble de la pensée théologique et de l'œuvre ecclésiastique de Calvin. — Dès lors, si, en étudiant sa pensée politique proprement dite, nous trouvions tel ou tel texte isolé, qui parût dire autre chose ou même le contraire, qu'est-ce que cela signifierait ? rien du tout. Dans un courant large et rapide, on peut signaler quelque pierre, quelque rocher qui arrête ici ou là quelques vagues, qui produit quelque remous. Ces obstacles arrêtent-ils le courant ? détournent-ils le courant ? Absolument pas.

De même, Calvin a pu (je laisse la question ouverte) émettre telle idée, qui ne nous paraît pas cadrer avec l'ensemble de sa pensée et de son œuvre ; il a pu ne pas déduire toutes les conséquences de ses principes, soit volontairement, soit involontairement. Qu'importe ? Sa pensée et son œuvre n'ont pas été modifiées par ces arrêts ou par ces reculs momentanés : l'eau a continué à couler.... Et sa pensée a inspiré ce qu'il y a de meilleur dans le monde politique moderne.



CHAPITRE SECOND

L'Etat.

PREMIÈRE PARTIE. *Avant Calvin.* — I. La notion de l'Etat. — 1. Le Moyen Age. — 2. Luther. — II. Les rapports de l'Eglise et de l'Etat. — 1. Luther. — 2. Zwingle.

SECONDE PARTIE. *Calvin.* — I. L'idée de l'Etat. — 1. L'Etat remède et non effet du péché. — 2. Réfutation de Grégoire VII et d'Innocent III. — 3. Correction de Luther. — 4. Réfutation des Anabaptistes. — 5. Réfutation de Machiavel et des Jésuites. Idée moderne de l'Etat. — 6. La délimitation des Etats par Dieu. — II. La distinction entre l'Eglise et l'Etat. — 1. Les principes. — 2. Les faits. — III. L'union de l'Eglise et de l'Etat. — 1. L'Etat chrétien. — 2. L'explication calviniste. — 3. Critique.

PREMIÈRE PARTIE

Avant Calvin.

I



OMME toujours et partout, pour savoir ce que quelqu'un fait de nouveau, d'original, il faut commencer par rechercher ce qui existait avant lui et autour de lui.

Le grand fondateur de la théocratie romaine, Grégoire VII, pour fortifier la domination qu'il voulait étendre sur tous les rois et royaumes de ce monde, avait déclaré que la puissance royale, loin de reposer sur une institution divine, comme la puissance sacerdotale, était une simple invention des hommes dépourvus de la connaissance de Dieu. « Qui ignore, dit-il, que les rois et les princes ont tiré leur origine de ceux qui, ignorant Dieu, par orgueil, par rapine, par perfidie, par homicides, enfin presque par tous les crimes, poussés par le prince de ce monde, à savoir le diable, se sont efforcés, à force de passion aveugle et d'une présomption intolérable, de dominer sur leurs égaux, à savoir les hommes[1] ? »

1. Gregorii papae VII, Epistolæ. Lib. VIII. Lettre 21. Ad Herimanum Episcopum Metensem, 1080. Mansi., tome XX, p. 333. — C'est la fameuse lettre qui contient tous les principes de la théocratie du Moyen Age.

Et il ne s'agit pas ici d'une opinion particulière à Grégoire VII. Innocent III, qui acheva l'œuvre commencée par Grégoire VII, tint maintes fois le même langage. « Autant l'âme est supérieure au corps, autant le pouvoir sacerdotal est supérieur au pouvoir civil. Tous les deux, le pouvoir civil et le pouvoir sacerdotal furent institués chez le peuple de Dieu ; mais le sacerdoce fut institué par une ordination divine (*per ordinationem divinam*), la royauté fut instituée par une extorsion humaine (*per extorsionem humanam*) [1]. » Et enfin il arriva à sa fameuse comparaison, dont s'était déjà servi Grégoire VII, mais qu'il développa, la comparaison des « deux grands luminaires » dans le firmament (*luminare majus, luminare minus*) et des deux grandes dignités dans l'Eglise (*majorem, minorem*). Et « de même que la lune emprunte au soleil sa lumière, laquelle est inférieure (*minor*) en quantité et en qualité, de même le pouvoir royal emprunte l'éclat de sa dignité à l'autorité pontificale [2]. »

2. Luther put, dès le début, s'exprimer ainsi : « Personne n'avait enseigné, n'avait entendu dire, personne ne savait quelque chose de l'autorité civile, d'où elle venait, quelle était sa charge, sa mission, comment elle devait servir Dieu.... Ainsi autrefois le pape et les prêtres étaient tout en tous, au-dessus de tous, comme Dieu dans le monde ; et le pouvoir civil gisait dans les ténèbres, opprimé et ignoré.... Et ils m'accusèrent d'être un révolutionnaire quand, par la grâce de Dieu, j'écrivis si magnifiquement et si utilement sur l'autorité civile. Avec bonne conscience et avec le témoignage du monde, je puis me vanter de l'avoir fait comme aucun docteur ne l'avait fait, depuis le temps des apôtres, si ce n'est

1. Innocentii III PP. Registrum de negotio romani Imperii, Ep. 18. *Patrologie de Migne*, tome CCXVI.

2. Nobili viro acerbo priori et aliis rectoribus Thusiæ et Ducatus, Epist. 401, 30 novembre 1198. — Baluze. Epist. Innocentii III, 1682. Lib. I, tome I, p. 235. — Passant sous silence ces déclarations, les auteurs catholiques (Abbé L. Cristiani, *Luther et la question sociale*, 1911, p. 190) citent saint Thomas, qui évidemment parle avec plus de modération et de sagesse que les papes, mais ne les contredit pas, et qui aboutit à la même conclusion essentielle : la subordination de l'Etat à l'Eglise. « Dans le Nouveau Testament la prêtrise est au-dessus, et c'est par elle que les hommes sont amenés aux biens célestes. C'est pourquoi, dans la loi de Christ, les rois doivent être soumis aux prêtres. » (J. J. Baumann, *Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino*, p. 25, 52, 169 et 80.) — Dans le cours du Moyen Age il y eut des protestations, celles d'un Dante, d'un Marsile de Padoue et des publicistes gibelins. Même Luther rendra à Gerson le témoignage qu'il fut le premier à instruire les hommes sur ces matières. Il déclare continuer Gerson (F.-G. Ward, *Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers* vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, 1898, p. 15). Mais ces voix ne furent pas écoutées, et la soumission absolue du pouvoir temporel au pouvoir spirituel resta et reste jusqu'à aujourd'hui le dogme sacro-saint de l'Eglise romaine. La bulle *Unam Sanctam* (1302) de Boniface VIII explique que les deux glaives, le glaive spirituel et le glaive temporel, sont au pouvoir de l'Eglise ; le premier est manié par elle-même, le second ne doit l'être que pour ses intérêts. Le premier est dans la main des prêtres, le second dans celle des rois et des guerriers, aussi longtemps que le prêtre le veut et le tolère (*ad nutum et potentiam sacerdotis*). *Histoire des conciles* de Héfélé. (Traduction française de l'abbé Délave, 1873, IX, p. 245, 246.) — Et en 1864, 8 décembre, Pie IX, dans son Encyclique *Quanta cura*, renouvelle ses protestations contre le « délire » de la liberté de conscience, et, dans le *Syllabus*, anathématise ceux qui disent : « L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force, » et ceux qui disent : « Les pontifes romains et les conciles œcuméniques ont usurpé les droits des monarques. » — Ces thèses sont défendues aujourd'hui, comme au Moyen Age, par les docteurs canoniques les plus autorisés. Voir dans *Foi et Vie*, 1910, p. 393-396, mon étude intitulée *L'esprit du Vatican*.

saint Augustin[1]. » — Et autre part : « J'ai cette gloire et cet honneur, par la grâce de Dieu, que cela plaise ou non au diable et à ses partisans[2].... » — Et l'on comprend que le monde ait tressailli, comme on tressaille à l'ouïe d'une révélation, quand Luther publia son traité *A la noblesse de la nation allemande*.

A côté de l'Eglise, en face, il y a l'Etat ; l'Etat existe.

II

Seulement ce n'était pas tout d'avoir relevé et comme créé la notion de l'Etat ; au lieu d'avoir répété *un* : l'Eglise, d'avoir dit : *deux*, l'Eglise *et* l'Etat. La difficulté, au contraire, commençait : la difficulté des temps modernes. Comment doit être établi le rapport entre l'Etat et l'Eglise, entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ?

1. Gardons-nous d'oublier que pas plus ici, et encore moins ici que pour l'Eglise, Luther n'a été un organisateur. « Luther, a-t-on dit, n'était pas homme à se faire un système ou bien à examiner avec soin, avant d'agir, les conséquences des mesures qu'il proposait. Il avait une nature essentiellement impulsive. Les contradictions, les fausses manœuvres, ses façons subjectives de s'exprimer, avec ses exagérations, ses violences de langage en sont la preuve[3]. » Et l'on sait le parti que ses adversaires modernes tirent, sans loyauté, de cette mentalité. Disons seulement que Luther écrivait beaucoup et sans systématiser ses idées fondamentales, et qu'il ne pouvait guère ne pas, selon le moment, insister sur certains côtés de sa pensée, comme si les autres n'existaient pas, et puis, à d'autres moments, remettre en lumière ce qu'il avait laissé dans l'ombre. C'était très différent ; ce n'était pas nécessairement contraire.

a) Luther commence par poser le principe de l'indépendance de l'Eglise en posant l'indépendance de la foi. « La foi contient tout en elle-même[4], » dit-il dès 1519. Et dans son *Traité à la noblesse allemande*, 1520, il proclame l'égalité des croyants. Les charges ne sont pas différenciées par une ordination sacerdotale : c'est la confiance de la communauté qui les confère. En cas de nécessité, chaque chrétien peut accomplir tous les actes sacerdotaux. La hiérarchie croule.

Et le Magistrat ? Etant baptisés, les magistrats sont aussi prêtres et évêques, si bien que Luther distingue, dans l'Eglise, quatre éléments : le chrétien, la communauté, les pasteurs (ou corps enseignant) et... le magistrat[5].

1. *Luthers Werke*, éd. d'Erlangen, vol. XXXI, p. 34, 35. « Vom Kriege wider die Türken, 1529. »
2. *Ibid.*, p. 236. « Verantwortung des aufgelegten Aufruhrs, etc., 1533. »
3. Dr. jur. G. von Schulthess-Rechberg, *Luther*, *Zwingli und Calvin* in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche, 1909, p. 1.
4. *Erörterung... von der Gewalt des Pabsts*, gegen Eck, Luther (éd. Walch). XVIII, p. 982. — Voir *Studien und Kritiken*, 1850. « Ueber das ursprüngliche Verhältniss der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus », von D. Daniel Schenkel. Erster Artikel, p. 203-260. Zweiter Artikel, p. 453-494. 5. Schenkel, *Ibid.*, p. 215, 211.

Cela est étrange et confus. Le magistrat peut être chrétien : a-t-il pour cela une charge dans l'Eglise comme le pasteur ? A peine posé, le principe est ébranlé.

b) Et les fluctuations commencent. Luther avait trop accordé à l'Etat ; il y a chez lui réaction à partir de 1522, dans ses deux écrits caractéristiques de 1523 : *De l'autorité temporelle* et *Cause et raison*[1]. Se rappelant sa malheureuse théorie dogmatique, d'après laquelle la loi n'est que pour les incrédules, sans abandonner son idée que l'Etat est d'institution divine, il ne le considère plus que comme destiné aux impies, aux méchants. Il rabaisse trop l'Etat qu'il a trop élevé.

Voici une seule citation : « Nous sommes serviteurs dans une auberge où le diable est maître, le monde (*die Welt*) est maîtresse, et tous les mauvais instincts sont domestiques ; et tous ensemble, maître, maîtresse, domestiques sont ennemis et adversaires de l'Evangile. Si quelqu'un te vole ton or, diffame ton honneur, rappelle-toi qu'ainsi vont les choses dans cette maison[2]. » — Au surplus, si Luther ne ménage pas le peuple, il ne ménage pas davantage les princes, et le 12 octobre 1523 il appelle l'incrédulité un vice de cour (*incredulitas, imo aulica ista infirmitas animi*), et il déclare que, si ce n'est pas impossible, il est du moins rare et difficile qu'un prince soit un chrétien, on sait du moins qu'un prince est un gibier dans le ciel (*Wildpret im Himmel*)[3].

Du moins Luther tire-t-il de cette conception de l'Etat les conséquences les plus libérales. « Les princes peuvent forcer les hommes à les suivre avec la bouche et avec la main ; mais ils ne peuvent forcer le cœur, quand ils se déchireraient[4]. » — « L'hérésie est une chose spirituelle ; on ne peut la couper avec aucun fer, la brûler avec aucun feu, la noyer dans aucune eau[5]. » — On connaît son mot célèbre : « Pas de douane pour la pensée » (*Gedanken sind zollfrei*). — Il se moque des princes, qui « prétendent conduire le Saint-Esprit à l'école[6]. » — Il avait déjà dit, en 1520, dans son manifeste à la noblesse : « On doit vaincre les hérétiques par des écrits et non par le feu,... autrement les bourreaux seraient les plus savants docteurs de la terre[7]. »

c) Les fluctuations continuent et le Réformateur étant indécis, ce sont les événements qui décident : la révolte des paysans, 1525[8], la Diète de Spire, 1526.

1. *Von weltlicher Obrigkeit*, wie weit man ihr gehorsam schuldig ist. — *Grund und Ursache* aus der Schrift, dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen.

2. Luther (éd. d'Erl.), L, p. 349. *Auslegung* des 18, 19 und eines Stückes des 20 Kapitels Johannis, 1528 u. 1529.

3. Luther (éd. Walch), X, p. 469. — Ce qui est bizarre, et ce qui caractérise bien la polémique romaine, c'est qu'un auteur comme Cristiani cite telle ou telle de ces déclarations de Luther et s'en arme contre lui et le protestantisme, comme si Luther allait aussi loin que les papes, comme si on pouvait lui reprocher autre chose que de trop s'en rapprocher.

4. Das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreissen. Walch, X, p. 456. — 5. Luther (éd. Walch), p. 460, 461. — 6. Luther (éd. Weimar), XI, p. 246. — 7. *Ibid.*, VI, p. 455.

8. C'est alors que Luther écrit : « C'est pourquoi, chers seigneurs, déliez ici, délivrez là ; secourez, ayez pitié du pauvre peuple. Perce, frappe, tue, qui peut ! Y perds-tu la vie : bienheureux es-tu. Tu ne saurais trouver une plus heureuse mort. Tu meurs en obéissant à la parole et aux ordres de Dieu (Rom. XIII) et au service de l'amour pour sauver ton prochain de l'enfer et des liens de Satan. » (Luther, éd.

On permet à chaque Etat de se conduire selon qu'il croira pouvoir en revendiquer la responsabilité devant Dieu et devant l'empereur [1].

Alors se réunit la Diète d'Augsbourg, 1530. Elle maintient en principe la distinction entre les deux pouvoirs (*discrimen ecclesiasticæ potestatis et potestatis gladii*). « Le pouvoir politique (*politica administratio*) s'occupe d'autre chose que de l'évangile. Le magistrat protège non les âmes, mais les corps et les choses matérielles.... Il ne faut donc pas mêler (*non igitur commiscendæ sunt*) le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil (*potestates ecclesiastica et civilis*) [2]. »

Mais déjà la Confession d'Augsbourg elle-même les mêle. Le même article reconnaît que l'évêque peut avoir le droit du glaive. Seulement ce n'était pas par autorité évangélique (*ex mandato evangelii*), c'était par « droit humain » (*jure humano*). — Subtile et trop fragile distinction.

C'était l'époque où le faible Mélanchthon mettait tout son espoir dans le maintien ou le renouvellement de la puissance épiscopale, comme il l'écrivait le 31 août à Luther.

Luther résistait encore. Il déclare toujours distinctes et différentes les deux administrations, que Satan par la papauté a admirablement mêlées et confondues ; il ajoute : « Ici il nous faut vaillamment (*acriter*) veiller (*vigilandum est*) [3]. » — Mais en même temps il admet qu'un même individu exerce les deux charges distinctes (*impermixtas*) [4]. — En vérité donner et retenir ne vaut.

d) Et la logique triomphe. Les déclarations se succèdent, de Lubeck 1531, de Gosslar 1531, de Brandebourg 1533, de Strasbourg 1534. Les peuples changent de religion en même temps que de gouvernement. Le duc Ulrich, monté sur le trône de Wurtemberg, introduit la Réformation, 1534. Le duc Georges de Saxe, catholique fervent, meurt. Le duc Henri, protestant, lui succède et le pays devient protestant. Quelque chose d'analogue se passe dans le Brandenbourg avec Joachim II [5].

Erlangen, XIV, p. 290.) — Que veulent dire exactement ces mots terribles ? On discute avec raison. Mais le résultat de la guerre des paysans et de l'intervention de Luther est incontestable. Voir Solle, *Reformation und Revolution. Der deutsche Bauernkrieg und Luthers Stellung in demselben*, 1897. Cette étude fait partie des « Traités pour le peuple allemand. » édités par la Société pour l'histoire de la Réformation : « La puissance des princes sortit des troubles fortifiée ... En même temps que la division politique, la guerre des paysans consacra aussi la division religieuse.... *Cujus regio, ejus religio :* maintenant les princes avaient, avec la volonté, le pouvoir d'appliquer cette maxime.... C'est une des suites les plus importantes de la guerre des paysans que la Réformation n'ait plus été l'affaire du peuple, que Luther n'ait plus été l'homme joyeusement acclamé du peuple... Les amères expériences faites avec les Inspirés, et puis avec les paysans, l'avaient rempli de défiance vis-à-vis de *Herr omnes* (monsieur tout le monde, le petit peuple). Une.... conséquence de cette défiance est qu'il insiste avec beaucoup plus d'énergie sur la puissance illimitée des princes et qu'il ne prend plus parti pour une amélioration de la pénible situation du pauvre peuple » (p. 80-82).

1. Voir aussi dans *Studien und Kritiken*, 1877, I, p. 106, etc., une étude de Köstlin, *Staat, Recht und Kirche der evangelischen Ethik*. — 2. *Melanthonis Opera* XXVI, p. 321, 322. — 3. Lettre à Mélanchthon du 21 juillet 1530. *Luthers Briefe* (éd. de Wette), IV, p. 106. — 4. « Personas impermixtas sicut et administrationes volo, etiam si idem homo utramque personam gerere possit. » *Ibid.*, p. 106.

5. Ainsi se justifie, — on voit comment, en quelle mesure et pourquoi, — l'observation faite par un observateur protestant, qu'au premier moment l'effet de la Réformation fut de favoriser le pouvoir poli-

Luther tantôt désapprouve, tantôt approuve. Il trouve que ce serait bien (*fein*), si le prince, de son autorité civile (*aus weltlicher Obrigkeit*), ordonnait aux pasteurs et à ses ouailles, sous peine de punition (*bei Strafe*), d'expliquer et d'apprendre le catéchisme[1]. » — Et l'avis de 1536 (signé par Luther, Bugenhagen, Cruciger, Jonas, Mélanchthon) proclame définitivement la confusion, la fusion des deux pouvoirs. Mélanchthon affirme que l'Eglise doit être gouvernée non par une démocratie, mais par une aristocratie « dans laquelle ceux qui président, les évêques et les rois (*episcopi et reges*) se communiquent leurs avis (*communicent consilia*) et élisent les hommes propres à juger. *De cela il appert suffisamment que la connaissance de la doctrine appartient à l'Eglise, c'est-à-dire aux presbytres et aux princes*[2]. » — La césaropapie luthérienne était établie.

2. De son côté Zwingle avait fondé en Suisse une césaropapie républicaine, parfait pendant de la césaropapie monarchiste, fondée en Allemagne par Luther.

En Suisse, les idées républicaines étaient anciennes et la césaropapie des gouvernements avait été depuis longtemps provoquée et nécessitée (c'est le fait qu'il faut noter, qui est capital, et les théocrates ultramontains le négligent) par les excès politiques ou moraux, — immoraux, — des prêtres et des moines. — De tout cela la Réformation n'était pas responsable.

Quand elle parut, elle trouva les gouvernements, nommés par les citoyens, disposés à la soutenir et elle accepta, à certaines conditions, leur intervention[3].

Ce qui était vrai pour la Suisse l'était tout particulièrement pour Berne, qui peut nous servir d'exemple, et dont le rôle dans la carrière de Calvin a été de première importance[4]. — Dès la fin du Moyen Age le gouvernement avait su tenir le clergé en respect; il avait réformé les abus criants, — des Béguines, des Frères de l'hôpital ou de Bacchus ; il s'était comporté comme un évêque. Et peu à peu, en face de la corruption de l'Eglise, s'était formé un gouvernement composé d'hommes distingués par leur caractère, leur intelligence, et du reste en intime communion avec le peuple.

Au XVI[me] siècle, quand il prit en main l'autorité ecclésiastique, cet Etat ne pensa pas du tout commettre une usurpation. C'est ainsi qu'après la Dispute de Berne fut publié l'édit de Réformation, 7 février 1528. Le gouvernement y parle

tique et son absolutisme. Car le pouvoir politique étendit son autorité sur l'Eglise et n'eut plus cette Eglise pour lui résister. — Il ne faut pas trop d'habileté, on le devine aisement, aux pamphlétaires catholiques pour exploiter ces faits. Seulement ces faits sont occasionnels, occasionnés par une réaction nécessaire contre les abus et les scandales de l'Eglise romaine. — Et puis, et surtout, ce qui est vrai, en une certaine mesure, pour Luther et Zwingle, ne l'est pas du tout pour Calvin.

1. *Luthers Briefe*, de Wette, IV, p. 308. — 2. « Ex his satis intelligi potest, *cognitionem de doctrina* pertinere ad ecclesiam, i. e. ad presbyteros et principes. » La lettre est de 1537. *Melanthonis Opera* III, p. 469.

3. Le 26 octobre 1557, Bullinger écrit à Calvin : « A nous, ministres, il n'est pas permis d'avoir aucun colloque sans l'autorisation de l'Etat. » *Opera* XVI, p. 682. — Calvin répond. Voir *Ibid.*, p. 692.

4. *Geschichte der bernischen Kirchenverfassung*. Rede bei der Feier des Jahrestages der Eröffnung der Hochschule in Bern, den 15. Dezember 1851, gehalten von Dr. Gelpke, d. J. Rektor der Hochschule.

comme une Faculté de théologie et comme un évêque. Il se substitue formellement à celui-ci et exerce toutes les charges doctrinales et disciplinaires.

L'auteur que nous analysons déclare que les premiers jours de cette constitution furent « les jours d'une belle époque patriarcale, pendant laquelle l'Eglise et l'Etat se trouvèrent dans une relation vraiment idéale. [?] »

Et c'est fort intéressant, fort suggestif. Il faut tenir compte de tous ces faits dans un jugement impartial de la conduite des Réformateurs, saxons et suisses. Mais le résultat n'en demeure pas moins celui-ci : la césaropapie était installée en Suisse, spécialement à Berne [1].

1. Le même auteur ajoute : « Ainsi seulement cette constitution [bernoise] put résister au principe calviniste de la séparation [?] de l'Eglise et de l'Etat, principe, qui se propageait avec puissance, et qui triompha dans l'Europe occidentale et dans le Pays de Vaud. La constitution bernoise résista, et lui opposa une barrière infranchissable du côté de la Suisse orientale » (p. 15). Il s'agirait de savoir si ce fut un bien.



SECONDE PARTIE

Calvin.

I



'EST le chapitre XX[me] et dernier du quatrième livre de l'*Institution* qui contient les idées politiques de Calvin. Il est intitulé : « Du gouvernement civil [1], » lequel a pour but d'« ordonner une justice civile et réformer les mœurs extérieures, » ou mieux, d'après le texte latin, « d'instituer une justice civile et extérieure des mœurs » (*ad instituendam civilem duntaxat, externamque morum justitiam*) [2]. »

1. Quelle est donc la nature et l'origine de l'Etat? Il nous faut remonter aux deux doctrines principales de la théologie calviniste : celle de la souveraineté de Dieu et celle de la corruption de l'homme [3]. Dans ces deux doctrines, le Réformateur va trouver la force de corriger Grégoire VII et le moyen de préciser Luther et l'idée de l'Etat moderne.

Sans le péché, il n'aurait pas été besoin de gouvernement, de ce que Calvin appelle d'un nom digne d'être repris de nos jours : « l'ordre de justice ». Chacun « porterait la loy en son cœur, » et toute « contrainte pour nous ranger » serait inutile. « La justice est comme un remède de ceste corruption qui est aux hommes [4]. » — « Nous ne serions pas seulement comme les bestes [5], s'il ne avoit

1. C'est la fin du chapitre VI de l'édition de 1536, resté intact, à deux ou trois petites additions près, dans l'édition de 1539 (16ᵉ et avant-dernier chapitre), et qui a reçu, en 1559, quelques additions significatives. Nous indiquons ces diverses modifications. — 2. IV, XX, I.

3. Voir Kuyper, *Calvinism*, 1898, p. 102, 103, et Glasgow, *Calvin's Influence*, etc., dans les *Calvin Memorial adresses*... in the United States at Savannah, 1909, p. 178. D'après eux, la profonde conception du péché enseigne deux choses : 1° que nous devons recevoir avec gratitude l'Etat institué par la main même de Dieu, et 2° que nous devons toujours veiller contre le danger qui, à cause de la méchanceté humaine, est caché dans le pouvoir de l'Etat.

4. Sermon sur le Deutéronome. *Opera* XXVII, p. 409.

5. « Si le plus fort le gaigne, que sera-ce ? Il vaudroit mieux que nous fussions dans les forests entre les loups, et avec les bestes sauvages, que les hommes fussent ensemble, et que tout leur fut permis ; car il n'y a bestes si enragées comme sont nos cupiditez. » (Sermon sur le Deutéronome, *Opera* XXVII, p. 409.) — « L'homme, s'il n'est gouverné, surpasse de beaucoup en férocité (*immanitate*) toutes les bêtes féroces. » (Homélie sur Samuel. *Opera* XXX, p. 487.)

nulle principauté, s'il ni avoit ne justice ne reigle aucune, qui dominast par dessus; nous ne serions pas seulement semblables aux bestes sauvages, mais beaucoup pis. Et pourquoy ? Nous verrons les bestes qui se conduisent tellement, que selon leurs espèces elles ne se entrenuisent point ; elles s'entretiennent les unes avec les autres ; mais des hommes, il n'en est pas ainsi. Car quand il ni en auroit que deux au monde, ce seroit à crever les ieux l'un à l'autre, sinon que Dieu les retint[1]. »

2. Donc la « justice terrienne » est un « remède », mais un remède divin[2], et c'est ici la différence entre Calvin et le Moyen Age. Du péché, les papes tirent l'Etat « extorsion humaine ». Calvin réplique : « Il n'advient point par la perversité des hommes que les Roys et autres supérieurs obtiennent leur puissance sur la terre[3]. » — L'Etat est d'institution divine. « Dieu a establi la police de ce monde[4]. » Et même « toutes principautez du monde sont comme figure et image du royaume de nostre Seigneur Jésus-Christ[5]. » — « Qui ignore que cet ordre est ordonné du ciel ? (*hunc ordinem cœlitus ordinatum*). Toutes les choses inférieures sont régies et gouvernées par la providence de Dieu ; mais il se réserve le soin spécial de cet ordre : tels sont tous les royaumes, les principautés, et tous les Etats, les magistrats et les administrateurs de la justice. Ce sont des œuvres de Dieu dans lesquelles nous pouvons contempler la présence et la gloire de Dieu[6]. »

Ainsi l'Etat a eu pour *occasion* la méchanceté humaine ; mais il a eu pour *cause* la bonté divine. « Dieu maintient les principautés ; il ni a autre raison que pour ce qu'il aime le genre humain.... En cela il nous déclare son amour infini[7]. » — « Cela est pour nous faire mieux aimer la police terrienne, puis qu'ainsi est qu'elle nous est une telle marque de la bonté de nostre Dieu et de son amour paternelle[8]. »

3. Mais après avoir réfuté Grégoire VII et Innocent III, Calvin corrige Luther qui s'était laissé aller à dire que l'Etat n'était, comme la loi, que pour les méchants. « Jusques à ce que nous soyons semblables aux anges de paradis, nous avons besoin de quelque ordre et bride, qui nous tiene sous nostre mesure[9]. »

1. Sermon sur Daniel. *Opera* XLI, p. 350.

2. Troeltsch estime que la conception des Réformateurs se rapproche de la conception catholique traditionnelle, qui fait de l'Etat, de l'autorité, etc., la peine et le remède du péché : *pœna et remedium peccati*. (Troeltsch, dans *Theol. Literaturzeitung*, p. 371, 7 juillet 1913.) Mais précisément je ne trouve pas cette idée de peine et de châtiment chez Calvin.

3. B^F, p. 756. — IV, XX, 4. — 4. Sermons sur 1 Tim. *Opera* LIII, p. 132. — 5. *Ibid.*, p. 132. — 6. Homélie sur Samuel. *Opera* XXIX, p. 658.

7. Sermon sur Daniel. *Opera* XLI, p. 350. « Le genre humain a reçu un bienfait singulier de Dieu, quand Dieu a voulu qu'il y eut des hommes avec une autorité supérieure, rois, princes ou magistrats selon la diverse forme administrative (*varia administratio*) des peuples et des nations. Car quelle que soit cette administration publique, en elle brille un don singulier de Dieu. » Homélie sur Samuel. *Opera* XXIX, p. 584. — Voir encore Sermons sur le Deutéronome. *Opera* XXVIII, p. 409, 410.

8. Sermon CIV sur le Deutéronome. *Opera* XXVII, p. 449.

9. *Opera*, LIII. Sermon 1 Tim., p. 134. — « La distinction (entre le royaume spirituel de Christ et l'or-

4. Beaucoup plus vif encore est-il contre les anabaptistes, les fantastiques qui « taschent à le pervertir. Ils sont comme des brigands, et les faut estimer ennemis du salut des hommes. Un chacun leur doit faire la guerre, quand nous voyons qu'ils s'efforcent d'amener une confusion horrible entre nous[1]. » « Il est vray qu'ils faisoyent semblant d'estre spirituels ; mais c'estoyent diables qui eussent voulu pervertir toute humanité, et mettre une telle confusion et si horrible, qu'il vaudroit mieux que les hommes fussent devenus bestes brutes ou loups-garoux, que d'avoir un tel meslinge[2]. » — Non. Dieu veut qu'il y ait « quelque sage souverain en son peuple. » Ce que la « nature enseigne », ce qui a « esté suyvi de nature en tout le monde, et approuvé par la bouche de Dieu.... quand nous voyons que Dieu s'est desmis jusques là, de monstrer l'ordre politique, il nous faut conclure qu'il l'approuve donc ; car autrement il ne s'en mesleroit point.... Cognoissons par cela que c'est une chose qu'il approuve[3]. » « Et enfin : « Nostre Seigneur prise tant la police terrienne, qu'il veut qu'elle soit maintenue, voire jusques à la vie des hommes. Le sang humain luy est précieux, car les hommes sont formez à son image ; mais il n'espargne point tant un homme qu'il ne soit lapidé et qu'il ne meure, quand il se sera rebecqué contre l'ordre civil[4]. »

Il est vrai que les sujets ne sont pas les seuls à troubler « l'ordre de justice, » et que parfois les magistrats, chargés de le maintenir, « exercent plustost une barbarie et cruauté tyrannique qu'une domination légitime, et se monstrent estre des bestes enragées. » Calvin ne le nie pas ; mais la tyrannie, une tyrannie quelconque est encore préférable à l'anarchie. « Il n'y eut jamais, et on ne pourroit songer une tyrannie si cruelle et desbordée, en laquelle il n'apparoisse quelque espèce d'équité. Car Dieu ne permet jamais que cest ordre soit tellement esteint par la meschanceté des hommes, qu'on n'en apperçoyve tousjours quelques traces[5]. » — « Quelque excès qu'il y ait aux princes, encores la bonté de Dieu surmonte, en ce qu'il ne permet point que les polices et ordonnances qu'il ha instituées soient du tout [complètement] confuses[6]. » — « Mesmes nous voyons quand les tyrans dominent, qu'il y a de grandes corruptions, toutesfois encores cela est plus tolérable, que s'il n'y avoit nul ordre. Mettons comme en une balance un tyran, ou plusieurs, qui exercent toute cruauté, qui pillent l'un, meurtrissent l'autre, et qui font beaucoup d'autres meschancetez et énormes, sous ombre de la justice ; de l'autre costé, mettons un peuple qui n'ait nul chef, qui n'ayt ne magistrat, ne authorité en soy, mais que tous soyent égaux : il est certain qu'il y aura une confusion plus grande et plus horrible, quand il n'y aura point de prééminence, que s'il y avoit une tyrannie la plus exorbitante du monde[7]. »

donnance civile) ne tend point à ceste fin, que nous réputions la police pour une chose pollue, et n'appartenante rien aux chrestiens ;... que c'est une chose trop vile pour nous, et indigne de nostre excellence, de nous occuper à ces sollicitudes immundes et prophanes. » Bf p 754, IV, XX, 2.

1. Sermons sur le Deutéronome. *Opera* XXVII, p. 409, 410. — 2. *Opera* LIII. Sermon I Tim., p. 133. — 3. *Ibid.*, XXVII, p. 445. Sermon CIII sur le Deutéronome. — 4. *Ibid.*, XXVII, p. 455. Sermon CIV sur le Deutéronome. — 5. *Commentaires* sur la 1re épître de saint Pierre II, 14. — 6. Sermon sur Daniel. *Opera* XLI, p. 352. — 7. *Ibid.*, LIII. Sermon I Tim., p. 131.

5. Voilà donc l'idée moderne de l'Etat posée, affirmée et précisée contre toutes les attaques. « L'affirmation des droits de tous, a dit Hundeshagen, par une combinaison des pouvoirs de l'Etat et par leur distribution, de telle sorte que selon les lois naturelles ils empêchent leurs abus réciproques, c'est le progrès, l'honneur des temps nouveaux ; aux Réformateurs remonte la première impulsion. A eux nous sommes redevables de l'organisation qui fait qu'un Etat est digne de ce nom ; qui fait pénétrer dans toutes les parties la conscience supérieure que le tout a une mission, et qui défend la liberté contre les attaques de la licence individuelle [1]. » En d'autres termes, l'Etat a un contenu positif et moral ; il a une moralité substantielle, immanente. L'Etat a une vocation [2].

Cette idée porte en elle-même ses garanties et ses correctifs [3]. Créé par Dieu, ayant un but moral, l'Etat ne peut pas, ne doit pas s'écarter de la moralité, de la loi de Dieu : ou bien il se détruit lui-même. Mais alors les excès dans lesquels il s'abaisse ne sont pas la conséquence de l'idée calviniste de l'Etat ; ils sont la négation de son essence même et la destruction des garanties dont l'idée est entourée. — Aussi cette idée, qui réfute Grégoire VII et précise Luther, ne réfute pas moins Machiavel et les Jésuites. Gardant, malgré toutes les apparences, l'ancienne idée du Moyen Age, — l'idée de l'Etat, qui possède seulement une moralité accessoire, accidentelle, un *donum super additum*, qu'il reçoit ou ne reçoit pas de l'Eglise ; l'idée de l'Etat, sorte de cadre vide, que l'on remplit du dehors à volonté, selon le moment, le besoin, l'intérêt, le caprice, la passion, — Machiavel et les Jésuites se servent de l'Etat comme d'un moyen pour n'importe quel but. Machiavel dit : « Est juste ce qui sert nos intérêts, » et son prince idéal est César Borgia. Les Jésuites font de l'Etat une démagogie licencieuse avec la Ligue, ou une tyrannie absolue avec Louis XIV. « En résumé, chez Machiavel, qui part du même principe, nous trouvons déjà toute la doctrine ultérieure des Jésuites sur la morale et la politique [4]. »

Et certes il est bien instructif de voir ces deux systèmes naître au même moment, comme deux frères jumeaux, d'une même mère, l'idée politique de l'Eglise : deux systèmes jumeaux qui se combineront, ou alterneront, ou se combattront, sans arriver à dissimuler leur consanguinéité. L'Eglise jouera avec les deux systèmes

1. Hundeshagen, *Ueber den Einfluss des Calvinismus und die Ideen von Staat und staatsbürgerliche Freiheit.* Rede zur Feier des Jahrestages der Eröffnung der Hochschule in Bern von D. C. B. Hundeshagen, gehalten am 15. November 1841. Bern, 1842.

2. « Le protestantisme édifia l'Etat sur une base toute nouvelle, sur son propre contenu moral, et ainsi il devint le fondateur d'une conception de l'Etat tout à fait transformée. » Hundeshagen, p. 10. — Voir du reste toute l'étude sur ce point.

3. Cette théorie n'est pas révolutionnaire. Elle est aussi opposée aux révoltes du peuple qu'aux abus de l'autorité royale. Elle réclame avec une égale énergie la soumission et la liberté. L'Etat n'est pas pour elle quelque chose de capricieusement, de subtilement formé ; n'ayant d'autre but qu'un but de bien-être matériel, l'Etat est quelque chose de nécessaire, de moral en soi. Sa mission, c'est de réaliser en commun les buts de l'homme, c'est une création divine qui doit avoir pour norme la Parole de Dieu. Et à la façon dont toutes ces idées sont développées on sent un sérieux profond, solennel, une haute inspiration de moralité et de dévouement. — 4. Hundeshagen, p. 43.

ad majorem Dei gloriam. Et il ne faut pas s'étonner si ce qu'on appelle les partis dits les plus révolutionnaires réussissent si peu à détruire les partis dits les plus rétrogrades. En définitive ils ont la même conception de l'Etat, ou bien qui n'a pas de moralité... et s'en passe, ou bien qui n'a pas de moralité... et l'emprunte à l'Eglise[1].

1. En politique, il y a deux dogmes qu'il faut soigneusement distinguer : le dogme fondamental : l'indépendance de l'Etat, et un des dogmes secondaires : la souveraineté du peuple. C'est en les confondant que l'on a pu arriver à mettre les Jésuites au nombre des initiateurs du monde moderne. Il est essentiel dès le début de fixer ce point.

1° Il est vrai que les Jésuites ont proclamé la souveraineté du peuple au seizième siècle. Il faut même reconnaître qu'ils l'ont proclamée avec plus de passion que les protestants.

2° Cette doctrine de la souveraineté du peuple a été professée par eux pour la première fois en public par Lainez, second général de l'Ordre des Jésuites, au concile de Trente, dans la séance du 20 octobre 1562. Viennent ensuite : l'ouvrage de Bellarmin, *De membris ecclesiæ militantis*, composé après 1576 ; l'ouvrage de Mariana, *De rege et regis institutione*, paru en 1598 ou 1599. Cet ouvrage est dédié au roi d'Espagne, Philippe III, le fils et successeur de Philippe II. « Le peuple, dit Mariana, peut forcer le roi à obéir aux lois qu'il a [lui, le peuple] édictées. Il a le droit de renverser du trône le monarque désobéissant et de le punir de mort, si c'est nécessaire. » (Ellendorf, *Die Moral und Politik der Jesuiten*, 1840, p. 374) ; l'ouvrage de Rosseus (pseudonyme de Raynold), *De justa rei publicæ in reges impios et hæreticos auctoritate*, 1592. « De ce qu'il a été dit sur l'origine et la puissance des rois, il suit que la puissance des rois chrétiens est limitée ; qu'ils sont préposés aux citoyens et à tout l'Etat, de telle sorte que le peuple peut étendre, restreindre, changer, et, si les circonstances le demandent, complètement supprimer leur gouvernement et en instituer un autre, sous une autre forme » (Ellendorf, p. 393). Or voici l'origine du pouvoir civil : « Le pouvoir civil est seulement de droit humain et vient non de la nature, mais des mœurs des peuples. » « Tout cela, ce n'est ni Dieu ni la nature qui l'ordonne, mais seulement la volonté, le caprice, la libre décision des peuples. » (*Ibid.*, p. 378.) Ce qui fait le pouvoir légitime, « c'est l'acte solennel du couronnement par les évêques. » (*Ibid.*, p. 383.)

3° En proclamant la souveraineté, — plus démagogique, encore que démocratique, telle que celle de la Ligue, — du peuple, les Jésuites n'ont pas eu pour but d'assurer la liberté du peuple, mais d'exciter les peuples contre des rois qui n'étaient pas catholiques ou qui étaient trop tolérants, comme Henri IV, devenu catholique.

4° Cette intention, les Jésuites l'ont manifestée par le développement qu'ils donnèrent aussitôt à la théorie du régicide, théorie qu'ils firent passer en pratique avec Jacques Clément et Ravaillac.

5° Cette intention, les Jésuites l'ont manifestée plus clairement encore, si possible, par le fait que, les princes étant redevenus à la dévotion de l'Eglise, ils changèrent aussitôt leur théorie démagogique, dont ils n'avaient plus besoin, en une théorie ultra-absolutiste. Démagogues pour empêcher la publication de l'Edit de Nantes, ils se trouvèrent absolutistes pour en obtenir la révocation. « Tout changea à partir du jour où les Jésuites s'emparèrent de l'esprit des princes et trouvèrent leurs adversaires non plus dans les princes, mais dans les peuples. A ce moment, il y a dans la politique des Jésuites un changement complet, et, depuis Louis XIV, dans leurs écrits, dans leurs discours, ils prêchent la soumission absolue, le droit divin des rois. Comme Machiavel, ils approuvent tous les moyens pour amener les peuples à l'obéissance ; ils approuvent le renversement de la constitution, l'infidélité au serment, la persécution, l'emploi de la terreur, les fausses promesses, bref toutes les injustices. Le prince ne rend compte de son administration qu'à Dieu. Toute espèce de liberté populaire est fâcheuse ; ils trouvent utile qu'il n'y ait pas d'assemblées nationales, pas de parlement, pas l'ombre d'une autonomie religieuse ou politique. » (D. Heinrich Wiskemann, *Die Lehre und Praxis der Jesuiten*, 1858, p. 116.)

6° A tel point, le fondement du monde moderne est non pas la doctrine de la souveraineté populaire, mais la doctrine de l'autonomie de l'Etat. C'est ce fondement qu'ont posé les Réformateurs, proclamant l'Etat et l'Eglise deux pouvoirs égaux par leur origine, et c'est cette doctrine qu'ont combattue les Jésuites, fils théocratiques et légitimes de Grégoire VII. C'est ainsi que le général des Jésuites, à Trente, dans son discours, audacieux jusqu'à l'impudence, et qui dura deux heures, défendit contre l'épiscopat les droits absolus universels et uniques de la papauté : doctrine, déclara l'évêque de Paris, « qui changeait l'Eglise

C'est au milieu de tous ces écueils que, guidé par sa théologie, Calvin dirige son idée de l'Etat avec une rectitude, une fermeté parfaites.

Notons l'année 1541. — En 1541, Calvin, rappelé de l'exil, fait rédiger le programme de l'Etat puritain. En 1541, Loyola est élu général de la nouvelle Société de Jésus [1]. Et la lutte à mort va s'ouvrir d'un côté entre l'esprit politique de Loyola ou de Machiavel, et de l'autre côté l'esprit politique de Calvin.

6. Même Calvin fait remonter à Dieu non seulement l'Etat, la notion de l'Etat, mais encore la délimitation des Etats : « Nous n'habitons pas en la terre par cas fortuit, mais c'est d'autant qu'il plaist à Dieu de nous y maintenir.... C'est lui qui a logé les hommes. Or cependant aussi nous sommes admonestez de ne point troubler les limites ni la police, *mais qu'un chacun retienne le sien*, *et que nul n'occupe le bien d'autruy*. Et pourquoy ? Car du commencement Dieu a ordonné les limites du monde. Si cela est, maintenant qu'*un chacun demeure en sa possession*, *qu'on ne le trouble et qu'on ne le moleste point*. Or nous voyons *la malice des hommes cependant ; car l'ambition et l'avarice* a esté cause *que toutes les bornes que Dieu avoit faites au monde ont esté rompues*. Nembrod commence, et ceste monarchie de Babylone ; et puis les uns ont voulu gagner sur les autres. Voilà donc des hommes qui, comme des gouffres insatiables, ont perverti l'ordre que Dieu avoit mis en ce monde : mais quoy qu'il en soit, encores Dieu leur a tousjours tenu telle bride, que les hommes n'ont peu mettre par leur cupidité excessive une telle confusion, que tousjours il n'y ait demeuré quelque estat certain [2]. »

Calvin ne songeait qu'à Nemrod, aux Assyriens, peut-être à Alexandre, et à César. Il ne songeait pas à Napoléon et aux expulsions des peuplades hors de leurs territoires, à l'extermination des Peaux-Rouges de l'Amérique, des noirs de l'Afrique, à ces conquètes odieuses, à ces armements insensés pour les hégémonies mondiales, qui entassent les crimes et les épouvantes dans les cinq parties du monde, qui semblent préparer les catastrophes universelles. Mais sa théorie : Tu ne prendras pas sa possession au rouge, au noir, au jaune, au blanc, car c'est Dieu qui les lui a données, sa vieille théorie est singulièrement... moderne.

II

A côté de l'Eglise il y a donc l'Etat, et l'un est très distinct de l'autre. Il y a une grande différence, une grande dissemblance (*discrimen*, *dissimilitudo*).

1. La puissance civile use de violence : « L'Eglise n'a point de glaive pour punir les malfaiteurs, ne commandement pour les contraindre, ne prisons, ny

en une tyrannie temporelle, pour faire de cette épouse de Jésus-Christ une servante, prostituée aux volontés d'un homme. » (Fra Paolo Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, trad. Amelot de la Houssaie, 2e éd., 1686, p. 593 595.)

1. Foster, dans *The Harward Theological Review*, oct. 1908, p. 405, 392. — 2. Sermon sur le Deutéronome. *Opera* XXVIII, p. 685.

amendes, ne les autres punitions dont les magistrats ont accoustumé d'user [1]. » — La puissance ecclésiastique repose sur la liberté : « D'avantage elle n'est point à cela, que celuy qui a péché soit puny maugré soi (*invitus*), mais que par un chastiment volontaire (*voluntaria*) il face profession de sa pénitence [2]. »

Calvin, réfutant une fois de plus la thèse trop chère aux Luthériens et aux Zwingliens, ajoute que ces différences n'ont pas cessé d'exister depuis que le pouvoir civil est devenu chrétien. « Le magistrat n'a pas succédé à l'Eglise [3]. » — Puis il fait front contre la césaropapie : « Aujourd'huy combien y en a-il en la papauté, qui amassent tout, tant qu'ils peuvent de droit et de puissance pour l'attribuer aux rois ? Afin que par ce moyen il n'y ait aucune dispute de la religion, mais que le roy seul ait toute puissance d'ordonner à son appétit tout ce qu'il voudra, et que cela soit un arrest irrévocable, sans contredit [4]. » — Et il cite « les blasphémations », qui ont nommé Henri VIII « souverain chef de l'Eglise. »

Mais il ne fait pas moins front contre la théocratie. « Il n'y a doute que Jésus-Christ n'ait voulu exclurre les ministres de sa Parole de Seigneurie terrienne (*a civili dominatione ac terreno arcere*), quand il a dit : les Roys dominent sur les peuples, mais il n'en est pas ainsi de vous [5]. » Puis, avec son style imagé, Calvin décrit les usurpations temporelles du clergé romain, s'avançant « par succession de temps, comme pas à pas. Car ils ne pouvoyent pas sauter si haut du premier coup : mais en partie par fraudes et prattiques couvertes, ils se sont eslevez comme à la desrobée, tellement que nul n'apercevoit le larrecin, jusques à ce qu'il fust fait [6]. » — « Finalement, le Pape ne se contentant plus desjà des contez, ou duchez moyennes, a mis la patte premièrement sur les royaumes, et en la fin mesme sur l'empire d'occident [7]. » — En un concile d'Arles, il a décrété « que la puissance souveraine des deux glaives luy compétoit par droict divin [8]. »

Pour la fameuse donation de Constantin, et sa réfutation fameuse aussi par Laurent Valle, Calvin ajoute en 1559 : « Laurent Valle avoit desja assez réfuté ceste fable, comme il estoit aisé à un homme docte et d'esprit aigu, combien qu'il n'eust pas dit tout ce qui pouvoit servir à l'argument, d'autant qu'il n'estoit pas fort exercé, ny en l'Escriture, ny en ce qui concerne la religion et l'estat de l'Eglise [9]. »

Même Calvin refuse au clergé toute « jurisdiction », toute « immunité » exceptionnelle. « Il leur semble advis [aux romanistes] qu'on leur feroit tort et injure, de les faire venir devant un juge terrien (*coram civili judice*) en causes personnelles »…. Or « les évesques anciens » eux-mêmes « n'ont point estimé que leur droict fust aucunement amoindry, s'ils estoyent sujets aux juges laïcs, quant aux causes civiles [10]. » — « Quant est des ministres de la Parole de Dieu, en leurs personnes, en tant qu'ils sont hommes, il faut bien qu'ils soyent sujets aux lois, qu'ils se rendent obeissans aux magistrats, et qu'ils leur portent honneur et révérence [11]. »

1. 1543. IV, xi, 3. — 2. 1543. IV, xi, 3 — 3. IV, xi, 4. — 4. *Commentaires* sur Amos VII, 13. 5. IV, xi, 8. — 6. IV, xi, 10. — 7. IV, xi, 11. — 8. IV, xi, 11. — 9. IV, xi, 12. — 10. IV, xi, 15. Le latin est plus bref : nihil lædi se ac suum ordinem judicarunt, si subjicerentur. — 11. *Opera* LIII. Sermon 1 Tim., p. 223, 224.

De telle sorte que Calvin se sert d'une formule dont l'accent est tout moderne. A l'empereur, les palais ; au prêtre, les Eglises. (*Ad imperatorem pertinere palatia, ad sacerdotem ecclesias*[1].)

2. Les faits vont commenter l'idée.

Dans les Ordonnances, ce qu'il y a d'essentiel, c'est le Consistoire. Pourquoi Calvin a-t-il tellement tenu à la création du Consistoire ? Pour distinguer le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique. « J'ai voulu (dit-il dans la lettre même, où il annonce la création du Consistoire), comme il est juste, que le pouvoir spirituel fût distingué du tribunal civil (*volui spiritualem potestatem a civili judicio distingui*)[2]. »

Mais partout la lutte s'engage. Myconius écrit à Calvin, de Bâle, le 10 février 1542 : « Les laïques mettent en avant un dogme bien anarchique et détestable (*valde turbulentum ac pestilens*).... Le Conseil [de la ville], disent-ils, est l'Eglise (*senatus ecclesia est*)[3]. »

Et voici le Sénat de Berne qui intervient dans la question de la sainte Cène. Pour le 27 août 1542, il convoqua à Berne les doyens de toutes les Classes du canton de Vaud afin d'écouter et d'accepter la déclaration rédigée par son pasteur Conzenus. Le 23, Calvin écrit à Viret : « L'importance de l'affaire ne me permet pas de me taire et de me tenir tranquille.... Quant à la manière d'agir, il faut que les frères pensent à l'exemple (*quale exemplum*) qu'ils donneraient, s'ils permettaient au Sénat d'être juge de la doctrine (*si doctrinæ judicem habeant senatum*), de telle sorte qu'il faille immédiatement approuver et tenir pour oracle tout ce qu'il aura décidé. Quel danger et combien grand pour l'avenir ! Certainement si nous souffrons qu'un tel joug nous soit imposé, nous trahissons (*prodimus*) par notre dissimulation le saint ministère, et nous ne pourrons excuser cette perfidie (*hanc perfidiam*) ni devant Dieu, ni devant les hommes[4]. » — Et il poursuit sa campagne contre le Sénat, pensant à tout, expliquant tout, préparant tout. Il s'interrompt : « Mais je suis inepte de t'instruire avec tant d'anxiété[5]. » Et il continue. Il fait plus encore. Non content de donner des conseils, quelques jours après, il envoie le travail tout fait. Il rédige une formule. « Je t'envoie une formule : vous pourrez en prendre ce qui vous plaira, et effacer ce qui vous déplaira. Peut-être le Seigneur vous inspirera quelque chose de mieux, de telle sorte que vous n'aurez besoin ni de suivre, ni de corriger ce que je vous envoie[6]. »

Et avec cette impatience anxieuse il attend le résultat des événements de Berne. On le lui communique. Il en est tout à fait malheureux (*summo fere omnia displicent*). Et pourquoi ? Ils ont montré trop de « facilité » à accepter l'édit

1. IV, XI, 8. C'est une parole de saint Ambroise. — C'est cette distinction que Calvin introduisit à Genève dans la fameuse formule du serment des pasteurs. Nous l'avons vu plus haut.

2. *Opera* XI, p. 363 (à un ami anonyme), janvier 1542. — Moïse et David « soutenaient les deux charges *non par leur propre volonté*, mais en vertu d'un ordre et d'une vocation de Dieu. » Les magistrats actuels n'ont ni cet ordre, ni cette vocation. 14 mars 1542, à Myconius, *Ibid.*, p. 379.

3. *Ibid.*, XI, p. 368. — 4. *Ibid.*, XI, p. 431. — 5. *Ibid.*, p. 432. — 6. *Ibid.*, p. 433.

du Sénat. Viret le trouve tolérable. Lui, pas. Et il faut lire sa discussion impitoyable, ses critiques, ses protestations, ses exclamations, ses objurgations. « La formule adoptée est équivoque, obscure, ambiguë et tortueuse. Le sachant et le voulant, ils se sont mis au cou un nœud coulant : ce n'est donc pas la fin, c'est le commencement de leurs maux.... On a jeté les fondements de la plus pernicieuse des tyrannies (*fundamenta perniciosæ tyrannidis*).... Je suis saisi d'horreur (*horreo*) quand je lis le sénatus consulte, tant il trahit d'orgueil et de hauteur. Ils appellent leur jugement définitivement ἄρεστον (excellent), auquel il n'est pas permis de contredire. Ils le promulguent non pour que les pasteurs aient la liberté de répondre, mais pour qu'ils suivent, tiennent, observent ce qui a plu à Messieurs (*dominis*).... Nous sommes frappés aussi. La peine retombe sur toute l'Eglise.... Après cet exemple il sera nécessaire que notre doctrine soit soumise non seulement au pouvoir, mais au signe de tête de quelques hommes, et même ignorants. Il faudra parler ou se taire, selon que du doigt ils feront signe[1]. » — Et quelques jours après, de nouveau : « Ce souci m'angoisse et me tourmente (*angit ac torquet*).... Quand je pense à toi et à vous tous, j'en perds le souffle (*fere exanimor*).... Je t'en supplie, ne laisse venir personne sans lettre, sans nouvelle.... » Et en post-scriptum : « J'ai écrit d'un esprit troublé et agité (*tumultuarie*) et à la hâte[2]. »

Enfin il apprend que les pasteurs ont écrit au Sénat de Berne des lettres « assez viriles et courageuses ; » elles lui plaisent infiniment (*vehementer placent*). Ce sera un obstacle « aux exemples mauvais et tyranniques[3]. »

Mais à peine apaisée sur un point, la lutte recommence sur un autre. Nouvelle menace de la césaropapie, de l'Etat, qui accapare les biens ecclésiastiques, en disant qu'il donnera des pensions annuelles. « Tu le vois, on va aliéner les biens, l'Eglise restera nue, et l'Etat lui donnera ce qu'il lui plaira, comme si cela lui appartenait à lui. Et si l'Etat n'est pas content de l'Eglise, il pourra rogner la portion qu'il lui accorde et la menacer de la supprimer[4]. »

Et puis encore autre chose ! Le désaccord entre Berne et Genève, qu'il croyait apaisé, se ranime et cela le tourmente cruellement (*me vehementer excruciat*)[5].

Quelques jours plus tard il revient à cette sécularisation des biens ecclésiastiques. — Elle est dangereuse ; elle est illicite. Et quel prétexte pour les papistes ! « Après avoir crié contre les sacrilèges des papes et de tout le sacerdoce papal, de quel front les pasteurs défendront-ils cette sécularisation, qui dépouille absolument l'Eglise et la laisse nue ?.... » — « On donne aux autres princes un exemple détestable. Ils ne sont déjà que trop cupides. » — Et l'avenir ? « Il peut se faire que l'Eglise, n'ayant plus rien, reste déserte et solitaire. » — Et voici l'argument principal : « Ce qui a été une fois donné à Christ et à l'Eglise n'appartient pas à l'Etat. » — Cette sécularisation est digne d'anathème, de malédiction, car elle profane ce qui est sacré. Seulement que les pasteurs écartent bien

1. 11 septembre 1542. *Opera* XI, p. 438. — 2. A Viret. *Opera* XI, p. 442. — 3. *Opera* XI, p. 446. — 4. *Ibid.*, p. 447. — 5. *Ibid.*, p. 448.

tout soupçon.... « La meilleure règle de la Réformation est celle du roi Josias, à savoir que le magistrat ait l'inspection, que les diacres aient la distribution. Vous pouvez cependant déclarer que vous serez satisfaits si l'Etat a le plein droit d'administration et distribue fidèlement les intérêts annuels, sans toucher le fond [1]. »

Telle est l'ardeur, la violence, la nervosité avec lesquelles Calvin combat la césaropapie [2].

III

Toutefois si Calvin est pour la *distinction* des deux pouvoirs, il n'est pas pour leur *séparation;* il est pour leur *union.* — Et ce qui était très clair le devient moins [3].

1. En fait de textes, nous n'avons que l'embarras du choix. Nous avons déjà signalé des textes de 1537 et de 1559. — Calvin dit et redit que l'Etat ne s'occupe pas seulement de la vie matérielle du peuple, mais « de l'idolatrie, des blasphèmes contre le nom de Dieu et contre sa vérité et autres scandales de la religion [4]. » — « La police que Dieu a instituée au monde nous procure trois biens : que nous pouvons mener vie paisible ; *que Dieu est servi et honoré;* que la vie des hommes est honneste [5]. » — « Il y a trois choses : la paix, *et la religion*, et l'honnesteté [6]. »

En somme l'Etat doit veiller sur l'accomplissement des deux tables de la Loi : devoirs envers Dieu et devoirs envers les hommes [7].

Voici une citation courte et une citation longue : « Le prophète Isaïe déclare : que les rois seront nourriciers de l'Eglise chrestienne. Il ne parle point de l'estat ancien qui estoit sous les prophètes ; mais quand Jésus-Christ sera apparu, qu'il faudra que les rois soyent protecteurs de la chrestienté, que les roines en soyent mères nourricières [8]. »

« Pourquoy Dieu a-il establi les rois et les magistrats, et la police humaine ?

1. *Opera* XI, p. 459.

2. Et il se trouve des historiens catholiques, comme le vicomte de Meaux, gendre de Montalembert (*Les luttes religieuses en France au seizième siècle*, 1879, p. V, LXV) pour écrire des lignes comme celles-ci : « Si le protestantisme avait prévalu partout, le monde aurait reculé vers l'antiquité..; la distinction des deux puissances aurait été effacée. Ainsi en advint-il, en effet, *dans tous les pays* où l'hérésie triompha. » — Et cela est faux, au moins aussi faux qu'il est vrai que Grégoire VII, Innocent III et la bulle *Unam sanctam* et le Moyen Age ont existé ; aussi faux qu'il est vrai que Calvin et le calvinisme ont existé. — Du reste la confusion des deux pouvoirs est la thèse soutenue aujourd'hui par les interprètes les plus autorisés de la pensée romaine, comme le P. Lépicier. (Voir dans *Foi et Vie*, 1910, p. 393 et ss.,) mon article intitulé *L'esprit du Vatican.*)

3. Il y a dans les *Mémoires et Documents* de la Société d'histoire de Genève, XII (1860), une étude intéressante du professeur Cellérier sous ce titre : « *Du rôle politique de la Vénérable Compagnie* dans l'ancienne république de Genève, spécialement dans la crise de 1734 et années suivantes. » — Voir p. 190, 191. — 4. *Opera* I, p. 229, 230. B[r], p. 754, 755. IV, XX, 3. — 5. *Ibid.*, LIII. Sermon 1 Tim., p. 130. — 6. *Ibid.*, p. 134.

7. Voir, si l'on veut, IV, XI, 3. — Commentaires sur Michée III, 12. IV, XI, 16. Lettre à lord Somerset, *Opera* XIII, p. 64-67. — Lettre au roi de Pologne, 1554. *Opera* XV, p. 335. — *Opera* XXVI, Sermons sur le Deutéronome, p. 576, 577. — *Opera* LIII, Sermons sur 1 Tim., p. 142. — Homélie XXVI sur 1 Samuel, ch. VII, *Opera* XXIX, p. 532, etc. — 8. *Ibid.*, LIII. Sermon 1 Tim., p. 138.

C'est en premier lieu, *que nous vivions*, dit S. Paul, *en toute piété*. Qu'emporte ce mot de piété ? C'est l'honneur de Dieu, quand il y a une religion pure et saincte entre nous. Par ceci les magistrats sont advouez quand ils desployeront le glaive contre ceux qui troublent l'Eglise, contre tous hérétiques, et ceux qui sément erreurs et fausses opinions, et ces phantastiques qui sont menez de l'esprit de Satan, qui aujord'huy voudroyent qu'on donnast une licence impunie à ceux qui taschent de renverser la vérité, à ceux qui rompent l'union de la foy, et la paix de l'Eglise, tellement qu'ils monstrent bien qu'ils bataillent à l'encontre de Dieu, et que c'est Satan qui les pousse à cela. Car nous oyons ce que le S. Esprit prononce par la bouche de S. Paul : c'est asçavoir que Dieu commande aux magistrats de maintenir la pure religion. Mais au reste, quand ils ne le feront, une telle lascheté ne demeurera point impunie. Pourquoy ? d'autant qu'ils anéantissent l'ordre de Dieu, en tant qu'en eux est. Sont-ils dignes d'estre ainsi exaltez ? Qui est l'homme mortel qui s'osera attribuer ceste dignité-là d'estre assis au lieu de Dieu, au siège qu'il a consacré à sa majesté ? qu'une vermine et pourriture soit là ? Or voici Dieu qui fait cest honneur aux créatures qui en sont indignes, de leur tendre la main, et leur dire : « Je veux que vous soyez mes lieutenans ; » et cependant ils ne tiendront conte de celuy qui les a là élevez ; ils souffriront que sa gloire soit mise sous le pied, que son nom soit prophané, que son service soit exposé à tout opprobre, qu'il y ait meslinge confus par tout : ne voilà point une ingratitude par trop vilaine ? Si un homme laissoit seulement sa maison en la garde d'un sien ami, et qu'il luy dit : « Faites bonne chère de mon bien, traittez-» vous comme ma personne ; mais cependant faites que la maison ne se dissipe » point, que mes serviteurs ne soyent point corrompuz, ni desbauchez, jusqu'à » ma venue, » si celuy-là faisoit un b... [maison de tolérance] de la maison qui luy auroit esté commise, qu'il allast aliéner les titres et instrumens pour priver le maistre de sa maison, qu'il induisist les serviteurs à couper la gorge au maistre quand il seroit de retour, et qu'il y meist une confusion plus que brutale, je vous prie, un tel homme ne mériteroit-il pas d'estre tiré à quatre chevaux ? Ne seroit-il point estimé comme un monstre détestable ? Il est bien certain. Or voici le Dieu vivant qui constitue une povre créature mortelle pour l'asseoir en son siège, et dire : « Je veux que tu représentes ma personne, mais à ceste condition que » je soye servi et honoré. » Car Dieu ne veut pas résigner son droict, pour dire qu'il se dérogue en rien, ne qu'il préjudicie à sa gloire, ne qu'il amoindrisse. Et cependant voici l'homme mortel qui souffrira que la vérité de Dieu soit vilipendée, qu'on se mocque de luy, et que la façon qu'il a ordonnée pour regner entre les hommes soit abolie ! Et cela est-il tolérable ? Ainsi donc que les magistrats cognoissent bien quelle condamnation il y aura sur leur teste, et l'horrible vengeance qui les attend, sinon qu'ils advisent de s'efforcer à s'acquitter pour maintenir l'honneur de Dieu, qui consiste en ce que la pure religion ait lieu et vigueur entre les hommes [1]. »

Tout en un mot : pour Calvin, l'Etat doit être chrétien.

1. *Opera* LIII. Sermon sur 1 Tim., p. 140-141.

2. C'est à dessein que nous avons reproduit cette théorie de l'Etat chrétien dans les termes les plus choquants pour notre mentalité moderne[1]. Avant de juger, essayons de comprendre.

D'abord il se trouve que cet Etat *chrétien*[2], qui fait toute la difficulté du sys-

1. C'est en tout cas l'opposé de la théorie qui ne voit dans la religion qu'une affaire interne, individuelle, tout entière contenue dans le for intérieur de chaque citoyen.

2. Mais il ne faut pas confondre *Etat chrétien* et *Théocratie*. « On a souvent désigné par le nom de *Théocratie*, qui, dans l'acception vulgaire, implique la *domination de l'Eglise sur l'Etat*, le régime inauguré à Genève par l'ascendant de Calvin. Apologètes et adversaires du protestantisme calviniste ont travaillé à l'envi à établir cette thèse. Pour les premiers, montrer que les dogmes et l'influence du Réformateur avaient changé de fond en comble les institutions de Genève, et comme jeté un peuple entier dans un moule nouveau, c'était glorifier le chef d'une des deux grandes branches de la Réforme. De leur côté, les publicistes catholiques ou libres-penseurs n'étaient pas moins heureux de citer l'exemple de Genève pour pouvoir dire que les droits et la souveraineté de l'Etat ont été complètement sacrifiés et méconnus, au nom et au profit d'une conception dogmatique, pour laquelle ils éprouvaient une profonde antipathie. Ainsi, par des routes diverses, on est arrivé à une conclusion identique, qui a cours dans la littérature historique. » (A. Roget, *L'Eglise et l'Etat à Genève* du vivant de Calvin, 1867, p. 4.) Ces paroles sont d'A. Roget, un des historiens les mieux informés de l'histoire de la Réforme à Genève. — Le philosophe spiritualiste Saisset a écrit : « L'Etat devenait une théocratie et les citoyens de Genève n'étaient plus que les sujets d'un petit nombre de ministres, sujets eux-mêmes de Calvin, lequel dominait les trois Conseils du sein du Consistoire, et paraissait à la fois le roi et le pontife souverain de la cité. » (*Revue des Deux-Mondes*, article sur Servet.) — Le publiciste catholique Charpenne a écrit : « Quand le théocrate sortait de Genève pour aller à Berne ou ailleurs, il avait une escorte de vingt-cinq ou trente hommes à cheval bien armés. » (*La Réforme à Genève*, p. 524.) — Le protestant Franklin a écrit : « Législateur, Calvin donne à son peuple le gouvernement le plus révoltant pour la conscience humaine, la théocratie. » (*Vie de Calvin*, introd., p. 16, 32.) Voir dans Roget (*L'Eglise et l'Etat*, p. 83, 84) ces citations et toute une série d'autres semblables. Amédée Roget n'a pas de peine à montrer que ces innombrables jugements sont d'innombrables contre-vérités. — Mais depuis A. Roget a paru une étude très sérieuse, très solide, écrite avec une haute impartialité, due au professeur Eug. Choisy, et cette étude est intitulée : *La théocratie à Genève au temps de Calvin*. Or M. Choisy ne conteste aucun des faits cités par A. Roget. Qu'est-ce donc à dire ? Nous nous trouvons en présence d'une question de définition. D'après la définition reçue, la théocratie n'est pas un règne quelconque de Dieu, mais le règne de Dieu *par le prêtre*. La théocratie hébraïque, c'est le règne de Dieu par la prêtrise. La définition historique et reçue du mot théocratie emporte l'idée du prêtre, de la domination du prêtre. — Or, en ce sens historique, le seul en réalité légitime, la conception de Calvin n'est pas théocratique. M. Choisy le reconnaît parfaitement : « Si par ce terme de théocratie on entend domination de la société civile par un clergé, Roget est entièrement dans le vrai » (p. 51). Ainsi M. Choisy reconnaît qu'il n'y a eu théocratie à Genève que si on entend par théocratie la subordination de la société civile à une « autorité religieuse, » qui n'est pas celle d'un corps, à une « loi divine, » à l'autorité de la Bible : c'est-à-dire qu'il y a eu théocratie seulement si on prend ce mot non pas dans son sens usuel, mais dans un autre sens. « Si on entend par théocratie la liaison intime de l'Etat et de l'Eglise, de telle sorte qu'on ne peut être membre de l'un sans relever de l'autre, d'après le type mosaïque, il n'est pas douteux que la constitution genevoise, à partir de 1561, ne mérite pas la qualification de théocratique. Genève fut alors soumise à une pensée théocratique, au même titre que la France, au temps de la Ligue, la monarchie chrétienne de Louis XIV, la république du *Contrat social*. Mais les Genevois n'ont jamais connu l'assujettissement de l'Etat à l'Eglise. » (A. Roget, *Ibid.*, p. 77, 78). « Calvin met la Bible à la place de la hiérarchie papale ; il n'est pas *hiérocrate*, mais *bibliocrate*.... Il n'y avait pas théocratie cléricale, il y avait théocratie de ce qu'on entendait alors par « Parole de Dieu, » théocratie de la Bible ». (Choisy, p. 52, 53). — La théocratie catholique, c'est le règne de Dieu par la prêtrise. Pourrait-on parler de théocratie parce que ceux qui admettent que la conscience est la voix de Dieu, veulent faire régner la conscience dans la société ? — Et même, pour être tout à fait exact, il faudrait parler non pas de Bibliocratie, mais de Christocratie.

Sans doute on a toujours le droit de prendre un mot dans le sens que l'on veut, du moment qu'on

tème calviniste, en est, au point de vue de Calvin, toute l'explication. L'Etat chrétien est une création de Dieu, tout comme l'Eglise chrétienne : deux créations du même Dieu. Ces deux créations peuvent donc être autonomes et indépendantes, sans cesser de concourir dans une activité commune. L'Eglise n'est pas chrétienne parce que l'Etat l'y force : pas de césaropapie ! L'Etat n'est pas chrétien parce que l'Eglise l'y force : pas de théocratie ! En vertu de leur origine et de leur nature, l'Etat et l'Eglise sont obligés à observer la même loi, la loi du même Dieu, leur auteur commun [1].

Et qu'on ne se récrie pas, comme si je prêtais subtilement à Calvin ma propre explication. Cette explication, Calvin lui-même a eu soin de nous la donner dans une page qu'on ne saurait trop méditer, et qui est la charte du système calviniste, tout comme la page d'Innocent III (citée plus haut) est la charte du système romain : même allure grandiose, quelquefois mêmes termes. Seul le sens est contraire, et ce contraste, d'autant plus frappant, est d'autant plus explicatif.

Parlant de l'union qui exista d'abord entre Saül et Samuel, union qu'il trouve idéale, Calvin continue : « Connaissons que Dieu gouverne les gouvernements de ce monde, de telle sorte qu'il veut qu'il y ait des rois, des princes, des magistrats et des hommes prééminents par leur dignité (*primariæ dignitatis viros*), qui président aux autres et portent l'épée, et s'en servent comme Dieu le leur a ordonné. Et d'autre part sachons que Dieu a constitué dans l'Eglise un gouvernement spirituel, celui de la prédication de sa Parole, auquel tous doivent être soumis, et contre lequel aucune rébellion n'est tolérée : tous les hommes de quelque condition qu'ils soient doivent se laisser ainsi régir, comme des brebis par le berger, écoutant sa voix seule, et le suivant partout où il les appelle. Ces deux ordres constitués par Dieu ne répugnent donc pas entre eux, comme l'eau et le feu, qui sont contraires ; mais ce sont choses conjointes, de telle sorte que l'une ôtée, l'autre souffre beaucoup ; de même que si quelqu'un crève un œil à quelqu'un, l'autre œil est vivement atteint par ce coup, et même tous les autres membres du corps ; — de même que si un bras est coupé, l'autre souffre beaucoup, et ne peut à lui seul suffire au travail des deux. » — Ce fut donc une union (*optima societas*) excellente, quand Saül s'associa Samuel, prophète de Dieu, docteur, pour lui proposer la doctrine du salut ; et au contraire, quand il s'en sépara

avertit ses lecteurs. Cependant il ne nous paraît guère admissible qu'on se serve pour désigner un gouvernement qui n'est pas celui du prêtre, du mot dont on se sert d'habitude pour désigner un gouvernement qui est celui du prêtre. L'équivoque involontaire est presque inévitable, et ici l'équivoque est très nuisible à la juste appréciation du système calviniste. — Plus récemment, Trœltsch s'est trouvé aux prises avec la même difficulté : appeler le système de Calvin théocratique et cependant affirmer que ce n'est pas une théocratie, au sens ordinaire. « C'est l'idée de la théocratie ; seulement [!] la pratique (*Ausübung*) de la théocratie est différente ; ce n'est plus la hiérarchie qui commande à l'autorité, mais c'est la bibliocratie, qui est exercée par une autorité composée de membres ecclésiastiques et laïques, dans un libre accord » (Trœltsch, *Bedeutung des Protestantismus*, in der Entstehung des modernen Welt, 1906, p. 22, 23). — Encore une fois, dans le mot, que reste-t-il de l'idée selon le dictionnaire et l'histoire ?

1. « Nostre Seigneur a voulu que le régime temporel se gouvernast par sa Parolle... que la police soit gardée tellement, que tousjours la loy de Dieu domine par dessus. » (*Opera* XXVII, p. 453, 454. Sermon CIV sur le Deutéronome.)

et « osa sans lui entreprendre quelque chose, » tout ce qu'il fit fut malheureux et détestable [1].

Chez Calvin, comme chez Innocent, il est question de deux : *duo*. Seulement chez Innocent les deux ne sont pas égaux, et leur différence est ce qu'il y a d'essentiel. Chez Calvin les deux sont égaux, et leur égalité est ce qu'il y a d'essentiel. — Pour Innocent III, les deux luminaires sont tellement inégaux que l'un est lumineux et l'autre obscur ; que l'un reçoit de l'autre toute sa lumière ! — Pour Calvin, les deux bras, les deux yeux sont tellement égaux qu'ils sont identiques et ne reçoivent rien l'un de l'autre. Voilà le contraste. — Il n'y a rien de supérieur au soleil, quand on le compare à la lune ; mais quand on compare les deux bras et les deux yeux, il y a quelque chose de supérieur : la tête. — La tête, c'est Christ ; les deux yeux et les deux bras de Christ, c'est l'Etat et l'Eglise. Christocratie ! Toute la sociologie de Calvin, comme toute son ecclésiologie, reviennent à la Christocratie [2].

3. Ainsi l'Etat *chrétien* explique tout. Mais qui expliquera l'Etat chrétien ? C'est ici la difficulté des difficultés. Après avoir essayé de comprendre, essayons de juger brièvement.

D'abord nous ne dirons pas que Calvin ait répondu d'une façon victorieuse à l'objection qu'on lui faisait déjà de son temps, à savoir que son explication était « estrange », et qu'en somme il « remettoit maintenant à la police la charge de bien ordonner la religion, laquelle charge il semble qu'il avoit ostée cy dessus hors de la puissance des hommes. » Il n'y a pas contradiction, prétend-il. Car autre chose est « forger loix à plaisir touchant la religion, » et autre chose est « approuver une ordonnance civile, laquelle prend garde que la vraye religion, qui est contenue en la loy de Dieu, ne soit publiquement violée et pollue par une licence impunie [3]. » Sans doute, il y a une différence. Mais qui dira quelle est la loi de Dieu ? le prophète ? Samuel ? Et sans doute Samuel n'était pas le grand prêtre : il était le prophète. Or le prophète n'était pas l'Eglise, mais il était la religion. — Et sans doute aussi le problème se présente pour le fidèle vis-à-vis de l'Eglise, tout aussi bien que pour le prince. Calvin le résout par la pleine clarté des Ecritures et l'action du saint Esprit. — On ne peut pas dire néanmoins que des questions difficiles ne subsistent pas.

Donc nous ne prétendrons pas que Calvin a résolu la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il faudrait être bien aveugle ou bien aveuglé pour le pré-

1. *Opera* XXIX. Homélies, 1 Sam., p. 659, 660.

2. On peut voir dans Elster à quelles difficultés se heurtent ceux qui veulent tenir compte de la pensée de Calvin, telle qu'il l'a formellement exprimée, et qui veulent cependant parler à ce sujet de théocratie. D'après Elster, Calvin veut un Etat formé d'après le « modèle théocratique. » Mais il sépare l'Etat et l'Eglise « sans mettre l'une au dessus de l'autre. » — Alors l'Etat a le caractère d'une « théocratie », mais c'est une monarchie avec de tout autres formes et présuppositions que celle du Moyen Age. C'est et ce n'est pas, ce n'est pas et c'est.... (Dr L. Elster, *Johann Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom*, dans les *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, XXI, 1878, p. 173, 174.)

3. IV, xx, 3.

tendre. Mais il faudrait aussi être bien superficiel ou bien ignorant pour s'en étonner. Comment les hommes d'aujourd'hui, qui semblent plus éloignés que jamais de la solution, reprocheraient-ils aux hommes d'il y a trois ou quatre siècles de ne pas avoir été plus avancés qu'eux [1] ? De plus nous reconnaîtrons, si l'on veut, que Calvin n'a pas toujours été logique avec lui-même. Il s'est contredit, il a été inconséquent [2], etc.

Et cependant contradictions, inconséquences et difficultés à part, nous sera-t-il permis de dire que la solution de l'Etat *chrétien* n'est peut-être pas plus incompréhensible que celle de l'Etat *neutre ?* et qu'il serait peut-être possible de prouver qu'elle l'est moins ? En tout cas, l'Etat *chrétien* a sur l'Etat *neutre* un avantage appréciable, celui d'avoir existé. Quand, où et comment a existé ou existera l'Etat *neutre ?*

Il ne faut pas en effet se laisser hypnotiser par ces mots *Etat chrétien*. Et il ne faut pas davantage croire qu'il suffirait d'exorciser cette idée ou cette expression pour être débarrassé de la difficulté qu'elle prétend résoudre.

Relisons en effet calmement, à tête reposée, le grand passage de Calvin, ce passage d'une singulière couleur locale : pas possible d'être plus seizième siècle et plus calviniste ! pas possible de choquer et de heurter davantage nos idées, nos conceptions modernes. — Eh bien ! si nous traduisons cette terminologie dans notre phraséologie et notre idéologie, que signifie-t-il ?

Il signifie d'abord que l'autorité est quelque chose de très élevé au-dessus de l'homme, de surhumain. Et voilà la soumission à l'autorité, qui reçoit sa dignité, une dignité qui lui est nécessaire, sans laquelle elle ne saurait subsister. L'homme obéit à l'homme, non pas à genou, en esclave qui rampe, mais en homme libre. Car en obéissant, en apparence, à un autre homme, peut-être son égal, si souvent son inférieur, quelquefois à un homme borné et passionné, à une « vermine », dit Calvin, à une « pourriture », l'homme obéit en réalité à ce qui est

1. Faut-il faire remarquer que le socialisme actuel est loin de rejeter ce qu'il y a de dangereux dans les théories de l'Etat chrétien, même tel qu'il apparaissait à un lointain prédécesseur de Calvin, à saint Augustin ? Sans doute, au lieu de : Etat chrétien, le socialisme dit : Etat athée. Mais, pour être le contraire, ce n'en est pas moins la même chose : l'Etat faisant, de force, le bien et le bonheur de la société. C'est ainsi que je lis dans la *Dépêche*, l'important journal radical-socialiste (du 17 juillet 1893), la déclaration suivante : « La liberté d'être écrasé [par un patron, par la pauvreté] n'est pas une liberté ; ce qui est une liberté, c'est précisément le droit et le moyen de ne pas être écrasé. » De même saint Augustin n'appelait pas violence la violence qui délivre les hommes du péché et les restitue à la liberté, la liberté de bien faire. La *Dépêche* dit encore : « Si la *loi* n'a pas pour mission de *prévenir les injustices ;* si l'*Etat* n'a pas pour principal rôle de mettre dans la société un peu de charité, de fraternité et d'équilibre, à quoi bon la loi, à quoi bon l'Etat ? » Je ne dis pas certes que le socialisme soit la vérité. Mais enfin voilà bien des problèmes et bien gros. Avant de condamner purement et simplement Calvin, il faudrait les avoir résolus.

2. Voici un assez curieux exemple des difficultés avec lesquelles Calvin se débat : « Les sacrificateurs se devoyent contenter du régime spirituel de l'Eglise et ne devoyent point usurper la puissance civile. » — « Comment c'est que Dieu mesloit la sacrificature parmi l'ordre civil ? car ce sont deux choses toutes distinctes. » Il y avait « un conseil pour celuy qui estoit Juge souverain. » « Si on s'enquéroit de la bouche des sacrificateurs, ce n'estoit point pour avoir quelque resverie humaine : mais pour avoir certaine intelligence de la loy de Dieu. Voilà pourquoy le jugement souverain a esté donné à l'ordre des Sacrificateurs avec le Juge que Dieu avoit suscité. » *Opera* XXVII, p. 449. Sermon CIV sur le Deutéronome.

grand, noble, sacré, à Dieu en l'homme. L'homme moderne n'aura jamais une fierté supérieure à celle du calviniste le plus humble.

Mais il y a plus. Ce passage, qui nous choque tant, nous choque parce qu'il parle de Dieu, et nous ne voulons pas de Dieu. Soit! En l'espèce, c'est une question de mot ; car, à un certain point de vue, il est très important de savoir si l'idéal est abstrait ou concret, est une idée ou une personne ; mais à un autre point de vue, c'est indifférent. Un idéal abstrait n'est pas plus l'homme, le citoyen en chair, en os, que l'idéal concret (la personne de Dieu). Et pour le philosophe, qui cherche l'idée, dire : qu'on est soumis à Dieu (idéal concret), ou dire : qu'on est soumis à la Justice, au Bien (idéal abstrait), c'est dire une seule et même chose, c'est dire qu'on est soumis à ce qui n'est pas l'homme, à ce qui est au-dessus de l'homme. — L'Etat *chrétien* n'est qu'une espèce, dont l'Etat *idéal* est le genre, et les grosses difficultés de l'Etat *chrétien* proviennent beaucoup plus de ce qu'il est un Etat *idéal* que de ce que cet Etat idéal est un Etat chrétien. — Les difficultés réapparaissent.

Je sais bien une réplique. On divisera la Morale en parties, et le Bien en morceaux. Et on chargera le magistrat (au nom de Dieu ou au nom de la Loi) de veiller seulement à quelques parties, à quelques morceaux. Mais c'est reculer la difficulté et non la supprimer. La question est : le magistrat doit-il veiller à une partie quelconque, à un morceau quelconque de la Morale, du Bien, de l'Idéal surhumain ? ou bien le magistrat doit-il veiller seulement à ce que, à un certain moment, la majorité des citoyens estime, provisoirement, être son intérêt ? — Voilà toute la question [1].

A notre époque, des esprits très libres disent : l'Etat doit veiller à certaines parties, à certains morceaux de la Morale, du Bien, de l'Idéal, parce que c'est le Bien. — Ces esprits très libres sont de l'avis de Calvin, ou, si l'on préfère, Calvin était de leur avis. — C'est surprenant : c'est vrai.

La polygamie, l'adultère privé ou public, le mariage libre, les publications pornographiques, les jeux de hasard, etc., le magistrat les interdira-t-il seulement parce qu'ils nuisent à l'intérêt de la société ? — Une foule de publicistes nient qu'ils y nuisent, et font campagne en leur faveur et rejettent toute idée morale. — La question est donc : l'Etat peut-il subsister sans morale, sans morale idéale ? La morale scientifique, c'est-à-dire la négation prétendue scientifique de la morale-obligation, de la morale, au sens reçu jusqu'à aujourd'hui, du devoir et du bien, au sens reçu jusqu'ici, — la morale scientifique est-elle en train de faire ses preuves, pour l'individu et pour la société ? Problèmes ardus [2].

1. Evidemment Calvin n'est pas partisan de la morale indépendante : « C'est en cela que consiste la principale différence entre l'Evangile et la Philosophie. Car combien que les philosophes traittent des mœurs bravement, et d'une façon qui leur acquiert louange de subtilité d'esprit, si est-ce néantmoins que toute la beauté qui reluit en leurs enseignemens, est comme un beau bastiment et de grande apparence, lequel sera sans fondement. » *Commentaires*, Romains XII. (Résumé préliminaire.)

2. G. Beyerhaus (*Studien zur Staatsanschauung Calvins*, etc., 1910, p.86) s'exprime ainsi : « Que signifient les idées de Calvin sur l'Etat, et celles des autres Réformateurs, si nous les plaçons dans l'histoire de

Il n'est donc pas suffisant, en face de l'Etat chrétien de Calvin, de rire ou de s'indigner, ou de faire le signe de la croix pour témoigner son horreur : quelle que soit là forme, heureuse ou malheureuse, que Calvin ait donnée à son idée, cette idée est l'idée actuellement en discussion, et elle a pour tenants des esprits qui seraient plus que stupéfaits de s'entendre traiter de calvinistes. C'est une idée qui mérite l'examen le plus sérieux. Voilà tout ce que nous voulons en dire.

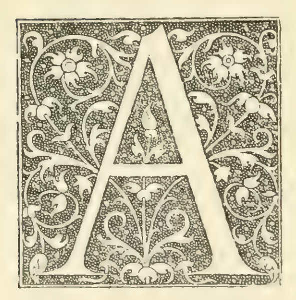
la science politique ? Elles apparaissent comme une revivification des idées théocratiques du Moyen Age, et comme une énergique et consciente négation des idées politiques, qui ont créé une base purement séculière de l'Etat et du droit du souverain. » — Nous avons ici un exemple topique de l'équivoque qui pèse sur les discussions actuelles. Le mot séculier est équivoque. En réalité, il est opposé à clergé, mais on l'emploie, sans le dire, comme opposé à religion. Beyerhaus pose ici en axiome que la base de l'Etat moderne est séculière, c'est-à-dire areligieuse. Alors évidemment la Réformation n'est pas moderne, elle est moyennageuse et catholique. Mais tout chrétien alors ne peut être que moyennageux et catholique. Saint Paul était moyennageux et catholique, et Jésus-Christ aussi, Jésus-Christ surtout. « Le royaume de Dieu que Christ est venu établir, proclamant comme il l'a fait la volonté de Dieu, cherchant à rendre les hommes conformes à cette volonté, n'était pas autre chose (*nothing more*) que la théocratie, celle dont Calvin et les Réformateurs se faisaient les avocats confiants et courageux. Leur Dieu n'était pas un être transcendant, éloigné : c'était un être présent, au milieu de tout ce dont chaque homme a besoin. » (J. Ross-Stevenson, « Calvin's Influence on civil and social Life » dans *The Auburn Seminary Record*, 1909 p. 173.)



CHAPITRE TROISIÈME

L'autorité.

I. *L'autorité de Dieu.* — 1. La puissance souveraine. — 2. Le droit souverain. — 3. Origine des idées de Calvin. — II. *L'autorité des hommes.* — 1. Néant de l'homme. — 2. Autorité humaine dérivée. — 3. Le droit divin. — III. *Autorité de fait.* — IV. *L'obéissance vient de Dieu* comme l'autorité. — V. *Les limites de l'autorité.* — 1. Modestie du prince. — 2. Le programme. — 3. L'obligation envers Dieu, c'est l'obligation envers le peuple. — 4. La charge et la personne. — 5. A côté du prince, le prophète. — 6. Toutes les autorités sont également « de Dieu ». — VI. *Conclusion.*



PRÈS avoir institué l'Etat et les Etats, Dieu a mis à leur tête des gouverneurs, qui, dans le langage biblique du seizième siècle, sont appelés des Juges, ou des Magistrats.

« Le mot de juger ne signifie pas seulement en Hébrieu ce que nous disons en nostre langage : prononcer sentence, mais il signifie aussi gouverner, avoir quelque prééminence.... Voilà aussi dont le livre des Juges est nommé ; car Juges, c'est-à-dire gouverneurs, qui avoyent toute prééminence au peuple[1]. »

Nous arrivons au grand principe qui domine la conception politique et économique du calvinisme : toute autorité vient de Dieu. C'est la parole de saint Paul, Romains XIII, 1.

Dieu, c'est le tout de la dogmatique calviniste. Certes, à côté de Dieu, il y a l'homme, son activité, plus que dans aucune autre dogmatique ; et cependant Dieu est tout. — Dieu, c'est le tout de l'ecclésiologie calviniste. Certes, à côté de Dieu, il y a l'homme (les anciens, les diacres), plus que dans toute autre ecclésiologie. Et cependant Dieu est tout. — Et maintenant, Dieu, c'est le tout de la politique calviniste. Certes, à côté de Dieu, il y a l'homme, ses droits, sa liberté, et plus que dans tout autre Etat catholique ou protestant. Et cependant Dieu est tout.

1. *Opera* XXIX, p. 187, Sermons sur le Deutéronome.

I

1. On a fait observer que le mot même de Souveraineté ne se trouvait nulle part. Mais l'idée est partout. Elle est exprimée par les termes suivants : *majestas*, *summa majestas*, majesté, *majestatem lædere*, *majestati derogare*, desroguer à la majesté de Dieu, *majestatem minuere*, *contemnere* [1], etc. — Dieu est *summus rex*, *Roy souverain*, *prince souverain ;* — il a *summum imperium*, *summa potestas*, *summa imperii potestas*, *empire souverain*, *puissance*, *principauté*, *juridiction souveraine ;* — il est αὐτοκράτωρ ; — enfin il est *lege solutus*, *legibus solutus* [2].

De tous ces titres on peut déduire que la *souveraineté* de Dieu comporte tout d'abord la *puissance* souveraine.

Nous citons : « D'autant que de nature il a l'empire souverain du monde, et cela lui est deu : il n'a pas esté esleu par des canailles qui voudront que toute confusion regne, et qui esliront ceux qui les supporteront en mal, qui ne demandent qu'à renverser tout ordre et bonne police. Dieu donc n'a point esté esleu en des tavernes par brigues et par pratiques meschantes ; il n'a point esté appellé en son office par faveur ; il n'y a point succédé par héritage, comme si les Estats lui eussent accordé qu'il succédast à un père mortel : il n'y a rien de tout cela en lui. Quoi donc ? De nature il a le gouvernement du monde, tellement que ce sont deux choses inséparables que l'essence immortelle de Dieu et l'authorité qu'il a de gouverner [3]. »

Naturellement à cette autorité, que Dieu exerce par sa Providence constante, tout doit obéir : « Voilà donc la règle que Dieu nous a donnée en son Evangile, c'est à sçavoir que luy seul règne, et que tout le monde soit assujetti à luy, brief qu'il ni ait que sa parole, qui ait toute audience, sans que personne y adjouste un seul mot. » — De telle sorte que la grande faute, le grand péché, c'est l'orgueil, la révolte. « Nous sçavons que la première reigle que Dieu nous baille en son Evangile, c'est que nous aions la bouche close, et qu'il ni ait que luy seul qui parle.... Nous sçavons que c'est le propre des ennemis de Dieu de parler orgueilleusement, comme quand David veut exprimer l'orgueil des ennemis de Dieu, de ceux qui sont du tout désbordés : ils ont levé, dit-il, leurs langues en haut, comme s'il disoit qu'ils ont voulu despiter Dieu [4]. »

En tout cas Dieu est le juge : « Qui m'estimez-vous ? car vous m'appelez Dieu, et cependant vous ne cognoissez pas que je suis juge du monde, et c'est me despouiller de ma gloire et de ma majesté. Et de faict, quelle est l'essence de Dieu, sinon après que les hommes auront vescu en ce monde, qu'ils viennent

1. Voir les nombreuses citations de Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, 1910, p. 51-55.

2. Voir *Ibid.*, p. 56, 60.

3. *Opera* XXXV, p. 150. — Dans le sermon suivant il répète : « Ce ne sont point de supposts de taverne qui l'ont colloqué au ciel...; les meschans ne l'ont pas éleu pour dire : il nous supportera, nous aurons liberté de faire tout ce que nous voudrons. ... Dieu n'est point entré en son royaume par héritage et succession humaine, ni à l'aventure ; mais puis qu'il est Dieu éternel, il est aussi roy et juge du monde. » *Ibid.*, p. 162. — 4. *Opera* XLI, p. 446.

à conte devant luy, et qu'il soyt leur juge[1]. » — Et après avoir stigmatisé « le proverbe usité par les tyrans : que ma volonté tienne lieu de raison (*sit pro ratione voluntas*[2], » Calvin n'hésite pas à louer Nébucadnetsar d'être arrivé à dire de Dieu : « que sa volonté tienne lieu de loi, de raison et de règle suprême de la justice » (*ut voluntas ejus sit pro lege, et pro ratione, et pro summa justitiæ regula*[3].)

2. La souveraineté de Dieu c'est le *droit*, comme c'est la *puissance*.

Ici réapparaît une question que nous avons déjà traitée : Dieu est-il le caprice ? Non, le droit, la justice est sa *nature*.

Ajoutons seulement un texte tout à fait capital : « Il peut paraître absurde de dire que Dieu agit selon sa volonté (*pro arbitrio suo*), comme s'il n'y avait en lui ni modération, ni équité, ni règle (*regula*) de justice. Mais il faut se rappeler ce que nous avons dit ailleurs : les hommes sont régis par des lois, parce que leur volonté est perverse, parce que cette volonté est poussée ici et là par la passion (*libidine*) sans mesure. Mais Dieu est sa loi à lui-même (*sibi legem*) parce que sa volonté, c'est la justice très parfaite. En conséquence, toutes les fois que l'Ecriture nous présente la puissance de Dieu, et nous ordonne de nous en contenter, elle n'*attribue pas à Dieu un pouvoir tyrannique*, selon la calomnie des impies[4]. »

3. A quelle source Calvin a-t-il puisé, s'est-on demandé, et quelle est l'origine de ses idées ?

On ne conteste pas que la source première et principale n'ait été la Bible. — Mais à côté on a placé le droit romain. On cite des mots : le péché est un crime de lèse-majesté (*crimen læsæ majestatis*) ; Dieu est délié des lois (*Deus legibus solutus est*). On cite des images. A propos du texte Deutéronome chap. IV, Calvin dit : « Quand on voit qu'un homme ne veut point faire son devoir, pour le mettre en tort, on le viendra sommer ; sa partie proteste. Ainsi Dieu en use-t-il envers nous... ; si nous sommes tardifs et lasches, et qu'il ne nous puisse gagner à soy, alors il entre en protestation, il testifie : Or bien donc j'ay fait tout ce qui a esté possible pour vous gagner, et cependant vous m'avez esté rebelles : je proteste donc. Il envoye ses ministres comme ses procureurs, et les envoye avec attestation solennelle, comme s'il y avait là un notaire qui fist un instrument public[5]. » — Evidemment Calvin était un jurisconsulte ; il avait étudié le droit romain, et pour exprimer des idées chrétiennes, il a recours parfois à des expressions, à des comparaisons tirées de ce droit. Mais vraiment il n'y a pas là de preuve que le droit romain ait déterminé sa pensée.

Après la Bible et le droit romain, vient le Moyen Age. Et on reparle ici de

1. *Opera* XXIX, p. 49. — 2. *Ibid.*, XXIX, p. 553. — 3. *Ibid.*, XL, p. 685.
4. *Ibid.*, XL, p. 686, 687. Beyerhaus arrive sur ce point à la conclusion que nous avons déjà présentée nous-même. « Pour Dieu, l'idée même de la plus haute perfection, on ne peut pas penser une loi supérieure ou extérieure à lui : selon la nécessité de son essence, il personnifie le droit suprême. » (Beyerhaus, p. 77.) — 5. *Ibid.*, XXVI, p. 636.

la prétendue influence de D. Scot et de son nominalisme. Après la citation que nous venons de faire, nous n'avons pas à modifier nos précédentes conclusions. Calvin n'est pas scotiste[1].

II

1. De la définition de l'autorité de Dieu, va découler la définition de l'autorité des hommes, rois, ou princes, ou Magistrats.

La souveraineté de Dieu est exclusive de toute autre souveraineté proprement dite : les hommes n'ont pas et ne peuvent pas avoir d'autorité propre[2].

Pourquoi les hommes « s'emportent-ils dans leur orgueilleuse fierté contre Dieu *(ferociunt)* ? parce qu'ils oublient leur nature, leur fragilité, et qu'ils sont « quasi comme rien *(quasi nihil)* », — parce qu'ils ne « sentent pas leur néant (suam οὐδένειαν), c'est-à-dire qu'ils ne sont rien du tout *(se esse prorsus nihil)*. »

Dieu est tout, « l'homme n'est rien. » Nous voyons que ces deux idées « sont inséparables *(inter se cohæreant)*, à savoir que Dieu est le roi éternel, et que les hommes ne sont rien *(nihil)*. Car si quelque chose est attribué aux hommes *(seorsum tribuitur)*, d'autant est diminué l'empire et le commandement suprême de Dieu. Il s'en suit que le droit de Dieu ne reste pas intact *(integrum)*, jusqu'à ce que tous les mortels se voient réduits à rien *(in nihilum redacti)*[3] ». — Il est vrai que les princes ne sont pas ici nommés, mais la suite montre que ce sont eux surtout qui sont visés[4].

2. Par conséquent, en droit, toute autorité humaine, chez les hommes, est dérivée. — Et il faut comprendre dans le sens opposé à celui dans lequel on les comprend les célèbres expressions : « juridiction comme déléguée par Dieu[5] ; »

1. Beyerhaus montre que le cadre dans lequel se meut la pensée de Calvin est différent du cadre dans lequel se meut la pensée de Scot *(die Verschiedenheit des äusseren Rahmens)*. Il se demande cependant s'il n'y a pas quelque analogie pour le fond. — Toutefois, c'est lui-même qui le remarque (Beyerhaus, p. 83), Seeberg, qui affirme cette analogie, ne parle pas d'une « réception » consciente ». Et c'est bien vague. La conclusion de Beyerhaus est celle-ci : « Si d'un côté la doctrine de Calvin ne contient rien d'absolument nouveau, d'un autre côté, elle me paraît quelque chose à part *(für sich)*. » Cette originalité consiste « dans la manière dont elle est formulée *(in der Formulierung)* » et ensuite « dans l'intensité » avec laquelle elle est proclamée (Beyerhaus, p. 79). Inutile, semble-t-il, de discuter davantage ces nuances de nuances.

2. Notons du reste que la théorie sur les princes n'est que la traduction en politique de la théorie sur les pasteurs en ecclésiologie. « Dieu ne converse pas ici en personne, mais il a choisi ceux qui luy a pleu, afin d'anoncer sa parole, et de représenter sa personne et son lieu. » *Opera* LIV. Sermon I sur Tite, p. 380.

3. *Opera* XL, p. 686.

4. L'idée au reste est souvent répétée : « Il n'y a qu'un chef qui ait toute prééminence et empire souverain sur nous » *(Opera* XXIV, p. 368). Et encore : « Quand Dieu vient en avant, il n'est plus question de rien déférer aux hommes ; car c'est un sacrilège par trop grand que les hommes, ou les créatures, soyent en telle estime que le droict de Dieu soit obscurci ou qu'on lui en ravisse quelque chose » *(Opera* XXV, p. 644). Et encore : « Il faut que Dieu ait sa prééminence, et que toute considération humaine soit mise bas. » *Ibid.*

5. Les princes et les magistrats « *sont lieutenants de Dieu* » (Sermon sur Job. *Opera* XXXIII, p. 162). — Les « hommes » et « les rois spécialement » sont appelés « fils de Dieu ». (Homilia in I Sam. *Opera* XXIX, p. 617.) Ils sont « appelez Dieu ». (Commentaires sur les Psaumes. *Opera* XXXII, p. 160.)

« envoyés comme légats aux peuples ; ministres, officiers, lieutenans de Dieu. » On dit : Voyez ! Calvin confère aux rois un pouvoir divin. Il faut dire : Voyez ! Calvin ne confère aux rois, aux princes qu'un pouvoir délégué par Dieu, qu'un pouvoir qui n'est pas le leur, et ne leur appartient pas. Ils ne sont que des « délégués » : *jurisdictio delegata*, et non pas *jurisdictio propria*. Il ne s'agit pas d'un droit privé (propriété), ni d'un droit féodal (*lehenrechtliches*) (seigneurie) ; il s'agit seulement d'un office : « office simple. » « Moyse parle ici (Deut. I, 16-18) du bien que tiennent les juges et les magistrats : comme s'il disoit, qu'ils n'ont point cela en propriété, que ce n'est pas une seigneurie, qu'ils ayent d'héritage : *mais que c'est un office simple*[1]. »

L'établissement de la souveraineté humaine n'entraîne aucune diminution de la souveraineté divine : « Dieu ne s'est point despouillé de son droit, quand il a ainsi eslevez les grans, et il faut qu'il ait tousjours l'empire souverain[2]. » — En instituant les princes, Dieu ne se donne pas des « compagnons[3] », des « compagnons et des égaux (*socii et æquales*)[4]. Les plus grands ne sont que les « mains de Dieu[5] ; » ils ne sont que les organes, pas indépendants, de sa volonté ; ils agissent conformément à leur mission, sans pouvoir propre, sans droit propre[6]. Les anges eux-mêmes ne sont pas des égaux (*æquales*, *pares*), mais des « ministres[7]. »

3. Et nous voilà arrivés à la théorie du « droit divin. » Calvin la soumet à la plus vive critique.

Dans la bouche d'un souverain, cette expression indique le plus souvent une orgueilleuse protestation contre toute tendance démocratique, contre toute tendance à faire dériver sa puissance du peuple, qui peut la contrôler. — Et sans doute Calvin ne se préoccupe pas, ici, « des tendances démocratiques ou révolutionnaires[8]. » Il ne se préoccupe que de « la soumission voulue à l'autorité de Dieu, de la conviction que le pouvoir est une concession de Dieu. » — Mais cela suffit amplement pour ruiner l'idée de ce que l'on appelle le « droit divin. » En effet, chez ceux qui se vantent de régner par la « grâce de Dieu, » que trouve-t-on ? Chez les uns, c'est un simple prétexte pour nier tout supérieur (*superior*), et pour s'arroger « l'empire souverain » (*summum imperium*)[9] ; chez les autres, c'est un vain titre que contredit leur sentiment intime. Ils parlent de royauté « par la grâce de Dieu, » et ils pensent à une royauté conquise par leur habileté (*propria industria*), ou par héritage (*hæreditario jure*), ou par fortune (*fortunæ beneficio*)[10]. — Et tout cela est faux.

La théorie du « droit divin, » selon Calvin, est la négation de la théorie historique du « droit divin ». — On peut s'exprimer autrement. La théorie historique « du droit divin, » c'est la théorie de la royauté « légitime », et cette légitimité s'établit par la naissance, par l'hérédité. C'est cette légitimité que Calvin nie.

1. 1555. *Opera* XXV, p. 644. — 2. 1552. *Ibid.*, L, p. 307. — 3. *Ibid.*, XXXV, p. 152. — 4. *Ibid.*, XXXVI, p. 626. — 5. *Ibid.*, XXXV, p. 229. — 6. Beyerhaus, p. 89. — 7. *Opera* XL, p. 662, 707. — 8. Beyerhaus, p. 90. — 9. *Opera* XL, p. 670. — 10. *Ibid.*, XXXII, p. 160.

III

Même, ici, il faut bien considérer que lorsque Calvin dit : *toute* autorité, il entend vraiment *toute*, de quelque façon que cette autorité ait été conférée à celui qui la possède. « Les royaumes se donnent par la Providence de Dieu. Combien que les uns viennent de succession et lignage, les autres se conquestent par guerre, à force et à l'espée, les autres viennent comme par sort et par cas d'aventure, néantmoins Dieu gouverne le tout ; il ne se fait nul changement aux principautés *que tout ne soit ordonné de là haut.* C'est Dieu qui gouverne le tout et rien ne se fait par fortune, ni à l'aventure, comme on l'estime [1]. »

Du moment que le mode de transmission de l'autorité n'est pas essentiel, il ne faut pas « s'enquérir trop curieusement à quel droict c'est qu'un chacun prince domine. » Et même, dit Calvin, pour couper « la broche à toutes objections superflues,... il doit nous suffire que tant y a que nous les voyons présider [2]. »

C'est l'autorité de fait. Et une conséquence est déduite qui, aujourd'hui, pourrait tout particulièrement nous froisser. « Quand il y a mutation d'empire, les engagements des sujets cessent. » Sans doute la fidélité, même à Dieu, exige que le chrétien « expose sa vie pour défendre son prince. » Et si un étranger envahit le pays, il y aurait crime de perfidie (*crimen perfidiæ*) à ne pas s'opposer à lui, à ne pas porter secours au prince, selon les serments à lui prêtés. — Mais si, malgré tous les efforts, un étranger (*alienus hostis*) conquiert et occupe tout le pays, « le sujet est délié des obligations de son serment, parce qu'il n'est pas dans le pouvoir du peuple de constituer les princes. C'est à Dieu seul qu'il appartient de changer les dominations selon son bon plaisir. Et comme tout pouvoir réside en Dieu seul, là où règne un (*aliquis*) prince, le peuple ne doit pas persister avec obstination à ne pas se soumettre à lui, comme à un prince légitime, puisqu'il est préposé divinement [3]. » Ainsi Daniel à Babylone. « Combien qu'il pouvoit à bon droit tenir le roi pour un homme détestable, si est-ce qu'il a porté révérence

1. Sermon sur Daniel. *Opera* XLI, p. 348.

2. *Commentaires* 1 Pierre II, 13. — Les sujets savent que les supérieurs et les puissances sont ordonnées de Dieu (*a Deo*), et ne s'informent de rien plus, car il n'y a de pouvoir si ce n'est de Dieu (*a Deo*). (Homilia in I Sam. *Opera* XXIX, p. 675. Voir aussi p. 661.) — « Tous ceux qui dominent à juste titre (*bone*) et ceux qui dominent injustement (*injuste*) sont également (*ex æquo*) doués de cette sainte majesté, qui les investit du pouvoir légitime. » (*Opera* I, p. 244.) — Et après avoir parlé des conquêtes romaines en Asie, « plus par meschantes prattiques, que par cause légitime, » des empereurs « qui dominoyent pour lors, ayant ravi la monarchie par violence et force tyrannique, » des magistrats qui « exercent plus tost une barbarie et cruauté tyrannique, qu'une domination légitime, » il ajoute : « Presque tous les magistrats estoyent tels quand ceste epistre [de S. Pierre] fut escrite. je respon, que les tyrans et autres semblables ne sçauroyent tant faire par leurs abus, que l'ordonnance de Dieu ne demeure tousjours ferme ; comme nous voyons que l'institution perpétuelle du mariage n'est point renversée, quand la femme ou le mari se gouvernera autrement qu'il ne doit. Ainsi donc, quoy que les hommes s'esgarent, toutesfois le but que Dieu a planté ne lairra point de demeurer ferme et immuable, » — sans compter que « la façon du gouvernement civil, quelque déformité et corruption qu'il y ait, est toutesfois meilleure que l'estat sans principauté. » *Commentaires*, 1 Pierre II, 13, 14.

3. Prælectiones in Jeremiam. *Opera* XXXIX, p. 158.

à ceste grande puissance, que Dieu luy avoit donnée. Par ainsi apprenons à l'exemple du prophète à prier pour noz adversaires, qui voudroient nous avoir ruinez ; et sur tout de prier pour les tyrans, si c'est le plaisir de Dieu de nous assujettir à eux. Car posé qu'ils soient indignes que l'on exerce aucun devoir d'humanité (*etsi indigni sunt ullo humanitatis officio*) envers eux, toutefois pour ce qu'ils n'ont aucune supériorité sinon par la permission et bonne volonté de Dieu, portons ce joug paisiblement, et ce non seulement pour éviter leur indignation, comme S. Paul admoneste (Rom. XIII, 5), mais à cause de la conscience. Autrement nous serons rebelles non point à eux seulement, mais à Dieu mesme[1]. »

IV

Toute autorité vient de Dieu, encore en un autre sens, vraiment singulier. Il est tellement contraire à la nature de l'homme d'obéir que, pour qu'il obéisse, il faut une action particulière de Dieu. L'obéissance est due à une intervention du Saint-Esprit, comme l'autorité ! « Nous voyons[2] qu'*entre les dons du S. Esprit il y a l'authorité*, comme aussi l'Escripture saincte en fait mention en d'autres passages. Prenons le cas qu'un homme fust le plus idoine, qu'il fust propre pour gouverner, si est-ce qu'il ne sera point *authorisé*, et n'aura nulle réputation, sinon que Dieu l'*authorise*, et qu'il luy donne comme une marque, afin qu'il soit redouté, qu'on se tienne à luy, et qu'on reçoyve la doctrine qu'il porte. Car il est certain que les mousches mesmes s'esléveront, si ce n'est que nostre Seigneur donne authorité aux hommes[3]. »

A l'action de Dieu, qui agit dans celui qui commande, correspond l'action de Dieu dans celui qui obéit. « Quand les peuples se soumettent aux rois, princes, magistrats et grands, et reçoivent d'eux les lois, et souffrent d'être condamnés, il est certain que cela se fait par un mouvement et un instinct divin, qui inspire aux hommes cette crainte, sans laquelle il est certain qu'ils ne se soumettront jamais aux autres.... Nous savons quelle ambition est innée à chaque homme, et combien chacun est avide de domination : il est absolument contraire à notre nature de courber nos têtes sous le joug d'un autre[4]. »

Calvin s'explique. L'autorité est une image particulière de Dieu en l'homme. L'homme est homme, parce qu'il porte l'image de Dieu. Le prince, le magistrat, porte cette marque auguste d'une façon spéciale. Et voilà pourquoi l'animal obéit à l'homme, et pourquoi le citoyen obéit au magistrat. « Quand on demandera comment est-ce que les princes sont si bien obéis, que encores qu'ils dominent avec grand excès... que néantmoins ils sont maintenus en leur dignité, et y persistent ? Pour ce que Dieu y ha mis la main, et qu'il y ha engravé une telle majesté, qu'il faut qu'ils soient obéis, encores qu'ils usent d'excès et de cruauté souventes fois. Et de fait, comment est ce que les bestes craignent les hommes ? C'est à cause de l'image de Dieu qui y est engravée.... Tant y ha néantmoins,

1. *Opera* XL, p. 665, 666, ch. IV, v. 19, trad. de 1569. — 2. Il s'agit de Josué. — 3. Sermons sur le Deutéronome. *Opera* XXIX, p. 228. — 4. Homilia in I Sam. *Ibid.*, XXIX, p. 660.

qu'encores voit-on quelques trasses de ce qui est en nostre première création, que les bestes ont je ne sçay quoy, tellement qu'elles se assubjettissent encores aux hommes, et en ont quelque crainte, combien que ce ne soit pas pleinement, comme elles ont fait autresfois. Ainsi en est-il quand à toutes les principautés, Royaumes et Seigneuries.... Cela ne viendra point de la propre volonté des hommes, mais d'une affection que Dieu leur donnera, quand il besongnera en eux par son S. Esprit [1]. »

V

Il est temps de le noter : cette conception de l'autorité qui vient de Dieu, et qui, en une certaine façon, exalte l'autorité du magistrat, contient en elle-même une série de limitations fort importantes.

1. Puisque l'autorité est donnée au prince par Dieu, le prince doit être *modeste*. « Quand Dieu eslève les princes... combien que les princes, quant à ce monde ayent une puissance infinie... si est ce que du costé de Dieu ils sont tousjours comme *bridés*... Qu'ils cheminent en *modestie et humilité devant Dieu*, sachant qu'il faut qu'ils luy soient assubjetis, aussi bien que tout le reste [2]. » — « Que les magistrats monstrent que vrayement ils sont les officiers de Dieu, puisqu'il leur fait l'honneur, qu'ils méritent d'estre assis au siège qui est dédié à sa majesté, de porter le glaive qui luy est sacré.... N'est-ce pas une ingratitude villaine, quand un homme qui est en authorité de justice, ne cognoist point : « Qui » suis-je ? Me voici un povre ver de terre : et Dieu veut que je porte son nom, » comme de par luy, que je pratique quant et quant en l'authorité qu'il m'a don- » née. » Quand un homme ne connoist point cela, n'est-il pas ingrat par trop [3] ? »

2. Cette autorité, qui vient de Dieu, est à elle-même son programme. — Le roi règne « en général pour le bien du commun » (*in commune populi commodum*) [4]. Car Dieu « ne les a point là mis pour se lascher la bride à molester les autres et à leur tenir le pié sur la gorge... pour dominer tellement que les autres soyent en servitude. » Finalement qu'« il ne semble point aux rois et aux princes que le monde soit créé pour eux ; ils sont plustost créez pour la multitude [5]. » — La responsabilité du prince égale sa dignité. Quelle ne doit pas être « l'intégrité, prudence, clémence, modération et innocence » de ces « ministres de la justice divine ! » Comment introduiraient-ils « quelque iniquité en leur siège, » s'ils pensent que ce siège est « le throne du Dieu vivant ? » En leur qualité de « vicaires de Dieu, » ils doivent présenter aux hommes « comme une image de la Providence, sauvegarde, bonté, douceur et justice de Dieu. » S'ils prévariquent, ils

1. Sermon sur Daniel. *Opera* XLI, p. 349, 350. — 2. *Ibid.*, *Opera* XLI, p. 351. — 3. Sermon sur le Deutéronome. *Ibid.*, XXVI, p. 315-317.

4. Psaume XXVIII, 9. « Il faut que les rois ayent l'utilité publique en telle recommandation, que toute la prospérité qu'ils se souhaitent soit à cause du peuple » (ut *publicæ utilitati* addicti, nonnisi *populi causa* salvi esse cupiant). *Ibid.* — 5. Sermon CXIII sur Job, ch. XXXI. *Opera* XXXIV, p. 656.

sont deux fois « maudits », car ils font injure non seulement aux hommes mais aussi à Dieu [1]. »

Calvin en arrive à cette idée d'un libéralisme singulièrement affiné qu'une vertu particulière du roi doit être l'*éloquence*. Il doit *persuader* ses sujets plutôt que les *forcer*. « C'est à bon droict que l'éloquence est louée en un Roy, duquel l'office est non seulement de gouverner le peuple par conseil et authorité, mais aussi l'*induire* et comme *attirer* à obéissance par raisons et remonstrances faites *avec grâce de bien parler*.... En cela se monstre évidemment la nonchalance et povreté d'esprit des rois d'aujord'huy, ausquels il semble que ce seroit une chose dérogante à leur dignité, s'ils entroyent en propos avec leurs sujets, et usoyent de remonstrances pour les faire fleschir à obéyssance; ou pour mieux dire, ils montrent bien une tyrannie barbare, en ce qu'*ils tendent plustost à contraindre les gens qu'à leur persuader*, et aiment mieux abuser de leurs sujets comme de povres esclaves, que de tascher d'avoir un peuple docile et obéissant, en le gouvernant par loix et en douceur équitable [2]. »

3. Précisément parce que le prince est obligé envers Dieu, il est obligé envers son peuple : « D'autant plus qu'un homme sera eslevé, il est obligé aussi et à Dieu, et à ceux sur lesquels il préside, comme il n'y a nulle prééminence sans charge, voire sans servitude. » Et encore : « C'est à ceste condition, qu'ils travaillent et que mesme ils servent au bien commun du peuple, comme si Dieu leur avoit mis le fardeau sur les espaules, de soustenir l'estat commun [3]. » — Le monde n'a pas été créé pour les Rois ; ils sont plustost créés pour la multitude [4]. » L'idée était déjà dans le Commentaire sur Sénèque, mais comme elle s'est développée !

4. Faisons un pas de plus. La conception calviniste amène à distinguer profondément entre la *charge* et la *personne* [5], qui exerce cette charge : « Il ne faut point que nous regardions aux personnes, si elles s'acquittent aujourd'huy de leur devoir ou non ; mais que plustost nous regardions à l'ordre que Dieu a establi, lequel ne peut estre jamais violé par la malice des hommes, ou bien ne peut estre effacé du tout, qu'il n'en demeure quelque résidu [6]. » — Les hommes qui exercent la charge peuvent être « ennemis déclarez de Dieu, » même des « diables encharnez [7], » ils sont et restent « lieutenans de Dieu ». Mais « il ne faut point que nous accusions Dieu, pour approuver les hommes en ce qu'ils font [8]. » —

1. IV, XX, 6. — 2. Psaume XLV, 2. — 3. *Opera* XXV, p. 629, 630. — 4. *Ibid.*, XXXIV, p. 656.

5. « Nostre Seigneur faict ceste grâce aux princes, de les appeler dieux; et ce, non pas à cause de leurs *personnes*, mais en considération de la *dignité* où ils sont ». *(Opera* VII. Briève instruction contre les anabaptistes, p. 83.)

6. Sermon sur I Tim., *Opera* LIII, p. 130. — « Il est vray que si nous regardons qui sont les princes terriens, ce n'est que fumée, ce sont povres vers de terre. Il est vray qu'ils sont honorables, entant que Dieu y a imprimé sa marque, mais d'eux-mesmes ils ne sont rien. » *Opera* XXVII, p. 78. Sermon LXXIV sur le Deutéronome.

7. Sermon sur I Tim. *Opera* LIII, p. 130, 131. — 8. Sermon sur Daniel. *Ibid.*, XLI, p. 352.

« Tout pouvoir vient de Dieu, car Dieu tend la main à qui il veut, et selon son plaisir le fait roi et dominateur. Tous ceux donc qui ont le droit du glaive et le pouvoir public sont esclaves de Dieu, même s'ils exercent la tyrannie et sont des *brigands* » (*latrones*) [1]. — Le fait qu'ils sont « lieutenants » de Dieu ne les empêche pas d'être des « brigands ».

5. Et puis à côté du prince il y a le prophète. Le prince qui refuse de supporter la moindre critique d'un « serviteur de Dieu » (*servus Dei*) est un *deterrimus tyrannus ;* son règne est un « sacrilège criminel » (*scelestum sacrilegium*) [2]. « En premier lieu donc les roys et les princes doivent estre admonnestés, quand ils ont faict quelque édict, qu'ils avisent bien si l'honneur de Dieu y est point amoindri ; que s'ils connoissent qu'ils desroguent à sa majesté tant peu que ce soit, et à la superiorité qu'il ha par dessus toutes créatures, qu'incontinent ce qu'ils auront fait soit révoqué, car ce leur sera plus grand honneur de se révoquer en cela que d'y demourer obstinés, et ne faut point qu'en cet endroit les loix humaines aient lieu [3]. »

En tout cas cette autorité qui vient de Dieu, et qui est représentée par le prophète, pose elle-même la borne qu'elle ne saurait franchir : la loi de Dieu. Or l'obéissance à la loi de Dieu ne relève que de notre conscience ; donc l'autorité s'arrête où la conscience commence. « En tant que nous pourrons *sans blesser notre conscience*, il faut que nous leur obéissions paisiblement [4]. » — « De là nous pouvons recueillir comment c'est que nous devons obéir aux hommes, c'est assavoir quand Dieu domine, qu'il a son empire souverain, que les hommes ne sont que ses ministres. Or il est vray que si Dieu permet qu'il y ait des tyrans sur nous, qu'il nous faut plier le col pour porter un tel joug : voire, mais cependant ce n'est pas que nous devions décliner de sa Parolle. Quand les princes, les magistrats, les pasteurs de l'Eglise nous voudroyent destourner de ce que nostre Seigneur nous déclare, plustost mourir cent fois. Pourquoy ? L'obéissance que nous devons aux hommes doit estre tousjours reiglée à cela, c'est que Dieu retienne tousjours son lieu, et que chacun s'assujettissse à luy, grans et petis [5]. »

Et enfin réapparaît la Parole de Dieu elle-même, et cette Parole prêchée par le ministre de la Parole. A côté de l'autorité est la liberté de la Parole et du ministre de la Parole. Le ministre prêche en toute liberté la Parole aux magistrats comme aux simples citoyens.

Voici ce que dit Calvin des citoyens : « Ils brideroyent volontiers le S. Esprit pour le faire parler avec certaines conditions. « Voilà, nous te permettrions bien » volontiers de dire quelque chose ; mais nous ne pouvons pas endurer cela ; » ceste grande rigueur et si aspre nous desplait ; ceste hardiesse de parler si » rudement nous fasche. » Et aujourd'huy en la papauté, on voit que la liberté de prophétiser est quasi du tout ostée et abolie. Et entre nous, combien y en a il qui

1. Prælectiones in Jeremiam, chap. XXVII, 6. *Opera* XXXVIII, p. 544. — 2. 1557. *Opera* XXXI, p. 769. — 3. *Ibid.*, XLI, p. 408. — 4. Sermon sur le Deutéronome. *Opera* XXVI, p. 318. — 5. *Ibid.*, *Opera* XXIX, p. 229.

voudroyent bien imposer des loix aux serviteurs de Dieu, lesquelles ils ne peussent outrepasser ? Mais nous voyons ce que dit le prophète, asçavoir que la Parolle de Dieu est du tout rejettée, quand la pleine liberté d'enseigner est ostée aux ministres.... Car les meschans et contempteurs de Dieu non seulement parmi les tavernes ou cabarets, et en leurs cavernes, grondent et murmurent, quand on rédargue les vices à bon escient, mais ils se déclarent ouvertement et se pleignent qu'on donne trop grande licence aux ministres de la Parole de Dieu, et qu'il faut trouver quelque moyen pour les faire parler plus sobrement.... C'est un sacrilège... de vouloir publier un édict ou ordonnance, que les prophètes ne parlent plus si librement, ni en cette rondeur qu'ils ont accoustumé [1]. »

Et la liberté de la parole, dont il use vis-à-vis des simples citoyens, le ministre de la Parole doit avoir le droit d'en user vis-à-vis de tous les gouverneurs : « Le prophète accorde aux princes ce qu'il leur est propre, comme s'il protestoit qu'il n'est point un homme séditieux ne mutin, qui n'ait soin ni esgard aucun à la police et ordre publique.... Mais... la Parolle de Dieu n'est point tellement liée, qu'elle ne desploye sa vertu et puissance contre les plus hauts montez et les plus petis. Car l'office du S. Esprit est de juger le monde, et non pas une partie tant seulement... Sçachons donc combien qu'il nous faille porter honneur et révérence aux juges et gens qui ont le gouvernement des autres (ainsi que nostre Seigneur mesme a bien daigné leur donner ce titre si honorable, quand il les appelle ses lieutenans, et dieux) que cela toutesfois ne peut point fermer la bouche aux prophètes qu'ils ne redarguent, sans aucune distinction, tout ce qui est digne de répréhension, n'espargnans point mesmes les princes et ceux qui sont eslevez en degré d'hommes par dessus les autres [2]. » — « Ce passage-ci monstre que les rois mesmes et les grans seigneurs ne sont point exempts de la doctrine commune, s'ils veulent estre tenus pour membres de l'Eglise ; car nostre Seigneur veut sans exception gouverner tous hommes par sa Parolle.... Ils ne sont point si haut montez, que nostre Seigneur avec sa Parolle ne soit par dessus eux. Brief, sçachons qu'en l'Eglise la Parolle de Dieu obtient tellement le degré souverain, que les sacrificateurs, ne les rois, et princes, ne tout leur Conseil, *ne sont point privilégiez, ne dispensez plus que les autres*, comme si leur vie n'estoit pas *sujette à la Parolle* de Dieu. Ce passage-ci donc est excellent pour establir l'authorité de la Parolle de Dieu [3]. »

Cette liberté de la parole, de la Parole de Dieu et de son ministre, à une époque où il n'y avait pas de presse, c'était la liberté de la presse.

Naturellement, à la nature de l'autorité correspond la nature de l'obéissance, absolue et limitée. — Mais nous parlerons de celle-ci, comme des pouvoirs inférieurs, plus loin dans le chapitre intitulé : *Du droit de résistance*.

6. Et enfin, si le roi ne veut pas réaliser le programme que Dieu a prescrit à son autorité en la lui conférant ; s'il ne veut pas s'arrêter en deçà de la borne

1. *Leçons et expositions familières* de Jehan Calvin sur les douze petits prophètes, 1560. Amos II, 12.
2. *Ibid.* Michée III, 10. — 3. *Ibid.* Osée V, 1.

sacrée, que Dieu lui a défendu de franchir, la conception calviniste contient une garantie suprême.

En parlant de l'autorité *a Deo*, Calvin n'entend pas du tout affirmer un privilège à l'usage exclusif des princes et des rois (et l'on pourrait presque dire que tout est là). Bien au contraire ; Calvin entend poser un principe au bénéfice égal duquel se trouvent tous ceux qui exercent une autorité quelconque. Ce qui, dans les rois, est « de Dieu », ce n'est pas le roi, mais l'autorité royale, simple forme particulière de l'autorité générale. « Les pères et les mères, les magistrats et tous ceux qui ont maistrise, sont *lieutenans de Dieu* [1], et représentent sa personne. » Cette première limitation, — pour être une extension, — n'en est pas moins essentielle. Du moment qu'il y a plusieurs autorités *a Deo*, elles se limitent l'une l'autre. — Et c'est ici le fondement de la grande doctrine calviniste sur les pouvoirs inférieurs. Nous la retrouverons plus loin, comme nous venons de le dire.

VI

Il en est du principe : « Toute autorité vient d'en haut, » comme de la théorie sur l'Etat chrétien. Rien ne heurte davantage les idées courantes. Aujourd'hui c'est devenu un axiome presque universellement accepté que toute autorité vient d'en bas. C'est, dit-on, l'idée démocratique, tandis que l'autre idée est l'idée catholique [2].

Il y a cependant trois mots qu'il ne faudrait pas confondre : la *nécessité*, la *contrainte* et l'*autorité*. La raison nécessite ; la force contraint. Mais là où il y a nécessité ou contrainte il n'y a pas autorité. Pour qu'il y ait autorité, il faut qu'il y ait liberté de résistance. L'autorité est un rapport entre deux personnes libres, dont l'une a le droit de commander, et dont l'autre a le devoir d'obéir, si elle le veut, c'est-à-dire a le pouvoir de désobéir. Toute autorité est donc, en un sens, morale. La morale vient-elle d'en haut ou d'en bas ? La conscience vient-elle d'en haut ou d'en bas ?

Et même en dehors de toute morale (si l'on peut s'imaginer cette situation), me *soumettre* à ce qui est *au-dessous* de moi, ou bien à ce qui est à la même hauteur, est une contradiction dans les mots et dans les idées. On ne se *soumet* qu'à ce qui est *au-dessus*. Pour qu'il y ait *sous*, il faut qu'il y ait *sur*.

De plus, cette impossibilité matérielle est une impossibilité humaine (si l'on ne veut pas dire morale). Courber la tête devant un homme, comme homme, c'est

1. Sermon sur le Deutéronome. *Opera* XXVI, p. 312.

2. Dans une séance de notre Chambre des députés, à la fin de 1912, un de nos plus honorables représentants s'est félicité de ce que les instituteurs remplaçaient l'ancienne autorité, qui venait d'en haut, par l'autorité nouvelle qui vient d'en bas. — C'est du reste l'opinion même de pasteurs, c'est-à-dire même de personnes chargées de représenter la Bible et le protestantisme. L'un a écrit : « La méthode du catholicisme est celle où l'autorité vient d'en haut. » (*Bulletin évangélique*, 1er mai 1906.) Et un autre a félicité « le bon sens » de ses paroissiens « de ne pas s'y être trompé », et de s'être trouvé d'accord en cela avec l'esprit démocratique moderne, qui veut que l'autorité vienne d'en bas. » (*Bulletin évangélique*, 15 avril 1906.)

l'affaire d'un esclave ; et incliner la tête devant une force brutale, c'est l'affaire d'une brute. J'ai le droit de traiter d'égal à égal avec mon égal. Quant à la contrainte, j'ai le droit de lui résister, de la modifier, de la supprimer, si je puis. Si une montagne stupide veut m'arrêter, je la fais voler en éclats par des mines, ou je la perce par un tunnel. En face de la force, mon droit, c'est ma force à moi, ma puissance. — Toute autorité vient d'en Haut [1].

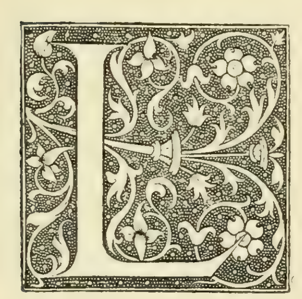
1. Mais, dira-t-on, — et je me borne à signaler l'objection, — l'autorité n'est-elle pas donnée par le suffrage universel ? Non. Le suffrage universel *désigne* le représentant de l'autorité. Mais le jour où le magistrat ne représenterait ni la justice, ni la ville, ni l'Etat, c'est-à-dire la patrie, ni aucun principe, ni aucune idée, c'est-à-dire rien de supérieur à chaque électeur, rien qui soit indépendant, jusqu'à un certain point, de chaque électeur, ce jour-là il y aurait peut-être de la force et de la contrainte, il n'y aurait pas d'autorité. Toute autorité vient d'en haut, pour Calvin comme pour saint Paul, et pour la Bible comme pour le bon sens.



CHAPITRE QUATRIÈME

Le gouvernement.

I. *La monarchie.* — 1. Les premières idées de Calvin sur la royauté, 1532. — 2. Ses idées sur la royauté, de 1536 à 1559. — 3. Contre la monarchie universelle. — 4. Contre la monarchie césaro-papiste. — 5. Contre la monarchie héréditaire. — II. *Le réquisitoire de Calvin* contre les rois en général, avant et après 1560. — III. *La démocratie.* — 1. L'esprit général. — 2. Les textes particuliers. — 3. Les sermons de Calvin et l'éducation politique et morale de ses auditeurs et de ses lecteurs. — IV. *Les objections.* — 1. Morelli. — 2. Aveux et conclusion.



'AUTORITÉ est une abstraction : elle se concrétise dans le gouvernement ; et le gouvernement peut avoir des formes diverses. Quelle est la meilleure, ou, comme dit Calvin, « quel est le meilleur estat de police ? »

Une réponse préalable, c'est qu'il serait téméraire de répondre *a priori*, « simplement ». Car c'est affaire de « circonstances ». Calvin estime que la diversité des gouvernements est voulue de Dieu. Ils se font équilibre les uns aux autres. « Car comme les élémens ne se peuvent entretenir, sinon par une proportion et température inégale, ainsi les polices ne se peuvent pas bien entretenir sinon par certaine inéqualité[1]. »

Il faut ensuite observer que toutes les polices ont leurs avantages et leurs défauts. — Passons donc en revue les trois formes principales auxquelles toutes peuvent se ramener : la *monarchie*, l'*aristocratie* et la *démocratie*.

I

1. Le premier ouvrage dans lequel Calvin ait émis des idées politiques, c'est le premier de tous ses ouvrages, son Commentaire sur le *de Clementia* de Sénèque, 1532[2].

1. IV, XX, 8. — 2. Nous renvoyons le lecteur à l'étude générale de cet ouvrage, que nous avons donnée, *Jean Calvin* I, p. 210 et ss.

Malheureusement pour notre étude particulière, nous nous heurtons dans ce traité à une assez grosse difficulté. Calvin commente, et souvent on ne distingue pas entre ce qui est l'idée de l'auteur, et ce qui est l'idée du commentateur [1]. Il faut donc nous borner à noter, dans la mesure du possible, deux choses : les idées reçues à ce moment, et la direction que, partant de ces idées, prend l'esprit de Calvin.

L'idée reçue, c'est l'idée stoïcienne, que Calvin expose ainsi : « Le roi est constitué par Jupiter (*a Jove constitutus*); il est une image de Dieu (*simulacrum Dei*); il tient sa place (*vice sua*). Les rois sont ministres de Dieu (*ministri Dei*). » Et Calvin conclut : « C'est aussi la confession (*etiam illa confessio*) de notre religion : tout pouvoir est de Dieu (*a Deo*), et ceux qui existent sont ordonnés par Dieu (*a Deo*), selon Rom. XIII [2]. »

Calvin expose l'idée que le prince est délié des lois (*princeps legibus solutus est*). C'est la formule célèbre qui avait eu d'abord un sens restreint, et ensuite un sens large, universel, depuis Dion Cassius, contemporain d'Ulpien. Elle avait conservé le sens large depuis le douzième siècle. Certaines protestations du seizième siècle montrent que c'était bien alors le sens traditionnel [3]. « Les lois, commente Calvin, commandent aux particuliers (*privatis hominibus*). Elles statuent ce qui est permis à l'homme vis-à-vis de la femme, au père vis-à-vis des enfants, au maître vis-à-vis des esclaves. S'il y a transgression, la punition est immédiate (*præsentanea*). Les lois défendent qu'un citoyen ne porte dommage à un citoyen.... Autre est la licence (*licentia*) des princes. Les paroles du roi sont des ordres (*imperia*).... Il n'y a pas de tribuns qui intercèdent; il n'y a pas de supérieur auquel il est fait appel [4]. » Et ailleurs, — à propos du discours mis par Sénèque dans la bouche de Néron, où Néron dit : « Je me garde (*sic custodio*), comme si (*tanquam*) je devais rendre raison aux lois que j'ai évoquées des ténèbres (*ex abdito ac tenebris*) à la lumière [5], » — Calvin commente : « Il a ajouté à bon droit, *comme* (*tanquam*), parce que le prince est, il est vrai, délié des lois (*legibus solutus* [6]), mais.... »

Mais voici un exemple de la difficulté signalée plus haut. Avons-nous ici un jugement personnel, ou du moins personnellement exprimé, et sans équivoque? Calvin partageait-il purement et simplement l'opinion reçue ?

On a essayé d'arriver à quelque conclusion probable en étudiant les doc-

1. C'est ce que reconnaît l'étude très remarquable et la plus complète qui ait été faite, celle de Gisbert Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, 1910, p. 2 : « Les cas sont rares où nous pouvons constater un élément personnel, une approbation ou une critique. »

2. *Opera* V, p. 18. — Beyerhaus (p. 4) estime que j'ai trop insisté sur le mot *illa*, pour opposer la conception chrétienne de Calvin à la conception stoïcienne. Il me semble cependant que les mots *illa etiam* ne sont pas là une simple confirmation du stoïcisme. Ils disent que *même* la religion chrétienne est de cet avis. S'il n'y avait pas opposition, sur d'autres points, entre le christianisme et le stoïcisme, les mots *illa etiam* ne se comprendraient guère.

3. Beyerhaus, p. 10, 11.

4. *Opera* V, p. 53. — 5. *Ibid.*, p. 14. — 6. *Ibid.*, p. 23.

trines des maîtres qui avaient enseigné le droit à notre Réformateur. L'essai n'a pas abouti[1].

Tenons-nous-en au texte. Peut-on penser que Calvin ait purement et simplement accepté l'idée que le prince est délié des lois du mari vis-à-vis de la femme, des lois du père vis-à-vis de l'enfant ? Le doute est plus que permis. Au surplus, Calvin continue immédiatement[2] en citant des maximes comme celle de Pline : « Tu ne veux pas qu'il te soit plus permis qu'à nous. Car le prince n'est pas au-dessus des lois, mais les lois sont au-dessus du prince (*non est supra leges, sed leges supra principem*)[3]. » — Il est vrai que Beyerhaus objecte encore : ces maximes insistent seulement sur une obligation morale du prince. — Mais le pluriel, « les lois (*leges*), » veut-il indiquer seulement la loi morale ? Et même alors qui fixera la limite ? Qui la fixera, lorsque Calvin ajoute : que le prince ne doit rien (*ne tantillum quidem*) accorder aux affections (*affectibus*), mais agir toujours selon le commandement de la loi (*omnia ex legis præscripto*)[4] ; quand il ajoute : « Quelle serait la peste pour le monde, si les princes étaient indépendants des lois (*legibus liberi*), étaient déliés (*soluti*), comme on dit, de tous freins... ? Quelle fin y aurait-il aux meurtres, aux brigandages... ? » Il est vrai, concéderons-nous à notre tour, que Calvin continue : « Il est bien que les rois, déliés des lois (*legibus soluti*), vivent selon les lois (*legibus vivent*). Ils sont la loi elle-même (*lex ipsa sunt*)[5]. » Mais, autre part, après avoir écrit : « que le prince est la loi vivante (*qui lex animata est*), » il avait aussi écrit qu'« il doit tout faire d'après la prescription de la loi (*ex legis præscripto*)[6]. » — Ainsi : délié et pas délié. Est-ce pure contradiction ?

Au surplus, cette contradiction ne serait pas la seule restriction apportée par Calvin à l'absolutisme politique des rois. Au moment où il affirme leur droit (*jus*), il insiste sur leur devoir de modération (*moderatio*), d'équité (*æquitas*)[7]. — Il ne faut pas toujours agir d'après le droit strict (*summo jure*)[8] ; ce qui est « équitable et bon (*æquum et bonum*), » c'est ce qui est « opposé au droit strict, à la rigueur du droit (*quod juri summo seu rigori juris opponitur*). Car, tandis que le droit exige que tout soit droit et inflexible, l'équité cède quelque chose du droit (*æquitas de jure aliquid remittit*). » — Ici Calvin précise Sénèque, en s'aidant de Budé (*satis ostendit Budaeus*)[9].

Et puis, s'aidant d'Aristote, il ajoute à la définition du tyran, selon Sénèque, ce caractère : « Celui qui règne contre la volonté des siens (*contra suorum voluntatem dominatur*)[10]. » — Et cette revendication de la liberté n'est pas

1. Alciat, on le sait pertinemment, a professé la maxime *rex legibus solutus*, dans le sens large ; mais c'est celui des trois maîtres qui a été le moins sympathique à Calvin. Calvin a polémisé contre lui, parfois très vivement. (Beyerhaus, p. 26-29.)

2. « A la vérité, on pourrait objecter que l'auteur, au même endroit, semble restreindre, supprimer et même changer en sens contraire l'expression : délié des lois. » (Beyerhaus, p. 15.)

3. *Opera* V, p. 23. — 4. *Ibid.*, p. 132. — 5. *Ibid.*, p. 67. — 6. *Ibid.*, p. 132. — 7. *Ibid.*, p. 110. — 8. *Ibid.*, p. 35. — 9. *Ibid.*, p. 119. — 10. *Ibid.*, p. 90.

isolée. Lorsque Néron parle des joies causées aux peuples par sa réponse, Calvin n'hésite pas à commenter : « Ce grand empire romain fut en réalité un grand brigandage (*vere magnum latrocinium*). » Pourquoi ? Ce qui manquait à cette « société ambitieuse, » « placée pas loin de la servitude, » (*non longe a servitude positam*) [1], » c'était la liberté. — Un peu plus loin, il insiste, et parle de « la liberté désirable pour le suprême bonheur du peuple ; » de la liberté devenue une nécessité pour l'Etat romain (*ut stare non posset sine libertatis temperamento*) [2].

Nous conclurons. Le jeune humaniste de vingt-trois ans, en 1532, part de l'idée reçue sur la souveraineté du prince. Il ne formule pas une théorie nouvelle : mais, sous sa plume, la théorie ancienne se lézarde. Le fait que Calvin discute si longuement la théorie du tyran, les arguments qu'il donne, et la manière dont il les donne, dénotent « la tendance anti-despotique. » — « En se plaçant au point de vue de la doctrine postérieure de Calvin, on peut y voir une préparation de son évolution anti-absolutiste [3]. »

2. A propos de la royauté, on a cru distinguer une différence entre le texte de 1536 et celui de 1543. — En 1536, Calvin aurait traité de jeu oiseux (*müssige Spielerei*) [4] toute spéculation sur la meilleure forme de gouvernement. En 1543, il serait revenu de sa « réserve » et aurait donné l'avantage à l'aristocratie ou à un mélange d'aristocratie et de démocratie. Voici le texte de 1536 : « Combien qu'il y ayt diverses formes et espèces de supérieurs, toutefois ilz ne différent rien en ce point, que nous les debvons recevoir tous pour ministres ordonnez de Dieu... Et la puissance qui est *la moins plaisante aux hommes*, est recommandée singulièrement par dessus toutes les autres, c'est à sçavoir la seigneurie et domination d'un seul homme. Laquelle, pourtant [parce que] qu'elle emporte avec soy une servitude commune de tous, excepté celuy seul, au plaisir duquel elle a assubjecty tous les autres, *elle n'a jamais esté aggréable à toutes gens d'excellent et hault esprit* (*heroicis et excellentibus*).... Et certes c'est vaine occupation *aux hommes privez*, lesquelz n'ont nulle auctorité de ordonner les choses publiques, de disputer quel est le meilleur estat de police. Et oultre, c'est une témérité de déterminer simplement, veu que le principal gist en circonstances. Et encores quant on compareroit les polices ensemble, sans leurs circonstances, il ne seroit

1. *Opera* V, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 31. — Beyerhaus dit : « Il reste certainement dans le cercle des idées de Sénèque ; mais la confession personnelle d'un véritable humaniste, de son amour pour la liberté, perce au travers. » (Beyerhaus, p. 19.) — Dans son Commentaire sur 1 Sam. VIII (*Opera* XXIX, p. 553), Calvin dira : « Les tyrans usent de ce vieux proverbe : que la volonté tienne lieu de raison, et estiment qu'ils ne sont soumis à aucune loi. Mais ceux qui ont parlé un peu plus honnêtement, ont dit qu'ils vivaient selon les lois. Et sans doute cette parole est trop arrogante : ils ne sont soumis à aucune loi ; néanmoins elle a été introduite par l'usage dans les Instituts des empereurs romains. »

3. Beyerhaus, p. 25. — Entre notre opinion, *Jean Calvin* I, p. 213-216, et celle de Beyerhaus, il n'y a donc guère que la différence d'une nuance. Beyerhaus se croit obligé de « critiquer d'une manière générale, » notre opinion, mais il ne veut pas « complètement la repousser. » (Beyerhaus, p. 25.)

4. Beyerhaus, p. 109, qui cite Kampschulte, I, p. 273.

pas facile à discerner laquelle seroit la plus utile, tellement elles sont quasi égales, chascune en son pris [1]. On compte trois espèces du régime civil : c'est à sçavoir monarchie (qui est la domination d'un seul : soit qu'on le nomme Roy ou Duc ou aultrement), *Aristocratie*, qui est une domination gouvernée par les principaux et gens d'apparence, et *Démocratie*, qui est une domination populaire, en laquelle chascun du peuple ha puissance. Il est bien vray qu'un roy ou autre, à qui appartient la domination, aysément décline à estre tyrand. Mais il est autant facile, quand les gens d'apparence ont la superiorité, qu'ilz conspirent à élever une domination inique. Et encores il est beaucoup plus facile, où le populaire ha auctorité, qu'il esmeuve séditions. Oultreplus, si nous ne fichons pas seulement noz yeux sur une ville, mais que nous regardions et considérions ensembléement tout le monde, ou bien que nous jettions la veue sur divers païs, certainement nous trouverons que cela ne s'est pas faict sans la Providence de Dieu, que diverses régions feussent gouvernées par diverses manières de polices. Car comme les élémens ne se peuvent entretenir, sinon par une proportion et température inégale, aussi les polices ne se peuvent pas bien entretenir sinon par certaine inéqualité [2]. »

On le voit, loin de fuir toute spéculation, Calvin spécule et explique bel et bien ses idées sur la meilleure forme de gouvernement. La royauté n'est pas la meilleure, c'est la plus mauvaise, « la moins plaisante, qui n'a jamais été du goût de toutes gens d'excellent et haut esprit. » Ce qu'il déclare « vaine occupation », ce n'est pas cette discussion à laquelle il se livre, c'est la préoccupation du simple particulier, qui « n'a pas autorité d'ordonner les choses publiques. » Donc, tout autre chose.

Et la preuve, c'est qu'en 1543, au moment où l'on prétend qu'il sort de « sa réserve », il ne supprime pas ce qu'il a dit de la « vaine occupation » des simples particuliers. Il reproduit mot à mot tout le texte de 1536 et se borne à intercaler dans ce texte deux additions, qui ne constituent pas du tout une théorie nouvelle, mais qui complètent ou expliquent sur deux points la théorie déjà donnée.

La première addition explique précisément en quoi consiste la « vaine occupation » des simples particuliers. C'est quand ils disputent du meilleur état « pour l'avenir, dans le lieu où ils vivent (*futurus, in eo quo vivunt loco*) [3]. Cette addition, maintenue en 1559, n'a pas pénétré dans le texte français de 1560.

La seconde addition est plus considérable. « Vray est que si on fait comparaison des trois espèces de gouvernemens, que distinguent les philosophes, je ne contesterai pas du tout que soit l'aristocratie, soit un état mélangé d'aristocratie et de démocratie (*politia*) ne soit de beaucoup le plus préférable [4]. Car cela a tous-

1. Ici, à partir de : *On compte...* » jusqu'à « *...qu'il esmeuve sédition* », le texte français est une paraphrase du texte latin plus court : « Proclivis est a regno in tyrannidem lapsus ; sed non multo difficilior, ab optimatum potestate in paucorum factionem ; multo vero facillimus a populari dominatione in seditionem. » — 2. *Opera* I, p. 232, 233 (1536) ; B^F, p. 759, 760 (1539). — 3. *Opera* I, p. 1105.

4. Je traduis cette première phrase directement du latin de 1543 : « Minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia [démocratie, selon l'usage grec du mot πολιτεια] statum aliis omni-

jours esté approuvé par expérience : et Dieu aussi l'a confermé par son authorité, quand il a ordonné qu'elle eust lieu au peuple d'Israel, du temps qu'il l'a voulu tenir en la meilleure condition qu'il estoit possible, jusques à ce qu'il produisist l'image de nostre Seigneur Jésus en David. Et de faict, comme le meilleur estat de gouvernement (*nullum gubernationis genus beatius*) est cestuy là, où il y a une liberté bien tempérée et pour durer longuement, aussi je confesse que ceux qui peuvent estre en telle condition sont bien heureux, et dy qu'ils ne font que leur devoir, s'ils s'employent constamment à s'y maintenir. Mesmes les gouverneurs d'un peuple libre doyvent appliquer toute leur estude à cela, que la franchise du peuple, de laquelle ils sont protecteurs, ne s'amoindrisse aucunement entre leurs mains. Que s'ils sont nonchalans à la conserver, ou souffrent qu'elle s'en aille en décadence, ils sont traistres et déloyaux. Mais si ceux qui, par la volonté de Dieu, vivent sous des princes, et sont leurs sujets naturels, transfèrent cela à eux, pour estre tentez de faire quelque révolte ou changement, ce sera non seulement une folle spéculation et inutile, mais aussi meschante et pernicieuse oultreplus[1].... » Et cela tire certaines conséquences de la théorie donnée, mais ne constitue pas une théorie nouvelle. Le texte de 1543 développe, un peu, très peu, celui de 1536-1539, mais le développement est naturel, logique.

En 1559, le texte de 1536-1543 est maintenu, toutefois avec une nouvelle addition : « Et cela non point de soi, mais pour ce qu'il n'advient pas souvent (*rarissime*) et est quasi miracle, que les rois se modérent si bien, que leur volonté ne se fourvoye jamais d'équité et droicture. D'autre part, c'est chose fort rare qu'ils soyent munis de telle prudence et vivacité d'esprit, que chacun voye ce qui est bon et utile. Parquoy le vice, au défaut des hommes, est cause que l'espèce de supériorité la plus passable et la plus seure, est que plusieurs gouvernent, aidant les uns aux autres, et s'advertissant de leur office, et si quelqu'un s'eslève trop haut, que les autres luy soyent comme censeurs et maistres[2]. » Ainsi, de 1536 à 1559, l'opposition de Calvin à la monarchie est évidente, constante et va en augmentant.

3. Précisons un peu. — Calvin s'est montré très opposé à la monarchie universelle. « Ils aimeinent l'exemple des grues et des mouches à miel, lesquelles eslisent tousjours un roy ou gouverneur, et non pas plusieurs. Je reçoy volontiers ces exemples. Mais je demande si toutes les mouches à miel, qui sont au monde, s'amassent en un lieu pour eslire un roy. Chacun roy est content de sa ruche; pareillement chacune bande de grues a son conducteur propre.... Mais encores le cas posé qu'il soit bon et utile, comme ils veulent, que tout le monde soit réduit en monarchie, ce qui est néantmoins très faux » (le latin, plus énergique, dit : *quod est absurdissimum*)[3], etc. »

bus longe excellere. » — La traduction française de 1545 remplace cette déclaration précise en faveur de la démocratie par une déclaration beaucoup plus vague : « Que la prééminence de ceux qui gouverneront, tenant le peuple en liberté, sera plus à priser. »

1. *Opera* I, p. 1105, 1106. — 2. IV, xx, 8. — 3. 1543, p. 601. IV, vi, 8, 9.

Beaucoup plus tard, en 1561, dans ses livres sur Daniel, Calvin dira : « Tant plus une rivière courra vite, et puis tant plus elle sera creuse et large, tant plus elle apportera de dommage à tous les voisins, si elle se desborde une fois. Ceux là donques sont du tout hors du sens qui désirent les souveraines monarchies, pour ce qu'il ne se peut faire, que l'ordre et police légitime ne diminue d'autant, là où un seul homme occupe si grande estendue de païs [1]. »

Evidemment Calvin n'est ici pas un novateur : il a eu des devanciers. Mais enfin il repousse nettement la théorie romaine du Moyen Age sur l'empire universel et unique, et il se met du côté des premiers défenseurs des royaumes nationaux et des nationalités.

4. Pas de monarchie universelle, et, dans chaque nation, pas de monarchie exerçant l'autorité civile et l'autorité religieuse.

La papauté a tort de pousser à la Césaro-papie « afin que par ce moyen il n'y ait aucune dispute de la religion ; mais que le roy seul ait toute puissance d'ordonner à son appétit tout ce qu'il voudra, et que cela soit un arrest irrévocable sans contredit.... Et cela m'a tousjours navré griévement le cœur. »

Mais on a tort également en Allemagne de pousser à la Césaro-papie : « Il y a des gens inconsidérez qui les font par trop spirituels. Et c'est un vice qui règne par toute l'Alemagne, et en ces païs il n'a que par trop la vogue. Et maintenant nous sentons par expérience quels sont les fruicts qui viennent de ceste racine-là, c'est asçavoir, que les princes, et tous ceux qui ont souveraine puissance, s'estiment estre tant spirituels, qu'il n'y doit plus avoir de régime ni de gouvernement ecclésiastique. Et ce sacrilège-ci règne entre nous, d'autant qu'ils ne se peuvent contenir en leur office, sans outrepasser les bornes de raison : mais ils pensent qu'ils ne peuvent régner, sinon qu'ils abolissent toute l'authorité de l'église et qu'ils soyent souverains et derniers juges, tant en la doctrine qu'en toute la police et gouvernement spirituel [2]. »

Pour apprécier la réalité et l'importance de la révolution accomplie par Calvin, il suffirait de voir l'étonnement que cette révolution produisit sur des protestants mêmes, ayant du reste toutes ses autres idées. C'est ainsi que Jean Haller écrit, le 9 février 1562, à Bullinger : « Cela me choque que beaucoup de welsches (c'est-à-dire Calvin et ses amis) ont dans la tête une étrange conception de la puissance et juridiction ecclésiastiques. Ils semblent en exclure complètement le magistrat et ne lui laisser que la garde de l'Eglise : c'est ce qu'ils appellent la liberté ecclésiastique [3]. » Parfaitement. Voilà jusqu'à quel point la chrétienté protestante luthérienne et zwinglienne était césaro-papiste, et jusqu'à quel point Calvin était opposé à la césaro-papie [4].

1. 1561. Prælectiones in Danielem, ch. II, v. 39. — *Opera* XL, p. 597-598, trad. de 1562. Exemplaire de la Bibliothèque de la Faculté de théologie de Montauban. Il n'existe, paraît-il, que trois exemplaires de cette traduction. *Opera* XL. Prolégomènes.

2. *Leçons sur les douze petits prophètes*, Amos, chap. VII, 13. — 3. *Opera* XIX, p. 281.

4. C'est ce que la plupart des Luthériens ne veulent pas arriver à reconnaître. Ainsi K. Sell *(Der*

5. Pas une monarchie héréditaire. C'est ce que Dieu a voulu montrer en instituant un Juge « souverain » : « Non pas que cela fust héréditaire, mais selon que Dieu par son S. Esprit suscistoit un homme, celuy-là devoit gouverner tout le peuple[1]. » Et il n'y avait « point héritage, » et il n'y avait « point une licence infinie pour dire : je veux cela: il me plaist ainsi. »

II

Mais il ne suffirait pas de dire que, en théorie, Calvin a mis au troisième rang, sur trois, le gouvernement monarchique. Calvin s'est livré à une critique extrêmement vive des rois.

En 1551, dans son Commentaire sur Esaïe : « Ce sont les conseilz des rois et des princes, de faire leurs besongnes par fraudes et finesses[2]. » — Ils ne cessent d'inventer de nouveaux impôts, et « ravissent la plus grande partie des choses, dont le povre populaire ne se peut passer. » Ils envoient des exacteurs « qui sont comme des chiens de chasse au service des tyrans, pour flairer et suyvre l'argent à la trace, afin de faire quelque exaction extraordinaire.... et qui ne cessent jamais jusques à ce qu'ils ayent sucé le sang et la mouelle des oz[3]. » Bien souvent parmi les monarques « celuy qui est le plus puissant peut bien estre dit et nommé riche fils d'un grand brigand[4]. » Les plus grands rois sont les pires : « D'autant que les roys sont plus puissans, ils pressent davantage leur peuple[5]. »

En 1553, furent prêchés les *Sermons sur les huit derniers chapitres du livre de Daniel*[6]. « Voilà la façon de dominer, qui est aujourd'huy au monde; et les brigands domineront bien ainsi, quand ils seront en un bois; ils ne veulent pas estre subjects à loy, ni à équité aucune. Quand donc les princes voudront ainsi dominer, qu'ils s'en aillent parmi les brigands.... Il vaudroit donc mieux qu'ils fussent brigands, quand ils veulent dominer sans propos, et que Dieu n'ait nulle autorité par dessus eux; et toutefois on en fait si peu de cas aujourd'hui que cela vient en coustume[7]. » « Quand les princes voudront desroguer à la majesté de Dieu... fi ! ce n'est qu'ordure d'eux.... Quand ils s'eslèveront contre Dieu, il faut qu'ils soient mis en bas, et qu'on ne tienne plus compte d'eux, non plus que de savattes[8]. »

En 1557, dans son Commentaire sur les Psaumes, Calvin dit: « Nous sçavons et le voyons par expérience, que presque tous les roys sont enyvrés de leur grandeur,

Zusammenhang von Reformation und politischer Freiheit, 1910, p. 54 ss.), écrit que partout (*überall*) la Réformation fortifia le pouvoir des princes, et que l'émancipation ne commença que dans les pays où le calvinisme était persécuté. C'est inexact pour Calvin et pour Genève.

1. *Sermons* CIV, CV sur le *Deutéronome*. *Opera* XXVII, p, 448, 459. — 2. *Ibid.*, XXXVI, p. 665. Chap. XXXIX, 1. (Trad. 1552). — 3. *Ibid.*, XXXVI, p. 573. Chap. XXXIII, 18. — 4. *Ibid.*, XXXVI, p. 624. Chap. XXXVII, 10. — 5. *Ibid.*, XXXVI, p. 168, 332. Chap. VIII, 7, et XIX, 4.

6. D'après *Opera* XXV, p. 592 (Notice littéraire), ils furent publiés en 1565, après avoir esté comme en prison par l'espace de douze ans. — 7. *Opera* XLI, p. 418. — 8. *Ibid.*, p. 415.

et n'est point sans raison que ce proverbe-ci a autrefois esté en usage : il faloit qu'il nasquist ou roy, ou fol. Il est vray qu'on l'interprétoit mal, à sçavoir, d'autant que souvent il advient que ceux qui ont le gouvernement des royaumes et principautés sont fols et sots. Et certes c'est une vengence de Dieu bien notable, que des bêtes (*bestiae*), et gens du tout indignes d'estre nombrez entre les hommes, tiennent le plus souvent les souverains empires[1]. — « Quand les rois profanes veulent magnifier, maintenir et eslever haut leur puissance, pour ce faire, ambition, fierté, outrecuidance, présomption, cruauté, exactions, rapines, violence sont leurs chevaux et chariots. Et pourtant n'est-ce pas de merveille si bien souvent du haut de leurs sièges, enflez d'orgueil et de pourriture, Dieu les jette en bas[2]. »

L'*Institution* de 1559 paraît, et tandis qu'on publie la traduction de 1560, voici les *Leçons sur les douze petits prophètes*, en 1560 aussi. Amos V, 10 : « Les rois veulent estre privilégiez et exempts de toute répréhension (*sacro sancti*). Incontinent la majesté de Dieu est blessée en leurs personnes... d'autant qu'ils ne pensent pas estre du rang, commun des autres. » — Et d'une façon générale sur les grands seigneurs : *Ibid.*, IV, 1 : « Escoutez ceste parolle, vaches de Bazan, les quelles demeurez en la montagne de Samarie, les quelles opprimez les povres, foulez les indigens. » — « Quelles est donques vostre opulence et richesse ? C'est de la graisse, et pour ce je ne vous estime de rien de plus que des vaches. Il est vray que vous estes gros et gras ; mais vostre grandeur et puissance ne m'estonnera pas.... Si les principaux et gouverneurs du royaume mettent en avant leurs richesses et authorité, tout cela, dit-il, n'est que graisse. Cependant vous n'estes que des vaches pour tout potage, et vous tiendray pour vaches, c'est-à-dire je n'useray pas de moindre liberté envers vous que je feroye avec mes vaches et mes bœufs.... Il ne daigne pas s'adresser à eux comme à des hommes, ne leur faire cest honneur. Et néanmoins ils se vouloyent exempter du rang commun des autres, comme s'ils eussent esté quelques grans personnages, ou quelques demy-dieux. Le prophète les appelle ici par mespris des vaches, et puis il leur oste le nom d'hommes. »

Ibid., verset 2. « Ici le prophète Amos prononce quelle punition et vengeance doit advenir sur ces gros bœufs et gras, qui mesprisent Dieu quand ils sont souls, et s'endorment en leur graisse. »

Nahum II, 11, 12 : « Ou est la retraite des lions, et le lieu de la pasture des lions ? où se retiroyent le lion, voire le lion, le faon du lion, et n'y a nul qui luy face peur ? Le lion emportoit tout ce qui luy fallait pour ses petis, et estrangloit pour ses lionnes, et remplissoit ses cavernes de proye, et ses forts de proye. » — « Le prophète nous représente ici comme en un miroir, ce que *nous voyons encore aujourd'huy*, et ce qui s'est toujours et de tout temps observé en tous grans empires. [Pensons à la France.] Car où il y a grande puissance, là aussi il y a grand desbordement ; et depuis que les rois et leur conseil sont une

1. Psaume CI, 2. *Opera* XXXII, p. 56. — 2. Psaume XLV, 4 6. *Opera* XXXI, p. 451.

fois accoustumez à piller, il n'y a plus nulle fin ni mesure. Et mesmes ils sont enflambez d'une telle cupidité et rage, que tous leurs appétis ne tendent sinon qu'à dévorer, qu'à mettre en pièces, dissiper et estrangler tout. [Pensons à Henri II et aux Guises] ... Cela est une chose toute notoire, que le prophète ne parle point sans cause si souvent des lions et lionnesses. Il dit donques, *le lion venoit là, la lionnesse et puis le petit lionceau*, par les quelles parolles il signifie, qu'en ceste ville-là, où le roy habitoit, et qui estoit la ville capitale [pensons à Paris], en laquelle on devoit avoir droit et justice, au lieu de cela c'estoit une caverne de bestes sauvages et cruelles, pour ce que le roy et semblablement tout son conseil avoyent despouillé toute humanité. Leurs femmes aussi [pensons à Diane de Poitiers] estoyent comme lionnesses, et leurs enfants et domestiques, comme petits lionceaux.... C'est donques ce que nous descrit ici le prophète par ces propos, et ce que nous voyons de nos yeux.... Quant à ce qu'il dit que le *lion estrangloit pour ses lionnesses*, à la mienne volonté que nous n'eussions point aujourd'hui de lionnesses qui sçavent bien d'elles-mesmes tout dévorer ! Mais nous en voyons aucunes qui surmontent tous les hommes du monde en cruauté et audace. » [Marie la Sanglante, Diane de Poitiers, Catherine de Médicis.]

Osée II : 9. « Les grands rois et princes du monde pensent que les yeux de tous les autres sont esblouys par leur grandeur et magnificence ; et c'est pourquoy ils se jettent si hardiment hors des gons, et ils se donnent une telle licence qu'on la voit : ils cuident que leur fiente et ordure n'est que musc et parfum. »

En 1561[1] parurent les leçons sur Daniel.

VI, 5. « Ils tiennent pour leurs grans mignons gens stupides et qui sont semblables à eux, gens adonnez à avarice et rapines, très cruels et desbordez en toute licence.... Maintenant les roys n'ont autre égard sinon d'eslever en honneur leurs *lenones, vel scurras*, ou ceux qui les flattent. Cependant ils n'avancent sinon gens qui ne valent rien, et lesquels Dieu a comme flétri et marquez d'ignominie, et combien qu'ils soient indignes d'etre tenuz au nombre des hommes, toutefois ils sont les roys des roys[2]. »

XI, 6. « Le nom de mariage de soy est honorable ; il est ici mis comme par opprobre, à fin que nous sçachions que tant le roy Ptolémée, qui a vilainement prostitué sa fille, comme aussi Antiochus qui quitta sa femme pour en prendre une autre qui n'estoit pas sa femme, mais sa paillarde, sont ici condamnez par la bouche de l'ange. Et possible que par ce mesme moyen, Dieu a voulu faire cognoistre quelles sont toutes les alliances des princes. Car ils ont toujours les plus belles couleurs du monde, à sçavoir le repos des peuples, la paix publique, et tout ce qu'ils sçavent bien faire trouver bon. » C'est pour « gaigner la faveur et la louange du sot populaire. » Mais toutes « ces droitures servent finalement à trahir les uns les autres, et espiant les moiens et les occasions de ce faire[3].

1. Une traduction française parut en 1562; on en connaît trois exemplaires, dont un à la Faculté de Montauban. — 2. *Opera* XLI, p. 4. — 3. *Ibid.*, p. 227.

La même année, ou l'année suivante (en tous cas avant 1562) furent publiées les Homélies sur le *premier livre de Samuel*[1].

« Par exemple, si le prince trouve son plaisir (*si voluptati habeat*) à se créer des délices (*facere sibi delitias*) en montant à cheval, il ne respecte les chevaux d'aucun particulier.... » Et que dire « de l'avarice, de la cupidité avec laquelle les supérieurs dévorent les biens des inférieurs ? » « Car souvent ils sont comme des lions, ayant la gueule ouverte, et dévorent le malheureux peuple, et de leurs ongles tenaces, ils deschirent les malheureux[2]. » « De là apparaît quelle bonne foi il y a le plus souvent (*plerumque*) dans les princes, qui promettent beaucoup de choses libéralement ; mais qui jamais (*nunquam*) ne sont fidèles à leurs promesses, si ce n'est qu'ils y aient intéret[3]. » « Les princes ont l'habitude (*solent*) de violer tout droit, toute équité, sous prétexte de puissance et d'autorité[4]. » « Ainsi Saül montre qu'il a toujours transformé sa royauté en simple tyrannie ; qu'au lieu d'être berger, il est boucher. Il est le chef ; les autres sont des brigands, ne respirant que rapine[5]. »

De 1562 sont les *Sermons sur le Deutéronome :* « Sur tout ceste dignité royale est pour esblouir les yeux, voire pour aveugler du tout un homme ; et les princes ne pensent point quasi estre créatures mortelles ; quand ils sont parvenus ainsi haut, il leur semble qu'ils soyent des demi dieux. — Ils ne veulent plus estre sujets ni à raison ni à droicture[6]. »

De l'année 1563 datent les *Sermons sur Job*, les *Commentaires sur Jérémie* et sur *Ezéchiel.*

Sermon XL sur Job, chap. IX : Les princes « sont agitez de passions enragées... pleins d'ambition, ou avarice... espandant le sang... pillent... ravissent, tellement qu'il y a une confusion infernale[7]. » — Sermon CXXII, chap. XIX : « Nous voyons les princes, qui, pour leur ambition, iront saccager les pays, brusler les maisons, destruire les villes, voler, ravir, piller et ruiner tout, tellement que c'est une horreur.... Il n'y a que leur ambition qui les enflamme à cela, et il faut que tant de maux soyent produits de ceste rage, de laquelle ils sont esmeus[8]. »

Jérémie XIX : « Ils veulent être exemptés de toute loi, et déliés de tout joug[9]. » — XXII, 13 : « Ils croient que tout le monde est créé pour eux[10]. » — XXXII, 4 : « Ils veulent être débarrassés de toutes lois et tandis qu'ils permettent que le peuple soit injustement querellé, ils veulent être « sacro-saints[11]. »

Evidemment ce n'est pas trop s'avancer que de dire : Calvin, du commencement à la fin, avant 1560 comme après, s'est montré aussi peu favorable que possible à la forme monarchique du gouvernement.

1. Celles sur le second livre furent composées en 1562. — 2. *Opera* XXIX, p. 684, 685. — 3. 1 Sam. *Opera* XXX p. 281. (Nisi fuerit e re sua). — 4. *Ibid.*, p. 294. — 5. *Ibid.*, p. 426. — 6. *Ibid.*, XXVII, p. 479. — 7. *Ibid.*, XXXIII, p. 503. — 8. *Ibid.*, XXXIV, p. 138. — 9. *Ibid.*, XXXVIII, p. 322. — 10. *Ibid.*, p. 383. — 11. *Ibid.*, XXXIX, p. 4.

III

Mais si le souverain n'est pas un monarque, que doit-il être ? Un magistrat élu par le peuple. Autant Calvin était opposé à la forme monarchique, autant il était favorable à la forme démocratique[1].

1. Il ne pouvait pas en être autrement, étant données toute sa théologie et toute son ecclésiologie. Il faut nous borner à quelques indications sommaires et comme sans lien. Elles seront cependant plus que suffisantes.

On a souvent opposé l'usage que Calvin a fait du mot *plebs*, auquel on attribue un sens de dédain, de mépris[2]. Nous avons déjà montré qu'il y avait là une erreur de fait, et que par *plèbe* Calvin entend ce que nous appelons non pas populace, mais peuple : le peuple, c'est tous[3].

Lisons : « Regardons un peu quels sont les riches : des gouffres qui jamais ne peuvent estre rassasiez, et qui sont beaucoup plus difficiles à contenter qu'un povre homme. Si on fait comparaison entre les riches, et les povres, comme on trouvera des povres qui se tormentent, et qui se chagrignent, et qui sont induits à pillotter, à faire beaucoup de mauvais tours, aussi on en trouvera la pluspart qui se contentent d'avoir ce que Dieu leur a donné, et vont leur train. Mais quand on viendra aux riches jusques aux Rois, et aux princes, on trouvera qu'ils sont tellement enflammez et embrasez après les biens de ce monde, qu'on ne les

1. Sur les prétendues tendances aristocratiques de Calvin, nous avons eu l'occasion de nous expliquer. Sur ce point, comme sur tant d'autres, les vieilles accusations sont peu à peu abandonnées. Voici comment s'exprime, par exemple, Foster : « En résumé l'influence de Calvin tendit à prévenir le développement dangereux de l'oligarchie politique, et aida le développement graduel d'un gouvernement représentatif. Cette influence continua à s'exercer sous son successeur, de telle sorte que les éléments aristocratiques ne réussirent à se développer sans entrave que lorsque le ministère fut affaibli, dans la période après Bèze. » (Foster, *Calvin's Programme* for a Puritan State in Geneva, p. 424.)

2. Bornons-nous à citer Elster, qui est bien loin de vouloir être injuste envers Calvin. Il écrit : « Calvin avait prononcé ce mot si grave, et d'autre part si nécessaire pour la réalisation de ses idées : il faut toujours tenir le peuple dans la pauvreté. » — (Elster, *Johan Calvin als Staatsmann*, p. 210, 211.) Et c'est évidemment grâce à cette calomnie que notre auteur peut se croire autorisé à se représenter Calvin comme le type de l'aristocrate. « Il y avait quelque chose d'aristocratique dans toute sa personnalité. *Il lui était difficile d'avoir des rapports avec le bas peuple et de s'entretenir avec lui dans sa langue.* » (*Ibid*, p. 178.) — Si quelqu'un a su parler la langue comprise par le peuple, c'est Calvin. Il suffit pour s'en convaincre de lire un quelconque de ses sermons.

3. *Commentaires. Actes des apôtres*, VI, 3. — On ne cesse de répéter que les idées modernes viennent de la philosophie du 18me siècle et non de Calvin. Précisément l'attitude de Calvin et celle des Philosophes, vis-à-vis du peuple, est curieuse à noter. Si quelqu'un a méprisé le peuple, ce n'est pas Calvin, ce sont les Philosophes. Mably parle de « ce ramas d'hommes sots, stupides, ridicules et furieux qui entrent nécessairement dans la composition de la société ». Il écrit : « Admirez avec moi l'auteur de la nature, qui semble avoir destiné, ou plutôt qui a réellement destiné cette lie de l'humanité (la classe la plus nombreuse, selon lui) à ne servir, si je puis ainsi parler, que de lest au vaisseau de la société ». — Ne parlons pas de Voltaire, ne parlons pas même de Condorcet. Mais La Fayette, dans sa correspondance, n'a que haine et mépris pour l'insolence moqueuse de la populace des villes ». Et Rousseau ? Il flétrit « la populace abrutie et stupide, échauffée d'abord par d'insupportables vexations, puis ameutée en secret par des brouillons adroits... ». Voir Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, 2me édit., 1913, p. 24-28, 28 n. 1.

peut contenter ; mesmes ils sont quasi marris que le soleil luit sur les povres.... Bref on voit que la pluspart des riches, quand Dieu leur auroit donné toute la terre en possession, encores ne leur seroit-ce point assez. Car, comme j'ay dit, encores sont-ils marris qu'il y ait une clarté du soleil commune aux povres, et que les povres boivent de l'eau ; et mesmes encores que les povres travaillent, et facent du mieux qu'ils pourront, encores un riche homme leur portera envie ; combien qu'il en tire la sueur et le sang, il luy semble qu'on luy arrache les trippes, et les boyaux du ventre, quand on mangera à ses despens [1]. »

On pourrait grouper sous la triple rubrique de la devise démocratique moderne : liberté, égalité, fraternité, autant de passages de Calvin qu'on le voudrait. Notons au hasard.

Liberté : cette liberté que Calvin se plaît à appeler « un bien inestimable [2]. » « Christ est le seul chef de l'Eglise, et aucune contrainte ne peut être exercée sur les consciences que Christ a faites libres [3]. » On croirait entendre Knox répondant à Marie Stuart, ou Melville répondant à Jacques Stuart [4].

« Les pasteurs de la Parole du Seigneur peuvent contraindre toute gloire et rang à obéir à sa majesté, et par celle Parole peuvent gouverner tous du plus haut jusqu'au plus bas [5]. »

Et cette liberté doit être sauvegardée dans le domaine central, essentiel de l'Eglise, dans l'excommunication. « Que ceste discipline soit exercée par le *Conseil commun des Anciens et par le consentement du peuple ;* en cela gist le remède pour obvier à la tyrannie. Car il n'y a rien plus contraire. à la discipline chrestienne que tyrannie, si on permet toute la puissance à un homme seul [6]. »

Issachar est le type du peuple qui méprise la liberté. « Il a veu que le repos estoit bon ; il a plié les épaules, et a mieux aimé estre serf, et payer tributs et tailles, que d'esprouver sa force pour résister à ses ennemis. » Et Calvin le flétrit : « Il a eu un cœur failli ; il a esté lasche, tellement qu'il s'est fait comme un mulet de charge,... qu'il a esté un gros sommier, qui ne s'est point soucié de liberté. » — « Comme on verra des gens grossiers, moyennant qu'ils ayent tousjours à boire et à manger, ils ne tiennent conte du reste, et ne savent que c'est de liberté ; ils sont là comme des bœufs et des asnes, qu'il ne leur chaut de rien. » — « Vous n'estes pas dignes de jouir de la liberté commune, que j'ay donnée à mes enfans : car vous estes de nature servile ; vous estes de gros villains [7]. »

1. Sermon XXXIX sur le Deutéronome, chap. V. *Opera* XXVI, p. 352, 353.

2. Il se sert de la même expression XXIX, p. 544, et XXX, p. 185, *libertas, inestimabile bonum.*

3. *Opera* I, p. 204. Unicum regem agnoscant, suum liberatorem Christum, et una libertatis lege, nempe sacro evangelii verbo, regantur oportet.

4. « Halte-la ! Sire. Il y a deux rois en Ecosse, et deux royaumes. Il y a le roi Jacques, le chef de la nation, et il y a le Christ Jésus, le roi de l'Eglise, dont Jacques VI est le sujet, et dans le royaume duquel il n'est ni roi, ni seigneur, mais membre. » André Melville.

5. *Opera* I, p. 208-209. — 6. *Commentaires*, 1 Cor. V, 4

7. Sermon CXCVI sur le Deutéronome, chap. XXXIII. *Opera* XXIX, p. 172, 173. — Ici, comme en maint autre endroit, nous pouvons nous contenter des aveux arrachés par les faits aux auteurs que nous critiquons. Ainsi Bezold écrit : « *Malgré cela*, il a été d'une importance capitale que Calvin lui aussi ait

Egalité. Nous savons suffisamment que la société ecclésiastique, patron de la société civile et politique, est strictement démocratique. Les laïques sont égaux entre eux, les pasteurs sont égaux entre eux ; les laïques et les pasteurs sont égaux entre eux [1].

Voici un passage topique : « Il y en a beaucoup qui ne valent rien quant à Dieu, toutefois si ont-ils grande apparence, et aussi il y a les occasions. On verra des gens d'estat et qualité, qui auront grand maniement, ils auront la vogue, ils seront en honneur et en dignité, et mesmes il n'y aura point d'avarice trop extrème : bref il y aura telle honnesteté qu'il semble que ce soient des anges ; on les magnifiera partout. » Ils ne valent rien, quant à Dieu. « Cependant il y aura des povres gens mécaniques, gens de labeur, povres idiots, qui n'auront point d'occasion de se monstrer beaucoup ; car ils seront empeschez en leur boutique et en leur petit mesnage ; ils travailleront pour nourrir leurs enfans. On n'orra pas grand bruit d'eux ; ils ne seront pas éloquens, pour monstrer qu'ils aient grande prudence ; et aussi quand on les orroit parler, on n'y verroit que sottise, voire selon l'oppinion commune ; et toutefois Dieu les a éleus et choisis. Il approuve ce qui est comme de nulle valeur ; car combien qu'il semble que ce soient choses sordides, qu'un homme soit là à coudre, ou à faire quelque autre chose, et qu'il travaille, tant y a que c'est un service que Dieu estime plus que nous ne pouvons pas imaginer [2]. »

Et dans le *Sermon* CXIII sur Job : « Si un homme s'eslève quand il doit recognoistre son pareil pour s'accompagner avec lui, qu'il viene faire du taureau (je vous prie), ne faudra-il point qu'un tel orgueil soit donté ? Et quand un homme n'ayant rien qu'une témérité volage voudra usurper une telle autorité sur ses prochains, qu'il ne daignera les regarder que de travers, qu'il luy semble que tout le monde doive trembler à son regard, ne faudra-il point que Dieu mette la main sur telles bravades [3] ? » — « Nous avons un Créateur, duquel nous sommes tous descendus et nous avons une nature semblable [4]. » « N'est-il pas digne d'estre renvoyé aux chiens, quand il ne recognoist point ceste nature que Dieu a mise en tous.... Puis qu'ainsi est donc que Dieu a mis une telle conjonction entre nous (je vous prie) celui qui taschera de la rompre, ne se retranche-il point du genre humain [5] ? »

vivement repoussé les tendances absolutistes du siècle ; que, comme plus tard Rousseau, il ait désapprouvé les grands Etats, et *qu'il ait proclamé la liberté comme le bien suprême des peuples.* » « Chez Calvin on peut tout au plus parler d'un républicanisme latent ». (von Bezold, *Evangelischer Radikalismus, Toleranz, Widerstandsrecht und Republikanismus*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, éditée par P. Henneberg, II, v. 1, 1908.

1. Bien que Calvin ne confonde pas l'égalité et l'égalitarisme. C'est en prenant le mot d'égalité dans le sens d'égalitarisme, d'identité, que Calvin dit : « L'égalité répugne la conservation de l'estat du corps ; car elle engendre confusion, qui est cause de ruine soudaine. » — « L'unité du corps est de telle sorte qu'elle ne se peut entretenir qu'il n'y ait diversité de membres. » 1 Cor. XII, 17, 20. C'est du reste la pure doctrine de saint Paul. — Ce que Calvin affirme ce n'est pas l'identité des individus, c'est l'égalité des classes, des états. « L'apôtre n'entend point un chacun homme, mais il signifie plutost tous ordres, ou divers estats de la vie présente » *Commentaire*, Tite II, 11.

2. *Opera* LVIII-LIX. Trèze sermons de Jacob et Esaü, p. 65. — 3. *Ibid.*, XXXIV, p. 657. — 4. *Ibid.*, p. 658. — 5. *Ibid.*, p. 660.

Fraternité. « Dieu ne dit pas seulement qu'il est créateur du genre humain, des povres comme des riches, des serviteurs comme des maistres, mais il se nomme Père : il faut donc que nous ayons fraternité entre nous, si nous ne voulons renoncer à la grâce de nostre Dieu [1]. » — « Les rois et princes cuident estre comme retranchez de la compagnie des hommes, et leur semble desja qu'ils ne doivent plus estre réputez de ce rang commun. Or nostre Seigneur se mocquant d'une telle piété dit : Si sont-ils vos frères.... Qu'on choisisse les rois où on voudra, ne sont-ils point hommes ? et ceux sur lesquels ils dominent, ne sont-ils point leurs frères ?.... Qu'il regarde : je ne suis pas séparé d'avec le reste du corps, je n'en suis qu'un membre, et ceux qui sont inférieurs à moy, ne laissent point d'estre mes frères.... Comment ? là où il y a fraternité, faut-il que nous soyons comme un lion et un agneau ? car un lion et un agneau ne sont point frères [2]. »

2. Mais il n'y a pas seulement un esprit, qui se trahit partout, il y a des déclarations formelles et spéciales en faveur du gouvernement démocratique.

Observons seulement que l'*Institution* était le code général, la théorie générale. Le commentaire théorique et pratique ne pouvait guère se trouver que dans les Sermons. — Entre l'*Institution* et les *Sermons*, une assez grande différence de ton était nécessitée par la nature des choses. Nous allons la constater. Mais cette différence ne nous autorisera pas à conclure à une contradiction. — Nous citons de nouveau nos documents par ordre de dates.

En 1548, dans les Sermons sur la seconde épître à Timothée, Calvin parle de l'élection des pasteurs et des magistrats. C'est chose identique. « Il est vray qu'une élection sera perverse et confuse si on ne discerne, et qu'on ne préne ceux qui sont propres, selon qu'on en peut juger. Mais il faut bien que Dieu besongne, quand ils sont éleus, et qu'il leur donne grâce de nouveau : autrement ils se trouveroyent trop faibles ; car ce n'est pas peu de chose de représenter la personne

1. *Opera*, p. 660.

2. Sermon CVI sur le Deutéronome, chap. XVII. *Opera* XXVII, p. 479, 480. — Sur ce chapitre de la fraternité des hommes (certainement pas le moins important), Calvin est intarissable : « L'humanité est une famille, créée d'un seul sang » (*Commentaire*, Actes des Apôtres XVII, 26). « Comme ainsi soit que la doctrine de charité porte que nous ne méprisions point nostre chair, et que nous honorions l'image de Dieu, la quelle est engravée en nostre nature, certes elle comprend tout le genre humain » (Philémon 4). — « Je suis toujours loayer (locataire) de mon Dieu. ...Que le riche cognoisse qu'il est detteur (débiteur de) à ceux qui sont en disette » (*Opera* XXVII, p. 608). — « Vray est qu'il n'y aura point de parantage charnel entre tous hommes, pour estre si prochains, qu'ils puissent dire cousins, et qu'ils se puissent nommer de quelque lignée de la quelle ils soyent descendus ; mais si est ce qu'il a encores quelque communauté en général, que tous hommes doivent penser qu'ils sont formez à l'image de Dieu, qu'ils ont une nature commune entre eux... Les loups ne se font pas tant la guerre que se font les hommes. Et ainsi apprenons, encores qu'il n'y ait point de lignage prochains entre nous, toutes fois estans hommes, nous devons avoir quelque lien de communauté, nous devons avoir quelque amour fraternelle. » Et outre la nature, il y a l'évangile. Dieu nous déclare ses enfants : « En parlant comme d'une bouche, nous disons nostre Père ; et cependant, que nous soyons comme chiens et chats, cela se peut-il nullement comporter ? » Enfants de Dieu et membres de Christ : « Quiconques n'ha nulle humanité ne pitié ...celuy là, en tant qu'en luy est, deschire Jésus Christ par pièces » (*Opera* XXVI, p. 9). — « Nous sommes une mesme chair : je di tout le genre humain » (*Opera* LII, p. 474). (Voir encore 2 Thessaloniciens III, 5 ; *Opera* XXVII, p. 622, etc,. etc.)

de Dieu en ce monde et tenir son siège, afin de rendre droit à chacun. Il y a aussi de telles choses requises qu'il n'y aura créature mortelle qui y puisse fournir. Il faut donc que Dieu y besongne de sa main propre. Et pourtant apprenons de nous exercer à cest usage que S. Paul note ici, c'est asçavoir quand on élit des pasteurs qui soyent spécialement députez pour anoncer l'Evangile, qu'on face prières pour l'édification commune de tous. Quand on élit des Magistrats, qu'on demande aussi à Dieu qu'il luy plaise de les remplir tellement de sa grâce, qu'ils puissent fidèlement exercer leur charge pour en rendre conte quand ils viendront devant le grand Juge [1]. » — La base du gouvernement ecclésiastique et politique, c'est l'élection. L'élection est un acte sacré, saint auquel il faut se préparer par la prière [2].

En 1555-1556, dans sa longue série de *Sermons sur le Deutéronome*, Calvin développe et précise sa théorie. Dieu a manifestement déclaré que la meilleure forme de gouvernement, la plus libérale, c'est-à-dire celle où l'Etat est le plus libre, c'est le gouvernement dirigé par des magistrats élus. « Si on disputoit des gouvernements humains, on pourroit dire, que d'estre en un Estat libre, c'est une condition beaucoup meilleure que d'estre sous un prince [3]. » — « Ceux ausquels Dieu a donné liberté et franchise, qu'ils en usent avec action de grâce, comme d'un bénéfice singulier, et d'un thrésor qui ne se peut assez priser [4]. » — « Dieu, quand il a ordonné des juges, du commencement a monstré que c'est une chose désirable, qu'un peuple soit gouverné en public, et que les loix dominent, et qu'il n'y ait point héritage, et que ceux qui sont éleus mesmes soyent tenus à rendre compte, et qu'ils n'ayent point une licence infinie, pour dire : « Je veux » cela ; il me plaist ainsi [5]. »

Aux juges succède la royauté. Dieu accorde un roi aux Israélites, mais c'est pour les punir, « pour les tourmenter, pour les piller en leurs maisons,... brief ils seront là comme povres esclaves. Voila ce qu'ils ont gagné à demander un roy. » Calvin souligne fortement la pensée de l'écrivain sacré. « En ce passage, dit-il, nostre Seigneur monstre que, quant à la police terrienne, il avoit choisi le meilleur estat qui fust au monde. » Quel est cet état ? pas la monarchie.

1. *Opera* LIV, p. 35, 36.

2. « Ce n'est point une formalité ou une cérémonie d'eslire des juges, et magistrats ; mais c'est une chose saincte, en laquelle on doit procéder avec toute révérence. » *Opera* XXVII, p. 413. « Qu'on demande à Dieu qu'il préside, qu'il donne prudence et discrétion » *Ibid.*, p. 411. — « Mesmes si quelqu'un veut prendre un bouvier pour son bestail, encores voudra-il qu'il soit diligent, et qu'il y ait de la preud'hommie.... S'il est question de choisir gens, qui président sur la justice, et qui gouvernent au nom de Dieu, non pas seulement les petis enfans, mais les grands, comment y procède-on ?... On regarde seulement à la cérémonie et à l'apparence, comme si on vouloit jouer une farce. » (*Opera* LIII, p. 451, Sermon XXXVII sur 1 Timothée.) — « Quand on doit faire des élections, comme aujourd'huy se doyvent élire les gouverneurs.... combien y en a-il qui pensent à Dieu ?.... J'en ay rencontré de mes rustres, que je pourroye bien marquer au doigt, mais il n'est jà besoin, car on les cognoist assez : les uns s'en alloyent devers le Bourg-de-Four, les autres tiroyent ici bas. Il leur semble aussi qu'ils n'eussent point eu loisir de desjuner, sinon de choisir l'heure du sermon. J'ay veu cela de mes yeux en venant au temple. Et n'est-ce pas une honte par trop notoire ? » (*Ibid.*, p. 475, 476.)

3. Sermon CIV sur le Deutéronome. *Opera* XXVII, p. 458. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, p. 459.

« Quant à la police, l'estat meilleur et le plus désirable c'estoit d'avoir des Juges, c'est à dire d'estre en liberté, et que les loix cependant dominassent. Or de là nous sommes admonnestez, combien que toute police terrienne mérite d'estre prisée comme chose saincte et utile pour maintenir l'estat humain : si est-ce que quand il plaist à Dieu de nous donner un gouvernement ainsi moyen, et qu'il n'y ait point de tyrannie, et qu'il y ait des Magistrats, qui gouvernent en telle sorte que les loix ont leurs cours, que c'est un privilège spécial.... Car c'est une chose bien plus supportable, que nous ayons des gouverneurs, qui soyent choisis et éleus, et qui exercent l'office, et qui se cognoissent estre sujets aux loix, que d'avoir un prince qui dira le mot sans raison; et puis quelque enfant qu'il ait, il sera héritier ; et s'il est un fol estourdi, s'il est le plus cruel du monde, si faut-il luy obéir. C'est bien donc une chose plus supportable, que nous ayons des Juges et gouverneurs [1]. »

Ainsi deux sentiments aussi vifs l'un que l'autre : besoin de gouvernement, besoin de liberté. A l'homme libre quel est le gouvernement le plus « supportable ? » Pas la monarchie héréditaire, pas même la monarchie élective, mais une république avec des magistrats électifs. « *Que le peuple élise*. Or c'est un don singulier qu'une telle liberté. Et de faict nous voyons qu'elle n'est point permise à tous. Là où les princes dominent, ils ordonnent les juges à leur phantasie et appétit, et l'ambition fait là tout. Qu'un courtisan qui aura crédit, non seulement obtiendra les offices, mais il les fera distribuer à sa porte. La corruption est encores plus grande et plus villaine : car les offices s'exposent aujourd'huy en vente, tout ainsi qu'autre marchandise. Quand donc nous voyons de tels exemples, cognoissons que c'est un don inestimable, si Dieu permet qu'un peuple ait liberté d'élire juges et magistrats. Et de faict, quand Dieu a donné un tel privilege aux Juifs, il a ratifié par ce moyen son adoption, et qu'il les avoit choisis pour son héritage ; et qu'il vouloit que leur condition fust meilleure et plus excellente que celle de tous leurs voisins, où il y avoit des rois, et des princes, et nulle liberté. Or comme cela mérite d'estre en grande estime, aussi ceux qui ont obtenu un tel bien en doivent user en bonne conscience et pure [2]. » — « Si nous avons la liberté d'eslire juges, et magistrats, d'autant que c'est un don excellent, qu'il soit conservé, et qu'on en use en bonne conscience [3]. »

C'est en 1556, dans ses *Leçons sur les douze petits prophètes,* que Calvin prononce son dernier mot. Son idéal est un gouvernement de magistrats électifs, élus par le peuple, « par les voix communes du peuple » (ce qui, pour l'époque, était bien le suffrage universel). Michée V, 5 : « Et il sera la paix ; quand l'Assyrien sera venu en nostre terre, et qu'il aura marché en nos palais, *lors nous constituerons* sur luy sept pasteurs, et huict hommes des principaux. »

Calvin reprend : « *Nous constituerons donc*, c'est à dire, nous nous élirons des pasteurs. Si quelqu'un allégue au contraire que c'estoit à Dieu d'ordonner et establir des pasteurs à son peuple, je confesse bien que cela est vray : mais je di

1. *Opera* XXVII, p 459, 460. — 2. *Ibid.*, p. 410, 411. — 3. *Ibid.*, p. 411.

que ceci n'a point esté mis sans propos par le prophète. Car il magnifie ici le bénéfice singulier de Dieu, asçavoir, que le peuple sera remis encore en sa liberté. Et de fait, *c'est un estat le plus désirable qui soit, quand les pasteurs sont éleus et créez par les voix communes du peuple*[1]. Car là où quelqu'un usurpe empire et domination par violence, c'est une tyrannie trop barbare. Là où aussi les rois dominent par succession et droit d'héritage, *cela ne semble point bien convenir à la liberté*[2]. Nous nous constituerons donc des princes, dit le prophète ; c'est à dire, nostre Seigneur ne nous fera pas seulement ce bien, que l'Eglise respire, et qu'elle ait quelque relasche, mais aussi qu'elle dresse et establisse un gouvernement certain, *et une police bien ordonnée, et que cela se face par la voix commune de tous*[3]. »

Enfin, en 1563, après l'*Institution*, Calvin répète ce qu'il a dit avant : « Elire ses magistrats n'est pas donné à tous : c'est une prérogative (*prerogativa*) dont Dieu a trouvé bon de gratifier le peuple élu (*electum populum dignatus est*)[4]. »

Ces déclarations sont d'une netteté, d'une fermeté qui ne laisse rien à désirer. A la royauté Calvin oppose un gouvernement représentatif, reposant sur l'élection des magistrats par le peuple, par les « voix communes de tous. »

C'est évidemment le moment de signaler la thèse, que nous aurons à discuter plus loin, et qui consiste à dire que la démocratie peut bien avoir été le résultat du Calvinisme ; mais que la démocratie moderne n'est pas due à Calvin.

M. Borgeaud : « La démocratie moderne est l'enfant de la Réformation, non pas des Réformateurs[5]. » — Beyerhaus : « Que le Calvinisme, dans ses tendances politiques, ait agi en faveur d'une aristocratie mitigée (*gemässigten*) et d'un système représentatif, et n'ait pas été étranger « à la création d'une prédisposition à l'esprit démocratique, cela ne nous regarde pas en ce moment. Dans la description des idées politiques personnelles à Calvin, ces points de vue postérieurs doivent être éliminés[6]. » — M. Lang félicite Beyerhaus d'avoir fait pour la sociologie ce que Rieker avait fait pour l'ecclésiologie, et d'avoir montré « la différence qu'il y a entre l'esprit politique de *Calvin* et celui du *Calvinisme* postérieur. » Il ajoute : « Le *Calvinisme*, mais non *Calvin*, a une prédisposition pour la démocratie[7]. » — Et enfin W. Kœhler, parlant des idées de Kuyper, écrit : Dire que « le *Calvinisme* a transformé la structure de la société, c'est moderniser le *Calvinisme*. Sans doute il a été un précurseur des droits de l'homme, mais s'il l'a été, c'est qu'il l'est devenu[8]. »

Nos lecteurs ont sous les yeux les jugements des historiens et les textes de Calvin : ils sont à même de se former leur propre opinion.

1. Hic enim maxime est optabilis status populi, creare communibus suffragiis pastores (et le mot pasteur, — le contexte l'indique, — est synonyme de tout magistrat ayant autorité).

2. Ubi etiam reges nascuntur hæreditario jure, hoc non videtur consentaneum esse libertati.

3. Idque fiat communibus omnium suffragiis. *Opera* XLIII, p. 374.

4. *Opera* XXIV, p. 610. — 5. Borgeaud, *Rise of Democracy* in Old and New England, 1894, p. 2. — 6. Beyerhaus, p. 108. — 7. *Göttingesche gelehrte Anzeigen*, 1912, p. 268. — 8. W. Kœhler, *Theol. Jahresbericht*, 1904, p. 580.

3. Voilà comment Calvin expliquait l'Ecriture ! Voilà comment il faisait de l'exégèse à ses cours et de l'édification en chaire ! — Certes jamais parole ne fut plus biblique : mais jamais parole ne fut plus actuelle. Il voyait tout à travers la Bible ; mais à travers la Bible il voyait tout. Moïse, Samuel, David, Josias, Jérémie, Ezéchiel, Amos, Daniel, Nahum, Michée, saint Paul, saint Pierre, et avant tout Jésus-Christ lui-même, le Fils de Dieu, et tous ses prophètes et ses apôtres qui le glorifient dans le ciel, vivaient ainsi en plein seizième siècle, s'adressaient au seizième siècle, parlaient sa langue et lui disaient ce qui l'intéressait, à cette heure-là, à ce moment-là. La Bible inspirée, précisément parce qu'elle était inspirée, c'était l'histoire contemporaine ; c'était la foi contemporaine ; c'était la politique contemporaine ; c'étaient les faits et les idées non seulement de l'époque, mais du jour.

On comprend que les foules avides, frémissantes aient suivi ces leçons, ces sermons, si étrangers les uns et les autres au genre ennuyeux, si pleins les uns et les autres, si tissés, si pétris, si animés de toutes les préoccupations, de toutes les espérances, de toutes les joies, de toutes les douleurs, de toutes les passions de l'orateur et des auditeurs.

C'était solennel, grand, sacré comme le temple de Saint-Pierre, et à chaque instant c'était intéressant comme un article de journal.

Et cette parole, fixée par les mains amies et rapides des secrétaires, bientôt imprimée et traduite, cette parole qui faisait l'éducation religieuse et civique des habitants de Genève, allait faire l'éducation religieuse et civique de tout le peuple calviniste, dans les pays de langue française, de langue anglaise, de langue allemande, et une génération naissait, s'élevait, grandissait, portant le calvinisme (non pas seulement théologique, mais aussi politique et social) dans la moelle de ses os, dans les tissus de son cerveau, dans toutes les fibres de son cœur.

IV

Ce n'est donc pas sans un très grand étonnement que l'on rencontre des protestations contre ce qui apparaît comme une vérité si incontestable contre un fait si évident. Il y a des protestations et des objections.

1. La première objection est une personne, si j'ose dire, à savoir Jean Morelli et son système. — Castellion, Servet et... Morelli.

Sur Morelli il n'existe qu'un article de la *France protestante* (1re édition, VII) et un article de O. Douen (dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtenberger, IX), le premier plus modéré, le second plus passionné. Morelli aurait voulu ramener la discipline ecclésiastique à ses origines « démocratiques », avant la « hiérarchie », et remettre toutes les décisions à « l'assemblée » même des fidèles. Il fut victime des passions « cléricales » de Calvin, de Bèze, des Synodes. Il marche en tête du groupe qui protesta contre « la suppression de la liberté religieuse des minorités et des individus. » — Est-ce vrai ?

L'ouvrage de Morelli lui-même est intitulé *Traicté de la discipline et police chrestienne à Lyon*, 1562, et, comme cet ouvrage est devenu très rare, on en parle en général sans l'avoir lu [1].

D'après Morelli, la discipline des Eglises, « assez bonne » pour le moment, n'offre « aucune assurance pour une diuturnité ; » elle est « aristocratique » parce qu'elle « consiste ès meilleurs personnes [2]. » Il faut la renverser de fond en comble, et au gouvernement par le Consistoire il faut substituer le gouvernement par « l'assemblée. » — Et toutefois Morelli se défend de vouloir établir un « gouvernement démocratique. » « Je nieray, dit-il, un tel gouvernement que nostre Seigneur a institué, estre une *démocratie* et *estat populaire*. Car un tel estat a deux marques, qui démonstrent sa corruption : l'une que le peuple se met par dessus les loix et fait à sa fantasie force décrets les uns sur les autres ; l'autre qu'il n'y a conseil public qui le conduise, ains seulement certains flateurs populaires, qui tiennent la main les uns aux autres et complottent entre eux, ce qu'ils veulent estre passé et approuvé par le peuple. Or en l'Eglise de nostre Seigneur la discipline et ordonnance d'iceluy estant receues, aucune chose semblable n'est à craindre [3]. » Ce qui est difficile à comprendre. « L'assemblée » du peuple sera-t-elle souveraine ? la « discipline et l'ordonnance seront-elles votées par l'assemblée populaire ? » Morelli semble donner et retenir. Voyons.

Il y a un Consistoire qui doit être « réparé et refaict par élection continuelle de l'Eglise, qui doit estre éleu, repurgé et corrigé par elle de fois à autre [4]. » Mais ce Consistoire ne décide rien, il donne des avis, des préavis à l'assemblée. — Puis il y a un second Conseil « modérateur », composé des « plus sages, plus craignans Dieu, et même versés en l'Ecriture, » ce qui sans doute ne le distingue en rien du Consistoire, et ramène à la tête de l'Eglise ces « meilleurs », ces aristocrates, dont Morelli ne voulait pas tout à l'heure. — Ce second Conseil délibère sans avoir « aucune communication avec l'autre, » de peur de « complot » [5]. Et à son tour il donne des avis, des préavis.

Alors l'Eglise se réunit. Morelli se fait fort de prouver « que trente mille se peuvent presque aussi facilement assembler, et dire leur advis aussi distinctement, et en aussi bref temps que pourroyent faire cinq mille [6], » « réunis toutefois en un mesme lieu et assemblée [7]. » A cette foule immense les deux Conseils communiquent leurs préavis, — lesquels ont des chances pour ne pas s'accorder, les deux Conseils ayant délibéré séparément, — et la foule des milliers et des milliers décide souverainement de tout, doctrine et discipline, hommes et choses.

On le voit : le moins qu'on puisse dire, c'est que nous sommes en pleine utopie. Les Consistoires ordinaires siégeaient des jours et des jours. Combien de jours et de semaines la foule des milliers aurait-elle dû rester réunie sur la place publique ? Chandieu défiait le système de durer « trois mois » [8].

1. Nous nous sommes servi de l'exemplaire de la Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français — 2. Morelli, p. 26, 34, 35. — 3. *Ibid.*, p. 32, 33. — 4. *Ibid.*, p. 248, 249. — 5. *Ibid.*, p. 113. — 6. *Ibid.*, p. 34. — 7. *Ibid.*, p. 112. — 8. Chandieu, *La confirmation de la discipline ecclésiastique*, etc., p. 239.

Mais cette impossibilité pratique n'était pas son moindre défaut. Après avoir reproché à la discipline calviniste de ne pas accepter tout le monde, Morelli excluait du nombre des membres de l'Eglise les enfants au-dessous de quinze ans, les femmes... et les marchands de « bled, et vins, et autres choses nécessaires à la vie de l'homme, qui attendent la mauvaise saison pour mieux faire leur main, ou lesquels vendent à bien haut prix marchandises. » Si quelques-uns consentaient à « ouvrir leurs caves, greniers et magazins » pour laisser faire une inspection par le Consistoire, et s'ils promettaient de vendre à des prix fixés, on pourrait les admettre [1]. Chandieu s'étonnait que Morelli voulût faire des pasteurs et des Anciens « les conducteurs d'un hôtel de ville, » et mêler « le gouvernement civil et l'Eglise [2]. »

Et puis ce grand égalitaire instituait la plus criante inégalité entre les Eglises. Les grandes Eglises seules, les Eglises des « bailliages », les Eglises *matrices*, jouissaient des bienfaits de cette étrange liberté. Les petites Eglises étaient régies par « certains jurés et gouverneurs éleus des lieux mêmes [3] ; » ce qui n'était pas seulement de l'aristocratie, mais un despotisme royal.

Et enfin voici le pire. Sous prétexte d'exclure l'« aristocratie », les « meilleurs », Morelli admettait qui que ce soit, y compris les « personnes vicieuses. » Peu importait. — Peu importe, disait-il, que dans l'Etat le nombre des « personnes vicieuses » l'emporte sur celui des « gens de vertu. » Elles n'abolissent pas les lois civiles les plus rigoureuses. Il en sera de même pour l'Eglise. Elle sera « heureusement maintenue en bonne discipline, encores que sans grande anxiété on reçoive un chacun [4]. » — « Ou il y a plus eu de paillardises, volerie, yvrongnerie, meurtres, blasphèmes, brief où toute iniquité a plus abondé, la miséricorde y a superabondé, et y a maintenant en tels endrois plus de modestie, crainte de Dieu, douceur et humilité [5]. »

Cependant Morelli consent à prendre quelques petites précautions contre les « porceaux, loups, léopards et autres monstres [6]. » On réservera les honneurs, les charges comme « prix et loyers de la vertu, » et il n'y en aura aucun, « si meschant seroit, qui ne *feist semblant* de se ranger à l'obéissance de Dieu [7]. » — Les billets de confession et l'hypocrisie!

Il y a aussi un autre moyen, lequel est tout simplement la force, la force d'un gouvernement césaropapiste. « Les magistrats inférieurs seront contraints bon gré, malgré, faire profession de la vraye religion [8]. » Le prince idéal est le grand césaropape Constantin, qui sans doute dépassa « les limites de sa charge, » mais qui était bien excusable, car il cédait à « l'ardeur » d'un « saint désir [9]. » — Le prince « punit, voire de mort, les hérétiques et les dissidents. « Si l'Eglise est establie publiquement et par authorité des princes, tous conventicules et assemblées sont défendus sur peine de mort [10]. » — Et notre utopiste passe de l'idylle au drame.

1. Morelli, p. 120. — 2. Chandieu, p. 237, 238. — 3. Morelli, p. 249. — 4. *Ibid.*, p. 46, 47, 48. — 5. *Ibid.*, p. 48. — 6. *Ibid.*, p. 43. — 7. *Ibid.*, p. 9. — 8. *Ibid.* Lettre dédicace. — 9. *Ibid.*, p. 5, 6. 10. *Ibid.*, p. 101.

Voilà la grande objection que l'on oppose à Calvin ! Morelli fut un utopiste qui tempérait l'anarchie d'en bas par le despotisme d'en haut, et dont l'effort principal consistait à supprimer le régime représentatif pour lui substituer le gouvernement direct. C'était un prédécesseur de Jean-Jacques Rousseau. N'est-ce pas Rousseau qui parle, quand Morelli écrit: « A l'Eglise est la souveraineté [1]. » « Pour alléguer aucun droit de représentation, il faut prouver que l'Eglise *l'ayt pu* céder et monstrer qu'elle l'a faict [2]. » Avec ces idées, les Eglises protestantes et le protestantisme n'auraient pas duré « trois mois », selon l'expression de Chandieu [3].

2. Si nous laissons l'utopiste Morelli et le fanatique anticalviniste que fut O. Douen, nous serons peut-être plus étonnés de voir des auteurs, méritant tout respect pour le calme de leur science, parler à leur tour du caractère *antidémocratique* de la pensée et de l'œuvre de Calvin. M. de Crue : « *Rien de démocratique* chez le réformateur picard [4]. » — M. Lang : « Le calvinisme, mais pas Calvin, a une prédisposition pour la démocratie [5]. » — Trœltsch : « La conception personnelle de Calvin était aussi antidémocratique (*undemokratisch*) et autoritaire que possible [6]. » — Comment s'expliquer ce mystère ?

Tout d'abord, et surtout, parce que ces auteurs, ni les autres, n'ont fait une étude suffisamment complète de la pensée vraie de Calvin. Ils ne connaissent pas tous les textes que nous venons de citer ; ils ne se réfèrent qu'à quelques-uns d'entre eux, isolés, et ne pouvant produire une impression d'ensemble, la seule vraie.

De plus, certains de ces auteurs, et en particulier Trœltsch, se sont laissés

1. Morelli, p. 248. — 2. *Ibid.*, p. 70.

3. Il faut lire la réfutation de l'ouvrage de Morelli dans l'ouvrage du pasteur Chandieu, *La confirmation de la discipline ecclésiastique observée ès Eglises réformées du royaume de France*, 1566. Chandieu est une autorité exceptionnelle, unique, car c'est lui qui prépara la réunion du premier Synode national (1559). Or Chandieu rappelle que les Eglises réformées ne ferment pas « la porte » au peuple, « quand les circonstances particulières requièrent son assistance » (p. 141). « Quant à nous, lors qu'il est question de choses si grandes, nous avons tousjours (selon qu'il nous a esté possible, et selon la liberté que Dieu nous a permise) tasché que la chose ait esté notifiée au peuple, et ceux qui s'y trouvèrent savent que lorsque nostre Confession de foy fut dressée par une notable assemblée de pasteurs et Anciens, elle fut leu, proposée et signée devant le peuple, qui, selon le temps et le lieu peut assister » (p. 142, 143). — Et voici un autre fait. Le Synode de Nîmes, 6 mai 1572, qui condamna Morelli, fit un règlement au sujet des « perturbateurs ». Il fut décidé de les citer devant le Synode provincial : « On consultera s'il ne seroit pas plus expédient d'avoir une autre conférence avec eux, et en public, en présence de tout le peuple (*publickly, with open door, before the people*, dit Quick) et s'il sera permis à un chacun des assistants de dire son opinion. » (Aymon, *Synodes nationaux*, I, p. 116.) Ce règlement fut immédiatement appliqué à Morelli, Ramus et autres. Et, sans vouloir créer de précédent, il est spécifié « qu'il sera permis aux assistans de s'y opposer, s'ils le trouvent à propos, et on tiendra les portes du Synode ouvertes pour ce sujet, afin qu'il soit libre à un chacun d'y entrer, et on n'imposera silence à personne. » (Quick, I, p. 112 ; Aymon, I, p. 123.)

4. Francis de Crue, *L'action politique de Calvin, hors de Genève, d'après sa correspondance*, 1909, p. 10.

5. Lang, *Calviniana*, dans les *Göttingesche gelehrte Anzeigen*, 1912, p. 268, 269,

6. Trœltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, p. 683.

égarer par Rieker, et la principale erreur qu'il a commise. Celui-ci, avec sa grande et juste autorité, a répandu une idée tout à fait fausse (nous croyons l'avoir montré) sur l'Eglise selon Calvin. Rieker n'a considéré que la moitié de la conception calviniste et a exclu l'autre, ni moins incontestable ni moins importante, celle qui fait de l'Eglise non seulement une institution divine (d'où l'on pourrait déduire le caractère aristocratique de l'Eglise), mais aussi, également, et en même temps, la société des croyants (d'où il faut déduire le caractère démocratique et représentatif de l'Eglise). C'est ainsi que Calvin ayant fait des charges de l'Eglise une institution de Dieu (*Einsetzung*), Trœltsch en déduit que ces charges ne sont pas liées à une nomination (*Zustandekommen*) de la communauté. « De telle sorte qu'à Genève la constitution ecclésiastique était très aristocratique. » C'est tout à fait inexact [1].

Faut-il encore noter l'influence qu'a eue sur presque tous les auteurs la calomnie de Galiffe, reproduite et transmise par Kampschulte, et qui semble bien être la devise de l'autocratisme. « Il faut toujours tenir le peuple dans la pauvreté pour qu'il reste obéissant. » Mais c'est une calomnie et rien de plus [2]. Calvin n'a voulu pour le peuple ni pauvreté ni ignorance ; au contraire, il n'a cessé de proclamer et de pratiquer le grand principe démocratique de l'instruction populaire. C'est ainsi que, parlant des écoles de prophètes, il déclare qu'il faut n'épargner aucun frais (*nullis sumptibus parcamus*) pour payer ceux qui ont le don d'enseigner. Sans doute il s'agit d'abord des pasteurs. Mais l'instruction doit être étendue à tous. « Les écoles ayant été négligées, une crasse ignorance a recouvert le christianisme. » Si Dieu a voulu instituer des écoles de prophètes, il a voulu « que ces prophètes fassent ensuite le peuple (*plebem*) participant de cette connaissance. » Tous ne peuvent pas être prophètes, « mais *tous* sont disciples de Dieu. » « Il faut que *tous* soient instruits par Dieu, » « pas tous docteurs, mais cependant pas ignorans, et stupides comme des bêtes [3]. »

Faut-il rappeler encore jusqu'à quel point Calvin a proclamé l'inanité des distinctions humaines, des titres, des rangs, des grandeurs humaines ? « Tous bergiers, et laboureurs des champs, tous méchaniques, et autres semblables doyvent estimer leur état estre sainct [4] ; » ou encore : « Dieu ni ses dons ne dépendent des personnes. L'expérience montre que Dieu ne confère pas ses dons seulement aux riches, ni toujours, mais au contraire souvent aux hommes qui ne sont pas nobles (*ignobiles*), de rang infime, et qu'il appelle des étables mêmes aux honneurs suprêmes [5]. » Tout cela est plus que connu.

Aussi lorsqu'il y a discussion à Francfort au sujet d'un pasteur, Calvin a-t-il recours à un véritable *referendum*, à un plébiscite, et il fait voter tout le peuple pour savoir s'il veut ou non conserver son pasteur. Il demande au peuple (*populum*) de dire « spontanément et librement » son avis. Il constate que la « majo-

1. Trœltsch, p. 684. — 2. Voir E. Doumergue, *Calomnies antiprotestantes*, I, VIII, p. 117 et ss. — 3. Homilia LXXII in *I. Libr. Samuel*, ch. XIX. *Opera* XXX, p. 332-334. — 4. *Opera* VII. *Briève instruction contre les anabaptistes*, p. 83. — 5. *Opera* XXIX, p. 619. Homilia XXXV, in *I. Libr. Samuel*, ch. X.

rité des suffrages » est pour conserver le pasteur, et qu'il plaît à la « majorité » (*majori parti*)[1]. — Et autre part il spécifie qu'il ne faut pas exiger que tout le monde approuve les votes, les élections. Mais il faut exiger que tout le monde se soumette à la majorité, et c'est ce qu'il fait : « Je ne suis pas tenu d'estimer que chascun ait si bon conseil et discrétion à eslire qu'il seroit requis ; parquoy il me semble qu'on se doibt bien contenter de moy, si je m'accorde à la plus grande voix[2]. »

Faut-il rappeler la perpétuelle et saisissante leçon de chose, en fait de démocratie, que donnait tous les jours la discipline de Calvin, la leçon non pas d'égalitarisme, mais d'égalité devant la loi[3] ?

En vérité tout cela est fastidieux à répéter. Aussi bien va-t-il nous suffire de nous en tenir aux déclarations de Trœltsch lui-même. — Il a beau dire et redire : « C'est oligarchique plutôt que démocratique, » il reconnaît que, « malgré » [!] tout, la communauté ecclésiastique dans la ville républicaine de Genève poussa, en dernière ligne, fortement aux idées démocratiques et au principe de la souveraineté du peuple ; » — il reconnaît que cette influence fut encore accrue par le fait que le dernier et décisif moyen d'exercer une pression sur le pouvoir politique était « l'appel à l'opinion du peuple et aux électeurs par le sermon. » « Le « cri au peuple » est dans tous les cas difficiles l'*ultima ratio* de Calvin et de ses successeurs[4] ; » il reconnaît que « l'Eglise calviniste est incontestablement une Eglise communauté », et que de là découle « un caractère démocratique et constitutionnel[5]. » Si bien que finalement et pour montrer jusqu'à quel point Calvin a préféré pour l'Eglise et pour l'Etat un gouvernement démocratique, jusqu'à quel point il a été le propagateur des idées démocratiques, il nous suffit presque des concessions que nous font nos contradicteurs eux-mêmes.

Après avoir redit : « C'est contre la propre volonté du calvinisme » (hypothèse plus ou moins gratuite, que les faiseurs de système se passent de main en main, et qui ne saurait être acceptée telle quelle), Trœltsch conclut : « Ce serait donc une erreur de faire remonter la moderne démocratie de France ou d'Amérique

1. *Opera* XVI, p. 299, 1556. — 2. *Opera* XVI, 29 juin 1556. Calvin à l'Eglise de Francfort, p. 209.

3. « La discipline calviniste est donc fort sévère ; elle nous paraît très dure et impitoyable, mais il faut dire qu'elle est animée d'un remarquable esprit de justice sociale et de bienveillance envers les petits et les faibles. Elle veut que la loi soit appliquée à tous et que les grands soient tenus de l'observer comme les gens simples et les pauvres. Elle veille à ce que les scandales et les vices des princes du sang, des familles opulentes et haut placées, des ministres de la Parole et des professeurs universitaires soient réprimés et châtiés de la même manière que les scandales et les vices des commerçants, des petits bourgeois et des ouvriers ou « méchaniques ». — Or c'était l'époque où le chef de la chrétienté, le pape, envoyait de Marseille à Anne de Parthenay, fille d'une des dames d'honneur de Renée de Ferrare, le plus singulier, le plus scandaleux cadeau que jamais fiancée ait reçu, à savoir : le droit pour elle, son mari et quatre personnes de sa suite, de se choisir un confesseur, lequel aurait le pouvoir de les absoudre « des homicides, adultères, incestes, violences envers les prêtres (sauf les évêques), crimes de toute nature qu'ils pourraient commettre. » Rodocanachi, *Renée de France*, p. 73. Bref en date du 10 novembre 1533. — Eug. Choisy, *L'Etat chrétien calviniste* (leçon du 10 décembre 1909), p. 26, 30, 31.

4. Trœltsch, p. 684. — 5. *Ibid.*, p. 683.

au calvinisme, sans autre (*ohne weiteres*) ». Evidemment ! Calvin n'a pas créé purement et simplement (*ohne weiteres*) la démocratie actuelle ni en France, ni en Amérique. Il ne s'agit pas de cela. Mais, ajoute-t-on : « Le calvinisme est devenu la forme du christianisme, qui est aujourd'hui intimement mêlé à la démocratisation moderne, qui peut s'accorder avec elle sans sacrifier l'idée religieuse. En même temps, par sa légitimation religieuse et même physique de l'individu, par son maintien de l'inégalité essentielle [?] des hommes, par son sens conservateur de l'ordre et de la loi, il a évité les suites les plus dangereuses de la démocratie, le gouvernement du nombre pur et l'égalité abstraite[1]. »

Et cette conclusion est la nôtre, dans la mesure où, débarrassée de ce qu'elle a de vague et d'équivoque, elle veut dire que Calvin a été un grand fauteur de démocratie, mais s'est énergiquement efforcé d'en prévenir les abus et les excès. Car, à notre sens, ceci ne contredit pas cela ; au contraire, ceci confirme cela.

1. Trœltsch, p. 702, 703.



CHAPITRE CINQUIÈME

Le droit naturel et les droits naturels.

PREMIÈRE PARTIE. *Avant Calvin.* — I. Avant la Réformation — 1. Le paganisme. — 2. Le Moyen Age. — 3. L'Humanisme. — 4. Les Dominicains et les Jésuites. — II. La Réformation. — 1. Luther. — 2. Mélanchthon. — 3. Zwingle. — 4. Conclusion.

SECONDE PARTIE. *Calvin.* — I. L'ordre et le droit de nature. — II. Perpétuité, inviolabilité et indestructibilité du droit naturel. — III. Le droit naturel et la souveraineté de Dieu. — IV. Le droit naturel et la Grâce générale. — V. Le droit naturel et le Décalogue. — VI. Le devoir, fondement du droit. — VII. La conscience, l'équité, la constitution. — VIII. Conclusion.

PREMIÈRE PARTIE

Avant Calvin.



N étudiant les idées de l'Etat, de l'Autorité, du Gouvernement, nous avons étudié ce qu'on pourrait appeler la philosophie et même la métaphysique des systèmes politiques. Et loin de nous la pensée de les tenir pour peu importantes.

Cependant, pour être secondaires, les applications qui en sont faites, plus visibles, plus tangibles, n'en sont pas moins très importantes aussi : ce sont elles qui passionnent les peuples et semblent inspirer les révolutions. Ces principes pratiques, si l'on ose s'exprimer ainsi, peuvent être ramenés à trois principaux : *les droits naturels, le contrat de gouvernement* et *le droit de résistance.* Ainsi nous allons pénétrer dans le domaine vaste, — aux sentiers souvent fort enchevêtrés, — de ce qu'on appelle, d'une expression générale, *le Droit naturel* [1].

1. Sur ces questions du Droit naturel voir : les études de Wilhelm Dielthey : *Auffassung und Analyse dès Menschen im XV. und XVI. Jahrhundert* dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie,* IV, 1891, p. 604-651, et *Ibid.* 2me partie, V, 1892, p. 337-400, et *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVII. Jahrhundert. Ibid.* V, 1892, p. 480-502; un article de E. Troeltsch sur l'ouvrage de Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* dans les *Göttingesche gelehrte Anzeigen,* 1901, no 1, p. 15-30; Henry Summermaine, *L'ancien droit,* trad. Courcelle Seneuil, 1874.

I

1. Le Droit naturel[1], son nom l'indique, a existé de tout temps, en Grèce avec Aristote, à Rome avec Cicéron. — Celui-ci en a donné une définition vague sans doute, mais magnifique, et qui en est presque restée la définition classique.

« La vraie loi, c'est la raison droite, concordant avec la nature répandue chez tous, constante, éternelle. Cette loi, il n'est pas permis de l'abroger, ni d'y déroger en quoi que ce soit, et elle ne peut être abrogée complètement. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, autre maintenant, autre plus tard. Mais elle est une pour toutes les nations et dans tous les temps, et elle restera éternelle et immuable, et elle sera comme un dieu, maître et empereur de tous[2]. »

2. Passons tout de suite au Moyen Age. Dès le début nous trouvons une conception *à laquelle on a le tort de donner le nom de théocratique*, *et que nous appellerons théologico-religieuse*.

Dans sa totalité (*universitas*) l'humanité est un organisme (*macrocosmus*) institué par Dieu, avec deux parties étroitement unies : l'*Eglise universelle* et l'*empire universel*. Sous le gouvernement suprême et unique de Dieu, l'*Eglise universelle* est gouvernée par *un* chef, le pape, et l'*Empire universel* est gouverné par *un* chef, l'empereur. — Seulement entre ces deux chefs uniques l'équilibre était difficile à maintenir. D'abord l'empereur l'emporta, Charlemagne fit du pape son ministre des cultes et tira de sa conception *théologico-religieuse* de l'Etat la césaropapie. Alors, par une juste réaction, c'est le pape qui l'emporta et qui tira de sa conception théologico-religieuse de l'Eglise la théocratie. Mais on voit jusqu'à quel point il faut se garder de confondre, comme on le fait, l'expression « *théologico-religieuse* » et l'expression « théocratique ». Il peut y avoir, et il y a eu, d'un côté plusieurs conceptions théologico-religieuses de l'Etat et de l'autre plusieurs conceptions théologico-religieuses de l'Eglise. En approuver ou en réfuter une, ce n'est ni approuver ni réfuter toutes les autres. Qualifier de théocratique, — soit pour la glorifier, soit pour la flétrir, — une conception théologico-religieuse, c'est parler pour ne rien dire, ou induire en erreur. Chaque conception théologico-religieuse de l'Etat ou de l'Eglise doit être examinée et jugée à part, en soi. — Cette distinction, presque constamment négligée, domine toute notre discussion ultérieure.

1. Le mot *nature* est vague et a beaucoup de sens. Il remonte à Aristote qui a parlé du φυσει κοινον δίκαιον (juste, commun par nature) : ce qui est considéré comme droit, selon notre sentiment naturel, et qui est inné, et ce qui est institué par la recherche de ce que les hommes pensent. (Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht*, 1896.)

2. Voici une définition moderne du Droit naturel : « Y a-t-il des règles de droit, qui soient valables d'une façon générale et indépendamment des données variables de l'expérience et de l'histoire ? Les systèmes qui répondent « oui », quels que soient les détails et la forme de cette réponse, constituent l'école de droit naturel. — Il s'agit des principes d'un droit idéal, qui se dressent avec leur contenu immuable en face des règles du droit positif avec leur contenu toujours variable. » (Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht*, 1896, p. 169 et 171.)

Au Moyen Age, la conception théologico-religieuse, dite théocratique, bat immédiatement en brèche la conception théologico-religieuse, dite césaropapiste, de l'Etat. Depuis Grégoire VII, l'Eglise considère l'Etat comme une œuvre du diable et du péché. C'est de l'Eglise sainte, et seule fondée par Dieu, que l'Etat, dont la naissance est illégitime, doit recevoir sa légitimation et son « être » véritable. Malgré certaines protestations, l'idée théologico-religieuse de l'Etat vacilla, tomba en ruines.

Et ce qui la remplaça, toujours au Moyen Age, ce fut l'idée, renouvelée du paganisme, d'après laquelle l'origine de l'Etat doit être recherchée dans un instinct de la nature ou de la volonté humaine [1]. Dieu n'est plus que la *causa remota*, c'est-à-dire passe à l'arrière-plan. Sans doute on maintient le principe : toute autorité vient de Dieu. Mais il signifie seulement que la communauté a reçu elle-même de Dieu la capacité et l'ordre de créer une autorité qui, *ipso facto*, a la sanction divine [2].

3. Avec la Renaissance, l'Humanisme, reprenant les idées païennes, enlève aux théories politiques toute apparence et tout fondement théologico-religieux. C'est le réalisme de Machiavel et l'idéalisme de Thomas Morus.

4. Mais ce qu'il faut surtout noter, c'est que, à l'origine des temps modernes, les plus passionnés défenseurs de ce Droit naturel sont les plus passionnés tenants de ce Moyen Age, les Dominicains et les Jésuites. — Dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat, ils reprennent les pensées du grand théocrate Grégoire VII. Et sur quoi s'appuient-ils? sur le Droit naturel, c'est-à-dire sur une conception de l'Etat, d'où ils ont éliminé toute considération théologico-religieuse, qui est purement philosophique, purement civile, et, comme l'on dit aujourd'hui, laïque. Leurs théoriciens sont d'accord sur ce point, que la communauté civile repose sur le Droit naturel; que, en vertu du Droit naturel, la souveraineté appartient à la communauté ; que le droit du souverain procède de la communauté, autorisée et forcée par le Droit naturel à le déléguer. — Tout est résumé par

1. Thomas d'Aquin, *De regim. princ.*, I. c. I, u.13. Et de même Joh. Paris, Gerson, Nicolas Cusa, Occam, etc. Otto Gierke, *Johannes Althusius* und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1902, p. 63, n. 19. — Le *Corpus juris canonici*, donc le Droit canonique, s'ouvre par le *Decretum magistri Gratiani*, écrit vers 1150. Le premier chapitre commence par ce paragraphe : « Le genre humain est régi par deux choses, à savoir le Droit naturel et les mœurs. Le droit de la nature est ce qui est contenu dans la Loi et l'Evangile, par lequel il est ordonné à chacun de faire aux autres, etc. » (*Corpus juris canonici*, ed. Aemilius Friedberg, 1879, p. 1.) Suit la définition du Droit naturel : « Le Droit naturel est commun à toutes les nations, parce que partout il existe par un instinct de la nature et non par quelque constitution, comme l'union de l'homme et de la femme, etc. » (*Ibid.*, p. 2.)

2. Joh. Paris, *Populo faciente et Deo inspirante* ; Occam, *Imperium a Deo et tamen per homines*. — La communauté a le droit de choisir son gouvernement, et le droit divin de la monarchie disparaît. — Selon les temps et les lieux, telle ou telle forme de gouvernement peut correspondre aux plans de Dieu, et, pour Occam, la forme républicaine se justifie autant que la forme monarchique. Otto Gierke, p. 61, n. 21.

Suarez[1]. L'autorité émane du « corps politique et mystique », formé par les individus, selon la raison naturelle et la volonté de Dieu, mais librement. — Toutefois la souveraineté n'est pas le produit de la volonté de chaque individu (avant la communauté il ne l'a pas), et l'individu ne peut pas empêcher que la communauté, une fois formée, ne soit souveraine. — La souveraineté ne vient pas davantage d'un don de Dieu, analogue à celui qu'il fait au pape. — La souveraineté vient « de la force de la raison naturelle » (*ex vi rationis naturalis*), et Dieu l'accorde comme une propriété découlant de la nature (*proprietas consequens naturam*), par le moyen de la raison naturelle (*medio dictamine rationis naturalis*). Tout vient non de la volonté des hommes, mais de la nature des choses (*non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et ex providentia autoris naturæ*)[2]. Comme plus tard Grotius, Suarez laisse les communautés libres de changer et d'aliéner leur souveraineté.

Mais (et notons ceci autant que cela), si c'est absolument du Droit naturel, ce n'est pas moins absolument de la théocratie : celui-là est le fondement, la justification de celle-ci ; Droit naturel pour l'Etat, en face du droit divin pour l'Eglise. Tout suit. L'autorité de l'Eglise vient de Dieu, l'autorité civile vient du Droit naturel ; Dieu a établi dans l'Eglise la monarchie, dans l'Etat la souveraineté du peuple. L'Eglise est surnaturelle, l'Etat est naturel ; l'Eglise est nécessairement universelle, l'Etat est nécessairement particulier. Le dualisme devient absolu[3].

Nous ne citerons plus, à propos des théories moyenageuses, qu'une déclaration de Gabriel Biel († 1495). Dieu est l'auteur de la loi naturelle, seulement en ce sens qu'il est l'auteur de la raison. « Or, si par impossible Dieu n'était pas, lui qui est la raison divine, ou si cette raison divine était erronée, cependant quelqu'un qui agirait contre la droite raison, évangélique ou humaine ou quelque autre, si elle était, pécherait[4]. »

Et la phrase de Biel qui résume tout le Moyen Age théocratique de Grégoire VII et des Jésuites (*si per impossibile Deus non esset*), sera reprise par Grotius, dont elle résumera toute la pensée, dite moderne et libre-penseuse (*etsi daretur Deum non esse*). — Entre Grégoire VII et Grotius il y a la Réformation.

II

Il est parfaitement incontestable que la Réformation a réagi avec force contre le Moyen Age, représenté par les Dominicains et par les Jésuites, autant que contre le paganisme, représenté par la Renaissance, et qu'elle a affirmé le fondement *théologico-religieux* du droit[5]. Le droit, pas plus que la morale, n'est

1. Le principe : tout pouvoir vient de Dieu, est maintenu, comme il l'était au Moyen Age, par façon de parler : *A Deo tanquam naturalis juris auctore ; — Deus, per legem naturalem ; — jure naturali, ergo a Deo.* Tout pouvoir vient de Dieu signifie : Dieu est l'auteur de la nature, d'où vient tout pouvoir.

2. Gierke, p. 67. — 3. *Ibid.*, p. 68, n. 30. — 4. *Ibid.*, p. 73, n 45.

5. Nous disons *théologico-religieux* et non *théocratique*. — Gierke écrit : « Ce fut précisément la Réformation qui renouvela avec énergie la pensée *théocratique*. » (Gierke, p. 64, 65.) Et rien n'est plus faux, si

autonome, indépendant. L'obligation et le droit sont de Dieu. — Mais cela n'est point moyenageux, c'est chrétien.

De plus, il est parfaitement incontestable que la Réformation a réagi avec force contre l'idée de l'Etat selon les Dominicains et les Jésuites, l'idée de l'Etat inférieur et soumis à l'Eglise. L'Etat est une institution divine aussi bien que l'Eglise. Et cela non plus n'est pas moyenageux. L'importance de l'Etat est une idée moderne.

Mais le Droit naturel ? Quelle place tient-il dans la Réformation ?

1. Luther n'ignore pas l'existence d'un Droit naturel. « On commence maintenant (*man hebt jzt an*) à vanter le Droit naturel, la raison naturelle, comme l'origine et la source de tout le droit écrit; et c'est vrai, et la louange est juste [1]. » Mais peut-on dire que « la notion du Droit naturel a ses racines dans les principes fondamentaux de la théologie de Luther ? » En examinant de près l'étude de M. Ehrhardt, qui donne cette conclusion, étude très documentée, il paraît précisément impossible d'admettre cette conclusion, et même de se rendre à peu près compte de quel Droit naturel il peut s'agir pour Luther [2].

Nous savons déjà que Luther sépare par un abîme le royaume de Christ et le monde. — Pour le chrétien, la loi de l'Ancien Testament est abolie. « Moïse ne nous regarde pas ; Moïse n'a plus d'autorité ; Moïse est mort. » Luther ne fait pas même d'exception pour le Décalogue : déclarations qui du reste s'accordent assez mal avec le rôle que Luther fait jouer au Décalogue dans l'économie du salut.

De plus, à la place de la loi ancienne, il n'y a pas de loi nouvelle. Luther va jusqu'à dire aux paysans : « L'évangile ne s'occupe point des choses temporelles (*gar nichts annimpt*), et réduit la vie extérieure à n'être que souffrance, injustice, colère, croix, patience, mépris des biens de ce monde et de la vie [3]. » Et encore : « Souffrir, souffrir, la croix, la croix, voilà le droit des chrétiens, et ils n'en ont pas d'autre [4]. »

Evidemment dans ce dualisme étrange, il y a encore une réminiscence du dualisme moyenageux et de l'abîme qui sépare l'Eglise et le monde.

Mais comme on peut le deviner, quand on connaît Luther et les outrances de sa parole, à ces déclarations viennent s'opposer des déclarations tout à fait différentes.

Et d'abord la loi et le droit existent vis-à-vis des non-chrétiens. Si les chré-

l'on prend le mot *théocratique* dans son sens historique, celui qu'il avait au Moyen Age. Or c'est du Moyen Age qu'il s'agit.

1. Luther, *Auslegung des 101 Psalms*, 1534. Ed. Erlangen, XXXIX, p. 284.

2. Ehrhardt, *La notion du droit naturel chez Luther*, p. 287-320, p. 317 dans les *Etudes de théologie et d'histoire*, publiées par MM. les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de théologie de Montauban, à l'occasion du tricentenaire de sa fondation, 1901. — Les citations qui n'ont pas leur référence sont empruntées à cette étude.

3. Luther, *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben*, 1525. Ed. Erl., XXIV, p. 278. — 4. *Ibid.*, p. 271.

tiens ne résistaient pas aux fripons et aux malfaiteurs, ce serait tout simplement le triomphe de ceux-ci, qui pourraient raisonner comme suit : « Les chrétiens sont tenus de souffrir toutes sortes de choses, aussi peut-on sans crainte empiéter sur leurs biens, les prendre, les voler ; et tout chrétien serait tenu de s'offrir avec tout ce qu'il a à n'importe quel audacieux malfaiteur, donner et prêter tout ce qu'il voudrait et ne jamais le lui redemander. » Luther se hâte de répondre : « Non, chers amis, cela ne saurait se passer ainsi. »

Et puis.... si, en un sens, Luther sépare l'évangile et le monde, en un autre sens il les unit. Fuir le monde, se séparer du monde, être moine, ce n'est pas Luther, certes, qui pourrait le conseiller. Et ainsi il arrive à affirmer, dit M. Ehrhardt, qu'il existe « un ordre social, divin, naturel, indépendant de la révélation spéciale de Dieu, telle qu'elle est renfermée dans la Bible, ordre éternel et, dans son principe tout au moins, immuable. »

C'est ici que l'on peut parler de Droit naturel. Qu'il ne s'agisse pas du Droit naturel selon les Jésuites et selon Grotius, c'est certain. Mais de quel Droit naturel s'agit-il ?

On serait tenté de dire que l'on n'en sait rien, parce que Luther ne le savait pas lui-même [1]. Sa parole, ici comme ailleurs, est étonnante, parfois choquante, mais d'une verve populaire qui entraîne tout : c'est le torrent au milieu des cailloux, du sable, des rocs : rien ne résiste. Mais quel trouble chaotique ! Luther affirme la nature : « Ce qui se fait par la force de la nature, cela va tout seul et sans loi, et va même à travers la loi [2]. » — C'est le Droit naturel ? Mais Luther dit aussi : « Tous les rois et les princes, qui suivent la nature et la plus haute sagesse, doivent devenir les ennemis de Dieu et persécuter sa Parole [3]. »

Autre part il proclame le Droit naturel en ces termes : « le droit commun, divin et naturel que les païens, les Turcs et les Juifs doivent observer [4]. » — Mais il dit aussi : « Si le droit naturel et la raison étaient dans toutes les têtes, les têtes seraient égales, et les fous, les enfants et les femmes pourraient gouverner et faire la guerre, aussi bien que David, Auguste et Annibal [5]. » — Or que de Phormion et de « Hanswurst » ! — Et combien « qui se vantent et se prévalent de leur raison et droit naturels, et qui sont simplement de grands fous de nature. Car le noble bijou, qui s'appelle droit de raison, de nature, est une chose rare parmi les enfants des hommes [6]. »

Aussi bien, le Droit naturel, où le chercher, le puiser ? Luther n'en sait trop rien. — Dans le droit canon ? Point. Luther le critique énergiquement, bien que, sur certains points, il soit parfaitement d'accord avec lui. — Dans le droit écrit ? Pas davantage. Luther manifeste sa répugnance en particulier contre le droit romain, jusqu'à ce qu'il se réconcilie trop avec lui. — Dans la raison ? Plutôt. « Le droit suprême, et le maître de tous les droits, c'est la raison. » Mais la raison, où parle-t-elle, et que dit-elle ? Ici, comme du reste chez la plupart des

1. Luther, XXIV, p. 271. — 2. *Ibid.*, XXXIX, p. 288. — 3. *Ibid.*, XXXIX, p. 292. — 4. *Ibid.*, XXIV, p. 263. — 5. *Ibid.*, XXXIX, p. 284. — 6. *Ibid.*, p. 285.

auteurs qui ont parlé de Droit naturel, nous trouvons une formule vide, que chacun remplit à sa guise. « Luther, dit M. Ehrhardt, croit invoquer un droit universel et éternel ; en réalité, il cherche le droit qui convient à une société dans laquelle dominerait l'évangile ; il vise, sans s'en rendre compte, à un droit conforme à la morale évangélique.... Le droit rationnel et universel de Luther se transforme en un droit fortement influencé par l'évangile ; le Réformateur allemand n'a pas su complètement soustraire le droit à l'autorité de l'Ecriture, considérée comme un code sacré. »

Et le cercle est fermé. Luther est parti en guerre contre la loi de la Bible : il arrive à la Bible code sacré de la loi, ce qui est la même chose sous une forme pire. Et ce sera Luther, le grand adversaire du code sacré, qui trouvera à tort, dans ce prétendu code sacré, une excuse à la bigamie du landgrave ! — Tout cela est-il assez confus et contradictoire ?

En réalité, ce que Luther a voulu, c'est combattre les fausses idées du droit, que professaient les catholiques et les anabaptistes, et sur lesquelles ils fondaient leur tyrannie, contraire et semblable, non moins funeste. Son Droit naturel n'est pas le Droit naturel des catholiques, et son droit divin n'est pas le droit divin des anabaptistes. Voilà ce que l'on comprend bien, et sur ces deux points Luther a raison.

Pour le reste, qui ne relevait pas de sa mission, dirais-je, Luther s'en préoccupe peu ; il se meut au milieu de confusions et de contradictions. Finalement, au point de vue pratique, — ici comme ailleurs, — les choses et les gens lui manquent, et il se contente d'espérer en quelque chose de magique, dirait-on, dans l'apparition de quelque homme prodige, le *Wundermann*. Le gouvernement, faute de droit écrit [1] et de Droit naturel, doit être remis entre les mains d'hommes auxquels Dieu donne des aptitudes spéciales, « les meilleurs, en attendant que Dieu nous envoie de nouveau un bon (*gesunden*) héros ou un homme prodige (*Wundermann*), sous la main duquel tout ira bien, et qui changera ou corrigera le droit [2]. »

Et malgré tout Luther voit la loi naturelle dans le Décalogue : « La loi est écrite dans notre cœur, quoique elle soit donnée plus claire par Moïse. Il est vrai que, naturellement (*von Natur*), tous les hommes raisonnables en arrivent à savoir qu'il est injuste d'être désobéissant à père et mère ou à l'autorité ; de même, qu'il est injuste de tuer, de commettre adultère, de voler, de jurer, etc. Ils ont cette indication (*diesen Bericht*) de la loi de Dieu et des dix commandements écrits naturellement (*von Natur*) dans leurs cœurs [3]. » — Et encore : « C'est pourquoi quand Moïse n'aurait jamais écrit la loi, tous les hommes ont la loi écrite naturellement (*von Natur*) dans leur cœur. Dieu a donné aux Juifs de plus

1. « Je sais une chose, dit Luther dans le *De captivitate*, c'est qu'aucun Etat ne saurait être bien administré par le moyen de lois écrites. S'il y a un magistrat sage, il administrera tout mieux, en suivant la conduite de la nature (*ductu naturæ*), qu'en se conformant à des lois. » Ed. de Weimar, VI, p. 554.

2. Luther, Ed. Erlangen, XXXIX, p. 288, 289. — 3. *Ibid.*, XLVI, p. 84. Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis, 1537 u. 1538.

(*auch*) une loi écrite, c'est-à-dire les dix commandements, par superflu (*zum Ueberfluss*), qui ne sont pas autre chose que la loi de nature (*das Gesetz der Natur*), qui est écrite naturellement dans notre cœur. Ce que Moïse a dit dans les Dix commandements, nous le sentons naturellement dans notre conscience[1]. »

2. Mélanchthon est plus précis et plus clair, — ce qui, il est vrai, n'était pas difficile.

Dès 1521, dans la première édition des *Loci*, il parle de la loi de nature (*lex naturæ*), de Droit naturel (*jus naturale*). — Mais c'est tout d'abord comme pour écarter les idées reçues. « Sur les lois naturelles, je n'ai encore rien vu de satisfaisant (*digne scriptum*) dans les écrits soit des théologiens, soit des jurisconsultes[2]. »

Et avec netteté il ramène à trois les lois naturelles : 1° Il faut honorer Dieu. 2° « Par ce que nous naissons pour une certaine société de vie (*in quandam vitæ societatem*), il ne faut nuire à personne. » Ce qui est à souligner, c'est que Mélanchthon ne conçoit pas l'homme autrement qu'en société. Il n'y a rien pour lui avant l'état de l'homme en société. 3° « La société humaine demande que nous nous servions des choses en commun » : loi que Mélanchthon se hâte d'expliquer ainsi : « ce qui exige que tout soit divisé de manière à assurer la paix, par des contrats. »

Vient ensuite le droit des nations (*jus gentium*) dont nous ne relevons que cet article : « Qu'y a-t-il de plus étranger à la loi naturelle que la captivité des esclaves ? »

Mélanchthon appuie ce Droit naturel sur saint Paul, Rom. II, 14 et ss., où l'apôtre se sert de ce raisonnement « admirablement élégant et fin » (*mire eleganti et arguto*) : « Quand les païens, qui n'ont pas la loi, font naturellement les choses que la loi commande, ces hommes, qui n'ont pas la loi, se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, » etc. — Plus tard, Mélanchthon invoquera aussi (comme le fera Grotius) ce qui est dit des Cananéens, détruits à cause de leurs mariages incestueux. Les prescriptions relatives aux degrés prohibés dans le mariage font partie « des lois de nature » (*leges naturæ*) communes à toutes les nations, des connaissances naturelles (*naturales notitiæ*) antérieures à la loi de Moïse[3]. » Il ajoutera que le Décalogue a été « promulgué pour illustrer et interpréter la loi de nature[4]. »

Toutefois il y a lieu de noter soigneusement deux indications de notre Réformateur. 1° « La loi de nature est une sentence commune, à laquelle nous tous hommes nous acquiesçons également, et en conséquence que Dieu a gravée (*insculpsit*) dans l'esprit de chacun. » 2° Mais, et Cicéron en est la preuve, nous arrivons à des impiétés, quand nous suivons les méthodes et les indications (*methodos et compendia*) de notre raison plutôt que les prescriptions des saintes Ecri-

1. Luther, XXXVI, Auslegung der zehn Gebote, etc., 1528, p. 40.
2. *Melantonis Opera* XXI, p. 116. Sauf celles qui ont une référence spéciale, les citations sont empruntées au chap. *De lege*, p. 116-120. — 3. *Ibid.*, XXI, p. 391. — 4. *Ibid.*, p. 392.

tures. Car le jugement de l'homme est d'une manière générale trompeur (*in universum fallax*) à cause de notre cécité de naissance (*cognatam coccitatem*), de telle sorte que, quoique certaines formes des mœurs soient gravées dans nos esprits, cependant c'est à peine si nous pouvons les saisir (*tamen eæ deprehendi vix possunt*)[1]. »

Dans ses autres écrits, Mélanchthon répète ce qu'il a dit dans ses *Loci*. Et tout cela me paraît plus remarquable que ne l'ont pensé certains critiques. Mélanchthon prépare Calvin.

3. Dans la question du Droit naturel, Zwingle est particulièrement intéressant à étudier. Il s'appuie sur Cicéron, sur Sénèque, comme sur saint Augustin, sur saint Thomas et les reproduit plusieurs fois textuellement.

Ce qu'il ajoute à ces conceptions, ou du moins ce qu'il souligne chez elles, avec une force toute particulière, c'est le caractère religieux du Droit naturel. On a dit : « C'est la nouveauté qu'il introduit, en faisant faire à la doctrine du Droit naturel ce coude[2]. » Et en effet Zwingle pousse, sur ce point, la théorie à l'extrême.

« Les lois et tous les droits viennent du droit de nature. » — « Le droit écrit, le droit des nations et le droit civil, tout cela est bon dans la mesure où cela s'accorde avec le droit de nature, et s'y appuie[3]. »

Mais la *lex naturæ*, ou *natürlich gsatz*, ou *lex divina*, ou *göttlich gsatz*, vient de Dieu. C'est lui qui a « écrit dans nos cœurs la loi que nous appelons naturelle. » « Il vaudrait mieux appeler cette loi évangile plutôt que loi (*lieber evangelion denn gsatz*). Car tout ce qui est volonté de Dieu, communication de Dieu est évangile[4]. » Au fond, « la loi de nature n'est rien autre chose que la vraie religion. » — Elle n'est « que le pur esprit de Dieu, qui intérieurement dirige et éclaire. » — Zwingle le répète en latin et en allemand[5].

C'est pourquoi les hommes doivent être des *theodidacti*, c'est-à-dire qu'ils doivent être enseignés par Dieu et non par les hommes.

Et comme le péché a corrompu la nature, la loi de nature est la loi de la nature éclairée par l'esprit de Dieu : « Seul le croyant peut reconnaître le *jus naturæ*[6]. »

Ainsi Zwingle est bien le représentant de la Réformation, qui veut partout rendre sa vraie place au vrai Dieu. — On peut donc être assez étonné de la con-

1. *Ibid.*, XXI, p. 117. « Il est très vrai que ces principes sont les préceptes du Décalogue, qui se trouvent d'abord dans l'esprit divin, la règle immuable de la justice. » (*Ibid.*, XI, p. 913.) « Ces principes transmis divinement, avec la lumière qui naît avec nous, sont les commencements des lois et de l'ordre politique. » (*Ibid.*, p. 919.) « Dieu a permis à chaque nation particulière des lois particulières et ne leur a pas imposé la loi mosaïque, pourvu que ces lois s'accordent (*congruant*) avec ce rayon de la lumière divine répandu dans les esprits des pécheurs, et qui est appelé droit de nature. » (*Ibid.*, p. 921, 922.)

2. Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, 1911, p. 26. — 3. Les citations de Zwingle sont prises dans Dreske. — 4. Dreske, p. 24. — 5. Lex naturæ est nihil aliud quam vera religio. — Das gsatz der Natur ist nüt anders denn der luter geist gottes, der inwendig zücht und erlücht. — 6. Also erkennt auch das gsatz der Natur allein der glöubig.

clusion que tire de tous les passages cités, et de bien d'autres, l'auteur qui s'est donné la peine de les rassembler et de les commenter. — Il arrive, en effet, subitement, dans sa dernière page, à représenter Zwingle comme placé encore au point de vue théologique. Mais, ajoute-t-il, « malgré tout on sent en lui le souffle d'un esprit plus large, ainsi dans la conception des questions de droit... De tous les Réformateurs, il se rapproche le plus de la conception déiste et rationaliste de ses successeurs dans le droit naturel [1]. » — Comment Zwingle peut-il mériter un éloge aussi compromettant ? La vérité paraît être exactement le contraire, même d'après notre auteur. En effet, quelques pages plus haut, n'a-t-il pas déclaré que l'originalité de Zwingle, la nouveauté de sa pensée avaient été précisément de rendre plus religieuse la base du Droit naturel [2] ? — Du reste, les citations faites montrent assez que Zwingle exagère, s'il est possible, ce caractère religieux du Droit naturel, qu'il ne fait plus aucune différence entre le Droit naturel et l'évangile ; que le Droit naturel et l'évangile sont deux données également immédiates de l'esprit de Dieu. — Loin d'être du déisme et du rationalisme même lointain, c'est du mysticisme. Faudrait-il dire c'est un effet de ce « panthéisme » que Calvin lui reprochait de ne pas répudier suffisamment, en se servant, comme il s'en servait, du mot nature ?

4. Ainsi, que l'on considère le paganisme ou le Moyen Age, ou la Réformation avant Calvin, la conclusion est la même : en fait de Droit naturel, rien n'aboutit à quelque chose. — Laissons parler le professeur Jellinek avec son autorité spéciale : « On pourrait trouver des doctrines de Droit naturel, même au temps des Hellènes. Pourtant ces théories n'ont jamais abouti à une déclaration de droits. Les théories de Droit naturel n'ont pas été embarrassées de constater l'antinomie entre le Droit naturel et le droit positif, et, loin d'en être choquées, elles ne se sont jamais efforcées et n'ont pas même formulé la prétention de mettre en œuvre le Droit naturel dans le droit positif. Ainsi le Digeste (de même, en Grèce, les doctrines stoïciennes de Droit naturel n'ont jamais amené le moindre résultat pratique), dans un passage d'Ulpien, proclame que tous les hommes sont égaux en Droit naturel, mais déclare que l'esclavage n'en est pas moins une institution de droit civil [3]. » — Ce qui s'est passé dans l'antiquité s'est passé au Moyen Age et

1. Dreske, p. 63.

2. « Dans les passages cités je ne reconnais comme caractéristique de la pensée de Zwingle que le penchant à ramener à une immanence mystique de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme la raison ou le principe de la loi naturelle. » Trœltsch, « O. Dreske, *Zwingli und das Naturrecht,* » dans *Theol. Literatur-Zeitung*, 7 juillet 1913, p. 371. — Et Trœltsch dit de O. Dreske : « L'auteur ne voit que le rapprochement du droit naturel profane et moderne. Mais il y a ici plus de différence que de ressemblance. Et il est tout à fait déplacé de vouloir, comme l'essaie l'auteur, comprendre Hugo Grotius en partant de Zwingle. » *Ibid.* — C'est absolument notre sentiment.

3. Georges Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 2[te] *Ausgabe, 1904*, p. 34, 35. — Ce que nous verrons de Grotius et de Hobbes montrera que le droit naturel le plus énergiquement proclamé, même le droit naturel moderne, n'a combattu aucune des formes de la servitude, ni la césaropapie, ni l'esclavage. Et Jellinek, parlant du dix-huitième siècle, dit : « Il en est de même au cours du dix-huitième siècle, où plusieurs auteurs concilient la liberté naturelle de l'homme avec le servage, en droit positif.

s'est passé dans la Réformation luthérienne. Les critiques les plus favorables à Luther, comme M. Ehrhardt, reconnaissent que les tentatives de Luther et de Mélanchthon n'eurent ni suite, ni influence : « Pour les successeurs de Luther, le Droit naturel n'est qu'un terme d'école très pacifique, qui n'annonce aucune intention révolutionnaire, ni même réformatrice [1]. » — Tout ce que l'Allemagne offrit d'original, ce fut un essai de réaction contre le Droit naturel, avec J.-Fr. Horn, 1664 [2]. Mais le Droit naturel n'y pénétra qu'avec l'influence de l'Occident, avec Pufendorf, élève non de Luther, ni de Mélanchthon, mais de Grotius [3].

Certes nous ne nions pas l'importance des conditions historiques que soit Jellinek [4], soit Lang, dans les ouvrages cités, et se plaçant à des points de vue fort divers, ont extraordinairement soulignés. La littérature, disent-ils, ne suffit pas ; des textes à peu près identiques ne poussent pas aux mêmes actions. C'est parfaitement vrai. Les circonstances et le milieu sont très importants. Mais dans le texte il y a la lettre et il y a l'esprit, qui parfois modifie et même crée le milieu. Pour que du Droit naturel sortît quelque chose de grand, — au point de vue moderne, — il fallait un nouvel esprit. Est-ce que ce nouvel esprit n'est pas né au sein de la Réformation calviniste ? Telle est la question à laquelle nous arrivons.

Locke lui-même, pour qui la liberté constitue l'essence même de l'homme, sanctionne dans la Constitution de la Caroline du Nord (pour la rédaction de laquelle, il est vrai, il n'avait pas les mains libres), l'esclavage et le servage. » Jellinek, *Ibid.*

1. Ehrhardt, p. 320. — 2. Gierke, p. 70. — 3. A. Lang, *Die Reformation und das Naturrecht*, 1909, p. 13.

4. « Les œuvres et les doctrines littéraires ne peuvent, par elles-mêmes, avoir aucun effet pratique, si elles ne se trouvent favorisées par des conditions historiques, et si elles ne rencontrent un milieu social approprié. » Jellinek, p. 34, ss.



SECONDE PARTIE

Calvin.



OICI le fait en face duquel nous sommes : avant Calvin, il n'y a pas de théorie de Droit naturel qui ait abouti à des institutions, à des Déclarations de 1789. Après Calvin, nous rencontrons des théories de Droit naturel qui, au sein des nations calvinistes, de la culture calviniste, aboutissent à des institutions plus ou moins nouvelles ou même révolutionnaires, qui aboutissent à des Déclarations des droits de l'homme et transforment l'état social [1].

Quelle part Calvin a-t-il eue à ce fait ? Il se trouve des auteurs très compétents et très récents pour répondre : aucune. — Ainsi le professeur Lang a écrit : « Le Droit naturel ne joue aucun rôle dans le jugement de Calvin sur les conditions légales et sociales de la vie [2]. » Et malgré la réfutation de Beyerhaus, Lang a maintenu ce jugement. — Il trouve que les rapports de sa théorie avec le Droit naturel « sont extérieurs et superficiels ; » que le Droit naturel ne pourrait avoir une signification, en une certaine mesure particulière (*selbständig*), que dans un seul passage : *Opera* XXIV, p. 661. « Ce passage est absolument isolé (*durchaus vereinzelt*). » Et par contre il y aurait des passages « où il serait parlé presque avec dédain (*fast verächtlich*) de l'instinct de nature (*sensus naturæ*), du droit des nations (*jus gentium*) [3]. »

Examinons les textes et les faits avant de discuter la thèse [4].

1. « Non pas tous les droits de l'homme, mais leur expression légale est sortie de la liberté religieuse : voilà ce qui devrait être désormais au-dessus de tout doute. On peut aussi considérer comme certain que la conception de droits de l'homme innés et imprescriptibles est devenue une conception capable de déterminer les esprits, au milieu des luttes politico-religieuses de l'Eglise réformée et de ses sectes. » G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, 2e éd., 1904, p. IX.

2. A. Lang, *Die Reformation und das Naturrecht*, 1909, p. 20.

3. Lang, *Gött. gel. Anzeigen*, p. 272. Lang cite deux passages, où se montrerait ce mépris. Les voici : 1° « Cette raison a poussé les nations (*gentes*), même avant la loi, à se montrer sévères contre les adultères. Même d'après le droit commun des nations (*jure gentium*) l'adultère a toujours été puni de mort. D'autant plus honteux est-il pour les chrétiens, » etc. (*Opera* XXIV, p. 648, 649.) Nous ne voyons pas où est le mépris. 2° « Il est vrai que les nations, par un instinct de nature (*naturæ instinctu*), ont horreur de la chair de certains animaux, qui sont ici interdits. » (*Opera* XXIV, p. 346.) Et nous ne voyons pas davantage où est le mépris.

4. A propos du Droit naturel et du Calvinisme, voir quelques pages curieuses : Moyse Amyraut, *Considérations sur les droits par lesquels la nature a réglé les mariages*, 1648, p. 27, 63, 64, 70, 71.

I

1. Calvin parle continuellement de la nature : nous l'avons déjà montré par des exemples, qu'on pourrait multiplier à l'infini et emprunter à tous ses ouvrages. Dans notre étude actuelle nous nous bornons à citer les *Commentaires* sur la Genèse et les *Sermons* sur le Deutéronome.

Si l'on essaie de se faire une idée de la conception qui se dégage de ces locutions si nombreuses, voici, ce semble, à quoi l'on arrive.

Il y a un ordre de la nature, *ordo naturæ*. Le mot « ordre » a deux sens : ce qui est *commandé*, et ce qui est *organisé*. Le monde est le produit du commandement de Dieu, de sa *volonté*, et de l'organisation par Dieu, de sa *sagesse*. Tel est l'*ordo naturæ*.

Cet *ordre de la nature* donne naissance au *droit de nature*. Le *droit* de nature est ce qui est conforme à l'*ordre* de nature, et les deux mots, droit et ordre, peuvent être pris l'un pour l'autre. Ainsi Calvin dit : « C'est se tromper que de lier la grâce de Dieu à l'*ordre* habituel de la nature (*consueto naturæ ordini*), comme si Dieu souvent ne changeait pas volontairement le *droit* de nature (*jus naturæ*)[1]. » « La loi morale n'est pas autre chose que le témoignage de la loi naturelle (*naturalis legis*) et de la conscience que nous en avons (*ejus conscientiæ*), laquelle a été gravée (*insculpta*) par Dieu dans les âmes des hommes[2]. » — De telle sorte que l'ordre de nature est le fondement de la société et de l'humanité (c'est tout un) ; sans cet ordre rien ne peut subsister, ni l'homme, ni la société (c'est tout un). Car « l'homme est, par nature, un animal social et par un instinct naturel aussi il est porté à favoriser, à conserver cette société[3]. »

Citons d'abord toute une série d'expressions générales et fréquentes : « N'est-ce pas suivre l'incertain, et rejetter ce qui estoit certain ? Et cela est *contre nature*.... Nous avons tout le contraire en nous *de nature*[4]. » — « Où est-ce aller ? *Nature* n'enseigne elle point ici ce qui est de faire ? Il semble qu'ils vueillent despitter tout *ordre de nature*[5]. » — « Et la raison ? Cela est *contre nature* (de prendre dans un nid le pére ou la mére sur les oiseaux)[6]. » — « Quand les hommes s'adonnent à des appettits vilains et énormes, c'est comme s'ils vouloyent pervertir l'*ordre de nature*[7]. » — « Quand nous cognaistrons le faict de soy, *de nature* nous sommes enseignez de ce qui est de faire.... *De nature* nous saurons bien dire : cela est bon[8]. » — « *De nature* tous les peuples ont esté enseignez d'ainsi faire.... Ce qui *de nature* a esté suyvi en tout le monde, est approuvé par la bouche de Dieu[9]. » — « Ce n'est pas à dire qu'un seul homme doive présider sur tout le monde ; cela est du tout contraire *à la nature*... il est du tout *contraire à la nature*[10]. »

1. *Opera* XXIII p. 586. — 2. Institution chrétienne 1536. *Opera* I, p. 238. — 3. *Ibid.*, I, p. 325. — 4. *Ibid.* XXVII p. 143. — 5. *Ibid.*, p. 246. — 6. *Ibid.*, p. 290. — 7. *Ibid.*, p. 293. — 8. *Ibid.*, p. 414, 415 — 9. *Ibid.*, p. 445. — 10. *Ibid.*, p. 451, 450.

Mais Calvin entre dans le détail et montre successivement et incessamment que les préceptes du Décalogue s'appuient sur la loi de nature, sur la nature.

Connaissance et crainte de Dieu : « Il y a une *nature commune* entre tous hommes ; tous ont raison et intelligence, et encore qu'ils ne soyent point privéement enseignez à la Parole de Dieu, si est-ce qu'ils ont quelque essence de religion [1]. » — « Il n'y a celui qui n'ait quelque tesmoignage engravé en soy, qu'il y a un Dieu, que nous devons servir... Ceux qui cognoissent cela *de nature* sont desjà assez coulpables [2]. » — « Vray est qu'il y reste bien en nous quelques traces encore, que nous ne serons point semblables aux bestes brutes, je di *de nature* [3]. » — « Nous portons donc tousjours quelque marque de ceste image de Dieu, qui avoit esté imprimée au premier homme [4]. » — « *Nature* n'a elle point laissé ceste marque imprimée en nos cœurs, que nous sommes créez à ceste fin-là d'aimer Dieu [5] ? »

Au milieu de toutes les superstitions des hommes, « le désir du bien est toujours resté (*semper manavit*) », car Dieu l'a placé au fond de toutes les âmes, « lorsqu'il voulut que notre espèce fut distincte des animaux brutes [6]. » — Il reste toujours des « semences de la *nature* (*naturæ semina*) [7]. »

Toute espèce de devinement doit être rejetée. « Cela est plus à punir que quand on auroit escorché un homme. Et pourquoy ? Car c'est renverser le service de Dieu et pervertir *l'ordre de la nature.* Quand tout *l'ordre de nature* seroit perverti entre les hommes et les bestes brutes, cela n'est il point plus que punissable [8] ? »

Obéissance aux princes : « Le sens même de *la nature* (*sensus ipsæ naturæ*) dit qu'il faut obeir aux princes [9], » sans quoi la société serait renversée.

Respect des parents : Les enfants, qui les maudissent, doivent être mis à mort : « Ainsi Dieu a voulu que fût en horreur cest orgueil impie, qui renverserait les principes *de la nature* [10]. »

Respect des enfants: « Que sera-ce d'un homme qui n'est rien, quand il voudra marier son fils ou sa fille à son appétit, [contre leur gré] ? C'est contre tout ordre *de nature* [11]. »

Respect des vieillards : « Il suffit que ce que Dieu dit ici soit dicté *par la nature.* Dans les cœurs de tous il y a une *loi innée*, que les vieillards soient respectés [12]. »

Faire à autrui ce que l'on veut que l'on nous fasse : « L'instinct (*sensus*) de la *nature* exige plus que l'abstention de nuire [13]. » — « Maudit sera celuy qui aura fait errer l'aveugle au chemin : voici encores une cruauté *contre nature* [14]. » — « L'outrage [fait aux povres gens] est *contre nature* [15]. » — De même la con-

1. *Opera* XXVIII, p. 659. — 2. *Ibid.*, p. 282. — 3. *Ibid.*, p. 488. — 4. *Ibid.*, p. 489. — 5. *Ibid.*, p. 586. — 6. *Ibid.*, XXIV, p. 266. — 7. *Ibid.* — 8. *Ibid.*, XXVII, p. 513. Le mot *nature* est répété quatre fois. — 9. *Ibid.*, XXIV, p. 605. — 10. *Ibid.*, p. 607. « Quand les enfans sont incorrigibles à père et à mère, il faut qu'ils soyent exterminez, d'autant que cela est contre nature. » *Ibid.*, XXVII, p. 676. — 11. *Ibid.*, XXVIII, p. 230. — 12. *Ibid.*, p. 610. — 13. *Ibid.*, XXIV, p. 612. — 14. *Ibid.*, XXVIII, p. 322. — 15. *Ibid.*, p. 326.

damnation d'un innocent : « chacun dira du premier coup, *c'est contre nature*[1]. » — Apprenons à « garder ceste *équité de nature*, de ne faire à autruy sinon ce que nous voulons qu'on nous face[2]. » — « Regardons à ceste équité *naturelle* de ne faire à autruy que ce que nous voulons nous estre fait.... Nostre Seigneur veut qu'outre ceste équité de *nature* chacun soit enclin à la miséricorde[3]. »

Simplicité du vêtement, *de la nourriture :* « Dieu a interdit aux Juifs de desguiser la droite simplicité que nous devons tenir, et que *nature* aussi nous enseigne[4] ; » « qu'on ne desguisast rien, et qu'on observa *l'ordre de nature*[5]. » — « Ainsi qu'on regarde à l'intention de Dieu, et qu'on se contienne en simplicité et qu'en somme l'*ordre de nature* soit observé[6]. » — « Il semble qu'on ait conspiré de changer tout ce qui est en *nature*[7]. » — « Je vous prie, ne voilà point une souillure, quand on desguise ainsi l'*ordre de Dieu ?* n'est-ce point comme le despiter ? » — « Toutes les variétés qu'on appettera sont autant de tesmoignages que nous ne pouvons nous retenir en vrai contentement de *nature*[8]. » — « Il est certain que *nature* ne l'enseigne pas[9]. » — « Les hommes ne se peuvent tenir en cest *ordre de nature*, qui est la vraye règle[10]. » — « Le fard est pour pervertir la simplicité que Dieu a mise en *nature*[11]. » — « Tous en ont horreur *naturellement*, comme de quelque chose de honteux[12]. »

Le vol : « Si nous avions une goutte d'humanité en nous, il ne faudrait point que nous soyons enseignez de cela : de ne retenir point à un povre homme le salaire qu'il a gagné. Car *nature* nous montre ce qui est équitable[13]. »

La fausse monnaie : « Toutes les loix seront abolies. Et il vaudroit mieux que nous fussions bestes sauvages que de vivre sans tels moyens que Dieu a ordonné, et que *nature* aussi enseigne[14]. »

Les bornes : « *Nature* a tousjours enseigné que si les bornes n'estoyent tenues, il y aurait une horrible confusion... Quand quelcun demande de s'eslargir, c'est autant comme s'il violoit l'ordre de *nature*[15]. »

Les guerres « sont comme un despittement de Dieu, pour pervertir l'ordre de *nature*[16]. » — « Par le péché des hommes l'ordre de *nature* est ainsi troublé.... Ceste énormité là n'advient point que d'une grande malice des hommes[17]. »

L'ivrognerie : « L'yvrongnerie, quoy ? C'est une espéce de brutalité, que les hommes se despouillent de la grâce, que Dieu leur avoit faite de *nature*[18]. »

Le mariage : « Le mariage tiendra indissoluble, quant à la *loy de nature* et quant à la volonté de Dieu, qui l'a institué, et a montré qu'il doit estre inviolable.

1. *Opera* XXVIII, p. 334.

2. *Ibid.*, p. 236. — Voir G. Tarde, *La transformation du droit*, 1893, p. 146. « L'équité », un synonyme de droit naturel. « Droit naturel » ou « équité », dit G. Tarde. — « Chez les Anglais, le droit naturel, ou ce qu'on peut appeler ainsi, a eu pour expression la jurisprudence de la Chancellerie, qui, d'après Summermann, porta le nom d'équité. » p. 147. — « Le droit naturel, si l'on entend par là l'équité, la justice égale, indulgente et douce, est.... etc. »

3. *Opera* XXVII, p. 347-349. — 4. *Ibid.*, XXVIII, p. 29. — 5. *Ibid.*, p. 31. — 6. *Ibid.*, p. 31. — 7. *Ibid.*, p. 34, 35. — 8. *Ibid.*, XXVIII, p. 36. — 9. *Ibid.* — 10. *Ibid.*, p. 37. — 11. *Ibid.*, p. 138. — 12. *Ibid.*, XXIV, p. 669. — 13. *Ibid.*, p. 187. — 14. *Ibid.*, p. 321. — 15. *Ibid.*, XXVII, p. 566. — 16. *Ibid.*, p. 567. — 17. *Ibid.*, p. 543. — 18. *Ibid.*, p. 683.

Mais cependant le divorce est permis : voire quant à l'ordre commun, qui n'est que pour tenir une bride entre les hommes ici-bas [1]. »

L'impureté des mœurs : « Jamais n'a pu être complétement détruite l'opinion que l'adultère est une honte [2]. » — « Et il faut condamner tous les vices qui combattent la *pudeur même de la nature* (*naturæ verecundia*) [3]. » — Ici Dieu considère non seulement le crime, mais « l'impétuosité brutale de la passion, qui entraîne les hommes, de telle sorte qu'ils dégénèrent *de la nature même* [4]. » — « Si la femme déboute l'homme de son degré, et qu'elle vueille qu'il luy soit sujet, il n'y a plus d'honnesteté en *nature* [5]. » — « Il est certain que Dieu n'a point voulu donner liberté à celuy qui avoit espousé femme de la répudier, car cela est contre l'ordre de *nature* [6]. » — « Que l'homme ait sa femme et la femme son mari. Et si cela est violé et aboli tout *ordre de nature* est corrompu [7]. » — « C'est changer l'ordre de *nature*, c'est despitter Dieu, quand l'homme va prendre deux femmes [8]. » — « Les payens l'ont bien cogneu.... Les payens nous monstrent nostre leçon [9]. » — « Cela dérogue à tout *ordre de nature* [10]. » — « Si les mariages ne sont observés loyalement il faudra que tout *ordre de nature* soit perverti [11]. » — « Un homme qui viole l'*ordre de nature*, comme si un père habite avec sa fille [12]. » — « L'homme [adultère], en tant qu'en luy estoit, a rompu tout *ordre de nature* [13]. »

« L'homme ne peut se séparer de sa femme, non plus que de se coupper en deux parties. Et cela est *contre nature* [14]. » — « La femme ne doit point estre comme une diablesse pour empescher son mari : autrement ce seroit pervertir l'*ordre de nature* [15]. » — « La femme [adultère] s'est destournée de *l'ordre de Dieu et de nature* [16]. » — « Quand les femmes n'ont point de modestie, » quand elles sont « semblables à des lancequenets, » tirent « la haquebute aussi hardiment qu'un homme, et porteront l'enseigne déployée au Mollard » [la place publique, à Genève], « quand on voit cela, voilà des monstres si villains que non seulement on doit cracher à l'encontre, mais on doit lever la boue pour jetter sur telles villaines quand elles sont si audacieuses de pervertir ainsi l'*ordre de nature* [17]. » — « N'ayons point en nos maintiens, ni en nos propos, choses qui soyent contre l'*honnesteté de nature* [18]. »

Nous ne concluons pas : donc Calvin dans ses ouvrages expose un système juridique de Droit naturel. Nous concluons : Calvin affirme l'existence d'un *ordre* et d'un *droit* de nature ; et sur cet ordre et ce droit, il appuie l'édifice des relations légales et morales entre les hommes.

2. Cette loi de nature est perpétuelle, inviolable et indestructible (*perpetuum, inviolabile, insolubile*).

Peu importe que souvent elle ne soit pas observée. « Les vices des hommes

1. *Opera* XXVIII. Sermons sur le Deutér., p. 142. — 2. *Ibid.*, XXIV p. 641. — 3. *Ibid.* p. 645. — 4. *Ibid.*, p. 659. — 5. *Ibid.*, XXVII, p. 629. — 6. *Ibid.*, XXVI, p. 664. — 7. *Ibid.*, XXVIII, p. 49. — 8. *Ibid* XXVII, p. 474. — 9 *Ibid.*, XXVIII, p. 49. — 10. *Ibid.*, p. 52. — 11. *Ibid.*, p 54. — 12. *Ibid.*, p 62. — 13 *Ibid* p. 153. — 14. *Ibid.*, p. 144. — 15. *Ibid.*, p. 148. — 16. *Ibid.*, p. 150. — 17. *Ibid.*, p. 234. — 18. *Ibid.*, p. 234

n'abrogent pas la loi perpétuelle de la nature [1]. » — Peu importe aussi qu'il y ait lutte, chez certains peuples, entre la loi écrite et la loi de nature. « Ce qui est naturel ne peut être aboli par aucun consentement, par aucune coutume. La prohibition de l'inceste n'est pas du tout une de ces lois qui peuvent être abrogées, selon les circonstances de temps et de lieu. Car elle découle de *la nature*, comme de sa source (*fluit ab ipso naturæ fonte*) ; elle est fondée dans le principe général de toutes les lois (*in generali omnium legum principio*), lequel est perpétuel et inviolable (*perpetuum et inviolabile*).... Bien qu'approuvée par les suffrages des hommes, cette honte est répudiée, repoussée par la nature même. Paul, à propos d'un détail [la coiffure des femmes], nous met devant les yeux la *loi même de la nature* (1 Cor. XI, 14) : « La nature, dit-il, ne le souffre pas. Je ne vois donc pas pourquoi, sous prétexte de loi politique, il faudrait abolir l'*intégrité de la nature*, par laquelle les ordonnances de Dieu se distinguent des corruptions (*corruptelas*) des nations [2]. » — « Tout ce qui est contraire à nature, nous le devons avoir en détestation et horreur, et il n'y a nul doute que la malédiction et la vengeance de Dieu ne fust allumée contre nous, quand on souffriroit une chose qui seroit contraire à nature [3]. »

Ainsi, « *naturellement*, est gravée chez les hommes une connaissance du bien et du mal, par laquelle ils sont rendus inexcusables ; et jamais aucune barbarie n'a éteint cette lumière, puisque partout il y a eu en vigueur quelque forme de loi [4]. » — Chez les païens, « ce droit (*jus*) a été indestructible (*insolubile*), comme s'il était fixé et gravé dans les cœurs des hommes. » « Aucun législateur ne fera que ne soit pas vicieux ce que la nature déclare être vicieux. Si quelque orgueilleuse tyrannie ose le tenter, cependant la lumière, un moment obscurcie, réapparaîtra et prévaudra (*si quis tyrannica superbia id audeat tentare, emerget tamen oppressum naturæ lumen ac prævalebit*) [5]. »

C'est à cette fière parole en faveur du Droit naturel et de la nature qu'en arrive le défenseur de la corruption totale de l'homme ! — (Nous avons vu, dans la partie dogmatique de notre étude, ce qu'il fallait exactement penser à ce sujet.)

3. On a cru pouvoir contester l'importance pour Calvin de cette loi naturelle, de ce Droit naturel, en faisant observer que, selon Calvin, Dieu reste maître de cette loi, de ce droit, de cette nature.

Il reste maître : c'est parfaitement exact. Calvin note, il est vrai, que le rôle de Dieu est de faire observer cette loi naturelle. « J'avoue que cela lui appartient en propre de protéger le droit de chacun, d'interdire les vols, de condamner les fraudes et les rapines [6]. » — Et même, Calvin se donne beaucoup de peine pour montrer qu'à la sortie d'Egypte Dieu, — en donnant l'ordre que l'on sait aux femmes d'Israël, — a observé le droit naturel [7].

Mais Dieu n'en reste pas moins le maître souverain de cet ordre et de ce droit (*imperium majus*). Il peut changer la nature des choses et l'ordre (*naturam rerum*

1. *Opera* XXIV p. 663. — 2. *Ibid.* XXIV p. 662. — 3. *Ibid.* XXVII, p. 686. — 4. *Ibid.*, XXIV, p. 725. — 5. *Ibid.* XXIV p. 662. — 6. *Ibid.* XXIV p. 49. — 7. *Ibid.* p. 49.

et ordinem mutare). « Car l'ordre de la nature n'est rien autre chose que l'obéissance qui lui est rendue par toutes les parties du monde, pour que son empire souverain brille partout[1]. » — « Combien que Dieu ait donné quelque propriété aux estoilles, il se reserve toujours la bride par dessus, et il nous déclare que c'est lui qui en a le gouvernement souverain... Les estoilles obéissent à cest empire souverain qu'il a par-dessus toutes créatures[2]. » — Et finalement Calvin, avec toute sa logique véhémente et passionnée et vivante, s'écrie : « Si Dieu a institué l'ordre de la nature, pourquoi le renverse-t-il, si ce n'est par ce qu'il est pour cela délecté[3] ? »

De plus, il ne faudrait pas contester que pour Calvin la nature, chez l'homme, est affaiblie, obscurcie, viciée. « Par la loi naturelle, dit-il, l'homme, avec peine, arrive à une faible notion (*vix tenuiter degustat*) de ce qu'est le culte agréable à Dieu[4]. » — « Du reste, pour ce que nous sommes charnels, vendus au péché, il s'en faut de beaucoup que nous ayons la faculté de remplir la loi, qui est spirituelle ; toutes nos pensées répugnent à sa justice[5]. »

Mais nous faisons d'abord observer que nous touchons ici au fond même de la théologie de Calvin. Nous avons essayé d'expliquer cette théologie dans notre volume précédent. — Quoi qu'il en soit de nos explications, nos contradicteurs posent, ce nous semble, tout à fait mal la question. Ici comme ailleurs certains textes ne doivent pas permettre de tenir pour nuls et non avenus d'autres textes nombreux et précis, et c'est toujours l'affaire des contradictions apparentes, des « contrariétés », au milieu desquelles se meut la pensée de Calvin. Nous savons en tout cas que Dieu n'est jamais le caprice ; qu'il a une nature, que cette nature, c'est le bien. Il ne faut d'ailleurs pas confondre le point de vue théologique et le point de vue social, quelque relation étroite qu'il y ait entre eux.

4. En définitive, il n'y a pas opposition réelle, pour Calvin, entre la loi naturelle et la loi révélée, pas plus qu'il n'y a opposition réelle entre la religion naturelle et la religion révélée ; pas plus qu'il y a opposition réelle entre la grâce générale et la grâce particulière ; c'est dans ces contrariétés mêmes que réside l'originalité de la pensée de Calvin, ce qu'elle a de plus calviniste. La loi naturelle n'est, pour Calvin, qu'un aspect général de la grâce générale : c'est la grâce générale elle-même. Quelquefois en l'entendant parler de l'une, on se demande s'il ne parle pas de l'autre. « Ce qu'entre les payens mesmes il y a eu quelque ordre, cela est advenu par une providence admirable de Dieu, lequel a voulu réserver quelque honnesteté au genre humain.... Combien que toutes les œuvres des payens ne fussent point réputées pures devant Dieu, encores Dieu y a besongné, afin que les choses ne se meslassent point du tout.... En cela Dieu veille sur le genre humain.... S'il ne tenoit la main pour réprimer les hommes, on verroit des choses si villaines et si détestables que les bestes sauvages se gouverneroyent en

1. *Opera* XXXVI, p. 29. — 2. *Ibid.*, XXXV, p. 400. — 3. *Ibid.*, XXX, p. 168. « Quandoquidem Deus naturæ ordinem instituit, quare eundem evertit, an non eo delectatur ? » — 4. *Opera* I, p. 371. — 5. *Ibid.*, XXIV, p. 725.

plus grande honnesteté que ne font point les hommes [1]. » — « Toutesfois si est-ce que les payens ont eu quelque estincelle ; que Dieu n'a point voulu que le genre humain fust abruti, qu'il y eust tousjours je ne say quoy pour rendre les hommes inexcusables [2]. » — « Nostre Seigneur a eu une bride secrette sur les hommes, pour dire : Je veux qu'il y demeure quelque honnesteté *en nature*, en despit de ceux qui dominent au monde [3]. » — « Puisque Dieu a voulu que ceste clarté demeurast entre les incrédules, c'est qu'ils cogneussent qu'il gouverne ici bas la vie des hommes, et que tout est en sa main [4]. » — « Le Seigneur n'a point voulu que les hommes fussent si brutaux, qu'ils n'eussent ces principes d'équité, comme ils sont contenus en la loy de Moyse. Voyant donc une telle conformité, notons que Dieu n'a jamais délaissé le genre humain, que tousjours il n'y ait demeuré quelque semence de droicture [5]. » — « Tant y a encores que voulant monstrer sa providence sur tout le genre humain, il a inspiré équité et droiture sur ceux qui devoyent faire loix et statuts [6]. »

5. Tout cela aboutit à la conception du Décalogue, qui a été dicté à Moyse, et qui est cependant le résumé de la loi naturelle.

« Tout ce qu'il nous faut apprendre des deux Tables nous est aucunement (*quodammodo*) enseigné par la *loy intérieure*, laquelle nous avons cy-dessus dit estre escrite et quasi imprimée au cœur d'un chacun. Car nostre conscience ne nous laisse point dormir un somme perpétuel sans aucun sentiment, qu'elle ne nous rende tesmoignage au dedans, et admoneste de ce que nous devons à Dieu ; qu'elle ne nous monstre la différence du bien et du mal ; ainsi, qu'elle ne nous accuse quand nous ne faisons nostre devoir. Toutesfois l'homme est tellement embrouillé en obscureté d'ignorance, qu'à grand peine peut-il par ceste loy naturelle un bien petit gouster quel service est plaisant à Dieu ; pour le moins il est bien loin de la droicte cognoissance d'iceluy.... Pourtant selon qu'il estoit nécessaire à la grosseur de nostre esprit et à nostre arrogance, le Seigneur nous a baillé sa loy escrite, pour nous rendre plus certain tesmoignage de ce qui estoit trop obscur en sa loy naturelle (*in lege naturali*) [7]. » Et la Confession helvétique précisera : « Cette loi est dite tantôt écrite par le doigt de Dieu dans le cœur des hommes, et s'appelle loi de la nature ; tantôt elle est dite gravée par le doigt de Dieu sur les tables de Moïse [8]. » — « La loi des dix commandemens, c'est la perfection de tout, et c'est la reigle de nostre vie. » — Il faut y rapporter toutes les lois, même celles « qui sont contenues en Moyse [9]. » — « Dieu a comprins aux deux tables une perfection et une reigle certaine et infaillible, à laquelle il nous faut conformer [10]. »

6. Terminons toutes ces citations par celles-ci, non moins étonnantes, et qui sont comme une sorte de chant de triomphe en l'honneur de la nature et de Dieu,

1. *Opera* XXVIII, p. 110. — 2. *Ibid.*, p. 61. — 3. *Ibid.*, p. 63. — 4. *Ibid.*, p. 77. — 5. *Ibid.*, XXVII, p. 568. — 6. *Ibid.*, XXVII, p. 582. — 7. II, VIII, 1. — 8. Helv. post. XII, n. 487. Edition Müller, p. 493. — 9. *Opera* XXVIII, p. 115. — 10. *Ibid.*, p. 140.

dans la conscience des hommes et dans les constitutions des peuples : « Combien que le monde ait esté plongé en horribles ténèbres d'ignorance, si est-ce que tousjours ceste petite estincelle est demeurée de reste, qu'il y avoit une jurisdiction à part pour la conscience, qui estoit par-dessus les hommes [1]. » — Citons surtout l'admirable page de l'*Institution :* « Ce que j'ay dit s'entendra clairement, si, en toutes loix, nous contemplons les deux choses qui s'ensuyvent : c'est assavoir l'ordonnance de la loi (*legis constitutionem*), et l'équité, sur la raison de laquelle est fondée l'ordonnance elle-même (*constitutio ipsa*) [2]. L'équité, d'autant qu'elle est *naturelle* (*naturalis*), est tousjours une mesme à tous peuples, et pourtant [pour cela] toutes les loix du monde, de quelque affaire que ce soit, doyvent revenir à une mesme équité. Touchant des Constitutions [3], ou Ordonnances, d'autant qu'elles sont conjointes avec circonstances, dont elles dépendent en partie, il n'y a nul inconvenient, qu'elles soyent diverses, mais qu'elles tendent toutes pareillement à un mesme but d'équité. Or comme ainsi soit que la loy de Dieu, que nous appelons morale, ne soit autre chose, sinon qu'un tesmoignage de la *loy naturelle* et de la conscience (*naturalis legis testimonium et ejus conscientiæ*), laquelle nostre Seigneur a imprimée (*insculpta a Deo*) au cœur des hommes, il n'y a nulle doute que ceste équité, dont nous parlons maintenant, ne soit en icelle du tout déclairée [4]. »

Il y a donc un Droit naturel, parce qu'il y a un ordre naturel. Et il y a un ordre naturel parce que Dieu en est l'auteur, — l'auteur de la nature, — et le garant. *L'auteur et le garant :* ceci n'est pas moins essentiel que cela, parce qu'il n'y a pas plus de Droit naturel, s'il est détruit, s'il n'existe plus, qu'il n'y en aurait, s'il n'avait pas existé.

Il y a un *Droit* naturel, et ce droit a le fondement le plus solide qui puisse exister, le *devoir* naturel de l'homme [5].

En effet le *devoir* et le *droit* forment toujours une médaille, dont ils sont la face et le revers. Dès qu'il y a un devoir, il y a un droit : précisément, le droit d'accomplir ce devoir. Le devoir d'adorer Dieu suppose et crée le droit de l'adorer. — Le devoir du repos hebdomadaire suppose et crée le droit du repos. — Le devoir du respect des parents suppose et crée le droit des parents à être respectés. — Le devoir de conserver la vie humaine, la propriété, la famille suppose et crée le droit de la vie, le droit de la propriété, le droit de la famille, et voilà pourquoi le devoir d'adorer Dieu, étant le premier devoir de l'homme, a enfanté le premier droit, a été la source de tous les droits. Et ici nous retrouvons Jellinek et sa célèbre dissertation [6].

1. IV, x, 5.

2. Le latin est plus expressif : legis constitutionem et æquitatem, cujus ratione constitutio ipsa fundata est et nititur. — Le mot si moderne de *constitution* (d'où viennent les mots : constitutionnel, constitutionalisme) se trouve trois fois dans ce passage.

3. *Constitutiones ;* les mots *ou Ordonnances* sont ajoutés par la traduction française. — 4. IV, XX, 16. — 5. « Notons que quand nous avons oublié nostre Dieu, il faut bien que nous oublions aussi tout ordre de nature. » *Opera* XXVIII, p. 454.

6. « Le droit de la conscience fut proclamé, et ainsi fut trouvée l'idée d'un droit de l'homme général,

7. La charte des devoirs est donc la charte des droits, la vraie, celle qui porte, en elle-même non seulement sa légitimation, mais son absoluité perpétuelle inviolable et indestructible.

Nous reconnaissons ici les caractères que la Déclaration des droits de l'homme a toujours accolés aux *droits naturels*, qu'elle proclamait. — Et si nous sommes étonnés, cependant nous comprenons que Mirabeau ait eu l'idée de prendre le Décalogue [1] comme Déclaration des droits de l'homme ! C'était une vue de génie, du génie psychologique et moral, chez ce grand homme en qui l'intelligence devait, hélas ! trop souvent suppléer à la moralité.

8. Et si nous nous rendons compte que l'Eglise calviniste a été l'Eglise du Décalogue, en un sens particulier, particulièrement pratique, l'Eglise où l'on a lu le Décalogue à tous les cultes principaux du dimanche, lecture qui était un fait et un symbole, — si nous nous rendons compte que l'éducation calviniste a tout particulièrement élevé les générations dans cette atmosphère de devoirs et de droits, qui devait nécessairement créer une mentalité où le devoir est inséparable du droit et le droit du devoir ; — si nous nous rendons compte que les Eglises calvinistes ont doublé, en Hongrie par exemple, leurs Facultés de théologie d'une Faculté de droit, de telle sorte que les peuples calvinistes ont été les peuples de la moralité et les peuples du droit, nous comprendrons facilement que les théories du Droit naturel devaient spontanément se développer dans les milieux calvinistes.

Quant à Calvin, il reste 1° qu'il a proclamé le Droit naturel ; — 2° que son Droit naturel est non pas *théocratique*, mais théologico-religieux ; — 3° que son Droit naturel est composé d'une série de droits naturels, éternels, inviolables et indestructibles, comme Dieu lui-même.

et que le législateur doit reconnaître. » — « L'idée de fixer des droits inaltérables, naturels et sacrés de l'individu est d'origine non pas politique, mais religieuse. » A. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, p. 45, 46. Par contre : « La liberté naturelle des hommes est encore considérée dans le cours du dix-huitième siècle, par beaucoup d'auteurs, comme compatible avec la privation légale de la liberté (*rechtlichen Unfreiheit*). » *Ibid.*, p. 34.

1. Edgard Allix, dans son étude sur « La philosophie du droit de F. J. Stahl, 1802-1861, et la philosophie de la Révolution française » écrit : « Le Décalogue est pour Stahl le code souverain de la morale, qui résume toutes les obligations humaines. » Et en note : « Le marquis de Mirabeau pensait de même sur ce sujet : il avait proposé à la Constituante d'inscrire simplement, en guise de Déclaration des Droits, les dix commandements en tête de la Constitution. » *Annales de l'école libre des sciences politiques*, 12e année, 1897, p. 17 et n. 1.

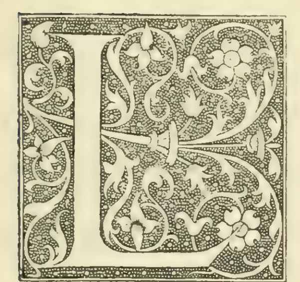


CHAPITRE SIXIÈME

Le contrat de gouvernement ou la Constitution.

I. Au Moyen Age. — II. La théorie calviniste des Contrats ou Alliances. — 1. Calvin. — 2. Bullinger. — 3. Le Catéchisme d'Heidelberg. — 4. Cocceius. — III. Le Contrat de gouvernement ou la Constitution. — IV. Une application étrange de la doctrine des Contrats par Calvin. — V. La première Constitution jurée, 1537. — VI. Le Contrat de société.

I



E Droit naturel crée nécessairement des droits naturels : c'est une tautologie. — Et la seconde conséquence, également inévitable, est que ces droits naturels doivent être précisés, proclamés, enregistrés d'une manière ou d'une autre, pour qu'ils soient connus, respectés et au besoin défendus.

En effet, l'idée commune aux théories de droit naturel est l'idée d'un *Contrat*, dit contrat de souveraineté ou de gouvernement [1].

C'est au Moyen Age [2] aussi que remonte la conception de ce contrat, dès l'époque de la querelle des Investitures. L'autorité impériale, modèle de toutes les autorités, aurait été transportée des Césars romains aux empereurs allemands par une cession populaire, accomplie une fois pour toutes. Ce *consensus populi* est spécialement mentionné au couronnement de Charlemagne [3]. Et il en fut de même pour toutes les autorités, à partir du treizième siècle. On a ainsi le *pactum subjectionis*, le Contrat de souveraineté, reposant sur la soumission volontaire, sur le consentement [4].

1. Pour les textes cités dans ce paragraphe, voir O. Gierke, *Joh. Althusius, Die Lehre vom Staatsvertrage*, p. 76-122.

2. *Pactum subjectionis*. Ce serait Engelbert von Volkerdorfs qui en aurait parlé pour la première fois. Voir Hermann Rehm, *Geschichte der Staatsrechtswissenchaft*, 1896, p. 180.

3. Nicolas de Cusa (1401-1464) dit : « populus Romanus habet potestatem eligendi imperatorem per ipsum jus divinum et naturale. »

4. Nic. de Cusa : « Concordia subjectionalis eorum qui ligantur ; » « per viam voluntariæ subjectionis

Quelle était la portée de ce contrat ? Les esprits étaient fort divisés sur ce point, et il y avait deux groupes principaux, avec beaucoup de nuances. Pour les uns, la cession de ses droits par le peuple était unique et irrévocable, et c'était le despotisme du prince ; pour les autres, la cession n'était que provisoire, et c'était la souveraineté du peuple.

Mais, malgré tout, certaines idées se trouvaient nécessairement chez tous. Si le peuple cède ses droits, c'est qu'il en a ; s'il les cède, c'est qu'il pourrait ne pas les céder ; et quand le chef contractant disparaît, le contrat se trouve dissous (dans la monarchie héréditaire, à la fin de la dynastie). Et c'était pour le peuple des garanties inhérentes à la théorie. — D'autre part, en face du droit du peuple, le contrat constitue un droit du prince, et c'était pour le gouvernement une garantie inhérente à la théorie.

II

Cette conception régnait au commencement du seizième siècle. Quelle place lui fait Calvin dans son système ?

1. Il faut, comme toujours, remonter à sa théologie, et remarquer que sa théologie est une théologie de Contrats, une théologie contractuelle, ou *fédéraliste*, comme on dira plus tard dans l'école.

Le mot grec διαθήκη signifie arrangement, convention entre deux parties ; dans la langue des Septante, pacte ou convention avec les hommes. Tertullien traduisit le mot grec διαθήκη par le mot latin *testamentum*, qui signifie alliance, et se trouve synonyme de *fœdus*. Alliance, accord, contrat, dit Calvin, c'est une seule et même idée, donc une idée foncièrement biblique. Et comme le calvinisme était foncièrement biblique, avait continuellement dans son cœur et sur ses lèvres les pensées et les mots de la Bible (c'est-à-dire du livre des deux alliances, des deux contrats), tout le calvinisme religieux et ecclésiastique fut constamment ramené à cette pensée et à ce mot : contrat, *fœdus*. L'économie chrétienne tout entière se présente toujours au calvinisme comme le développement historique du *contrat* de Dieu avec les hommes, des *contrats* de Dieu. « Tous ceux que Dieu a voulu adopter *dès le commencement du monde* en la compagnie de son peuple ont esté par mesme raison *alliez* avec lui (*vinculo et fœderatos*)[2]. Dieu a com-

et consensus. » — M. Lureau (ouvrage cité, et dont on ne saurait compter les fantaisies tendancieuses) trouve l'idée de contrat dans le système féodal. « Tout le système féodal repose sur elle » (p. 61). C'est chez saint Augustin que les défenseurs des idées du contrat croient « chercher leur inspiration. » (*Ibid.*) Et puis il y aurait Hincmar, et puis Charles le Chauve (*Ibid.*, p. 62), et puis Manegoldus, « théologien très peu connu, » veut-on bien avouer, du onzième siècle, après quoi « l'idée contractuelle » disparaît au treizième siècle. (*Ibid.*, p. 63.)

1. « C'est tout un que nous prenions le mot de S. Paul pour contract ou pour Testament. » Et quelques lignes plus bas : « La similitude que prend yci S. Paul ne conviendrait pas tant proprement à un testament qu'à une alliance, ou accord et contract. » *Commentaires*, Galates III, 15.

2. II, x, 1. On cite, il est vrai, une déclaration de Calvin : « Dieu n'a jamais contracté d'autre alliance (*fœdus*) que celle qu'il a contractée au commencement avec Abraham, et qu'il a confirmée par la main de

mencé à conclure des *contrats* avec Adam. « Quand la première promesse fut, au commencement, donnée à Adam, *lors* il y étoit seulement comme des petites estincelles allumées. Depuis, petit à petit la lumière est creue [1]. » — C'était le *Contrat* de miséricorde (*misericordia Dei fœdus*).

Après le contrat avec Adam vient un contrat plus précis avec Noé. « Le monde entier ayant été rejeté, le Seigneur veut conclure un *contrat* spécial (*peculiare fœdus*) avec le seul Noé » (Gen. VI, 18) [2]. Mais Noé est le père de tous les hommes. Ce contrat spécial (*peculiare*) n'est donc pas un contrat privé (*privatum*) « conclu avec une seule maison ; mais il est commun (*commune*) à tous les peuples, et pour rester en vigueur pendant tous les siècles jusqu'à la fin du monde » (Gen. IX, 7) [3].

Après « les promesses faites à Adam, Noé et autres, qui appartenaient indifféremment à tous peuples, » vient « l'*alliance* solennelle qu'avoit esté faite spécialement avec Abraham et sa semence » [4]. On peut même dire que cette dernière alliance est double : « Dieu a fait deux accords avec les hommes. Le premier accord a esté fait en la main d'Abraham, le second en la main de Moyse [5]. » Voici sur l'alliance avec Abraham quelques détails de plus. Gen. XII, 3 : « Ici se montre l'admirable bénignité de Dieu, en ce qu'il fait un *pacte* familièrement (*familiariter paciscitur*) avec Abraham, de même que les hommes ont coutume de le faire avec leurs compagnons et leurs égaux. C'est la formule solennelle des *traités* (*fœderum*) entre les rois et les autres (*et alios*), qu'ils promettent d'avoir mutuellement (*mutuo*) les mêmes ennemis et amis [6]. » — Dans Gen. XVII, 1, 2, Calvin trouve un *contrat* (*fœdus*), les termes du contrat et le signe, la garantie (*tessera*) du contrat [7], un contrat *bilatéral* (*bimembre*).

Sur quoi il y a lieu de faire deux observations également importantes. — La première, c'est que la théorie du Contrat est, chez Calvin, le complément de la théorie sur la prédestination, comme le dogme de la Grâce générale est le complément de celui sur la Grâce particulière. La prédestination comporte une élection individuelle, purement individuelle, et c'est le fondement de l'individualisme calviniste. Mais la théorie du Contrat comporte une élection sociale : — ou bien de toute la société humaine, par les contrats avec Adam et Noé, et ces contrats sont éternels (Gen. XIII, 14) [8] ; — ou bien d'une société humaine particulière, le peuple juif. Car non seulement le choix du peuple juif est fait dans l'intérêt de toute l'humanité, pour préparer la prédication du salut à tous les hommes, mais le contrat avec le peuple juif est évidemment un Contrat social. Individualisme et socialisme.

La seconde observation c'est que, tout en étant dans la théologie, nous ne sommes pas dans l'abstraction. Calvin ne cesse de répéter que le contrat conclu

Moïse. » — Un coup d'œil jeté sur le contexte montre qu'il n'y a ici aucune contradiction. L'alliance (*fœdus*) de Dieu est éternelle, etc. (Jérémie XXXI, 32. *Opera* XXXVIII, p. 687.)

1. II, x, 20. — 2. *Opera* XXIII, p. 124. — 3. *Opera* XXIII, p. 148. — 4. *Commentaires*, Luc I, 55. — 5. *Commentaires*, Galates III 17. — 6. Gen. XII, 3. *Opera* XXIII, p. 177. — 7. *Ibid.*, p. 234, 235. — 8. *Ibid.*, XXIII, p. 193.

par Dieu est absolument semblable aux contrats conclus par les hommes. Dieu contracte avec le dernier des « porchers », et il y a « un notaire au milieu [1]. » « Quand il plaist à Dieu nous appeller en son Eglise, et nous recevoir comme de sa maison, alors il contracte avec nous, comme si deux parties venoyent passer quelque *obligation mutuelle*.... Celuy qui donne parle le premier, et celuy qui accepte est là. Aussi il y aura des *conditions* apposées.... Je veux que celuy à qui je donne me soit tenu ainsi. Le donnataire (qu'on appelle) accepte la donnation, et *s'oblige de son costé*, et *tous deux* promettent : Voici, je renonce à tous mes droicts, je les remets en la main de cestuy-ci ; et de moy, je les accepte à telle condition, que je feray aussi ce qu'il requiert de moy. Tout ainsi donc que les instrumens se passent entre les hommes, ainsi Dieu en use-il [2]. »

Il s'agit donc d'un Contrat bilatéral au premier chef : c'est une « alliance mutuelle [3] », « réciproque [4] » ; c'est une « foi mutuelle », avec retour (*vicissim*). » — Dieu « s'oblige aux enfants d'Israël ; Israël s'oblige à Dieu [5]. » — « Dieu adopte des enfans à ceste condition qu'en retour (*vicissim*) il obtienne la place et honneur d'un père [6]. » Dans le contrat, voici l'engagement de Dieu : « Or ça que j'entre avec vous en *paction*, et que vous me cognoissiez pour vostre Dieu ; que vous ne doutiez point que je ne vous aime, et en vous aimant que je ne soye vostre Sauveur, que vous m'invoquiez en ceste fiance. » Et voici l'engagement de l'homme : « Et, au reste, que vous me soyez aussi enfans paisibles, que je vous gouverne, que vous soyez comme de ma maison [7]. »

On comprend à quelle profondeur dans l'esprit, dans la mentalité du fidèle devait s'enfoncer cette idée du Contrat, idée pratique. Le calviniste était un homme habitué à faire contrat avec Dieu. Comment n'aurait-il pas été conduit à faire contrat avec un simple prince ?

Et quel soubresaut quand de la mentalité de Calvin on passe à la mentalité de Bossuet ! Comme Bossuet proteste contre la doctrine du Contrat : « Comment oublier que l'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur a tout droit sur le vaincu jusqu'à pouvoir lui ôter la vie ? Vouloir que l'esclave en cet état passe un pacte avec son vainqueur, qui est son maître, c'est aller ouvertement contre la notion de servitude. » Et avec « ce front d'airain et cette surprenante ignorance, » dont parle Jurieu, avec un aveuglement parfait, avec une inintelligence politique absolue, le grand évêque de Meaux se moque

1. *Opera* XXVIII, p. 286. « S'il y avoit deux parties qui feissent quelque contract solennel, le notaire sera là pour les faire jurer : ainsi Dieu avoit ordonné que le peuple fust là pour ouyr, et recevoir la doctrine de salut, et qu'il respondist de son costé, comme s'il eust passé un contract solennel.... Notons que Dieu a voulu toucher plus au vif le peuple par ce moyen-là, quand il avoit ainsi accordé une telle paction. » (*Opera* XXVII, p. 146. Sermon LXXIX sur le Deutéronome.) — « Moyse parle de l'alliance et du serment, et monstre que cela estoit *réciproque* entre Dieu et les Juifs.... Quand Dieu nous fait passer obligation solennelle avec soy, en premier lieu il s'oblige aussi envers nous.... Il est là comme un homme qui aura passé un contrat de donation. » *Opera* XXVIII, p. 513.)

2. *Opera* XXVIII, p. 286. Sermon CXLIII sur le Deutéronome, ch. XXVI.

3. *Ibid.*, p. 306. — 4. *Ibid.*, p. 513. — 5. *Ibid.*, XXVIII, p. 306. Sermon CXLIX sur le chap. XXVII. — 6. *Ibid.*, XXIII, p. 235. — 7. *Ibid.*, XXXII, p. 485.

de Jurieu, qui a flétri l'esclavage : « C'est, dit-il, condamner le droit des gens comme il paraît par toutes les lois ; mais ce serait condamner le S. Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de S. Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point les maîtres à les affranchir [1]. »

2. Cette théorie du contrat se retrouve dans toute la théologie réformée. Si Zwingle ne semble pas en parler [2], Bullinger l'expose, non pas seulement dans son *Compendium* de 1556, mais dans son traité de 1534 : *Du testament ou contrat unique et éternel de Dieu* [3].

Voici une série de titres de chapitres de cet ouvrage : « Raison et mode du Contrat ; » « Instrument du Contrat » ; « Dieu a commencé le Contrat avec la semence d'Abraham ; » « Toute l'Ecriture se rapporte au Contrat comme à son but ; » « Christ, la signature et la confirmation du Contrat ; » « La circoncision, sacrement du Contrat ; » « Les enfants mourant sans le signe du Contrat [4]. »

Indiquons l'idée principale. La religion chrétienne remonte à la plus haute, à la première antiquité. Elle est antérieure à Moïse, à Abraham. Elle remonte à Noé, Enoch, Seth, Abel, Adam, à l'origine du monde [5]. « Le Dieu éternel s'est éternellement obligé à nous par serment, et ce Contrat éternel il l'a observé très saintement avec tous les saints, dès le commencement [6]. »

3. C'est aussi la théologie du Contrat qui inspire le rédacteur du célèbre catéchisme d'Heidelberg, Ursinus : tout repose sur deux Contrats [7].

L'Ancien Testament est résumé dans le Décalogue ; le Nouveau Testament se résume dans le Symbole apostolique [8]. Or le Testament, c'est le Contrat : « Dans l'Eglise on a commencé à prendre le mot de Testament pour Contrat (*nomen Testamenti pro fœdere*) [9]. » Le premier Contrat est le Contrat de création (*in creatione fœdus*), ou Contrat naturel (*fœdus naturale*) ; le second est le Contrat de grâce (*gratiæ fœdus*) [10]. — L'homme n'a pas observé le Contrat de création, la loi. Il serait perdu s'il n'y avait pas le nouveau contrat, le Contrat gratuit (*fœdus gratuitum*). Ces deux testaments, en réalité, sont « le même testament, sont le Contrat de Dieu (*fœdus Dei*) avec tous les élus, à partir de la première promesse faite dans le paradis à la semence de la femme ; » mais les circonstances et les signes sont différents [11]. — Et le Catéchisme avec ses quatre articles principaux a pour but d'exposer ce Contrat [12].

1. Voir F. Puaux, *L'évolution des théories politiques du protestantisme français pendant le règne de Louis XIV*, dans le *Bulletin du protestantisme*, LXII, 1913, p. 486. — 2. Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, 1911, cite à peine une allusion. — 3. *De Testamento seu fœdere Dei unico et æterno*. — 4. *De Testamento*, p. 155, 158, 159, 160, 169. — 5. *Ibid.*, p. 168. — 6. *Ibid.*, p. 169. Fœdus illud æternum omnibus ab initio sanctis sanctissime servavit. — 7. Voir Ursinus, *Catechesis : Summa theologiæ*, texte publié par A. Lang dans *Der Heidelberger Katechismus*, p. 152 et ss. — 8. *Summa theologiæ* (10). — 9. *Ibid.* (32). — 10. *Ibid.* (10) (36). — 11. *Ibid.* (33).

12. A. Lang. Voir *Der Heidelberger Katechismus*, 1907, p LXIV-XVII. — L'idée du Contrat se trouve aussi dans le *Catéchisme* de Leo Juda (1534), le premier ouvrage catéchétique important en Suisse allemande. Voir A. Lang, *Ibid.*, p. XX-XXXV. — Voir encore sur le célèbre catéchisme l'étude : A. Lang, *Der Heidelberger Katechismus*, zum 350 Jahrgedächtnis seiner Entstehung, 1913.

Or le catéchisme d'Heidelberg a exercé une influence immense, peut-être plus considérable encore que le catéchisme de Calvin lui-même. Les Eglises réformées du Palatinat, de Hollande, d'Amérique faisaient chaque dimanche matin, avant le sermon, la lecture du sommaire du catéchisme ou de l'une de ses sections. D'autres fois, toujours le dimanche, mais l'après-midi, il y avait prédication sur l'une des sections. A la base de leurs cours, des professeurs de théologie plaçaient le catéchisme d'Heidelberg. Le Synode de Dordrecht, 1619, le sanctionna comme livre canonique de l'Eglise réformée, et il fut traduit dans presque toutes les langues du monde.

4. Enfin ces idées sur le Contrat aboutirent à la théologie *fédéraliste*, contractuelle, de Joh. Coccejus, théologien hollandais, 1603-1669.

Sa *theologia federalis* repose sur la distinction entre l'alliance des œuvres (*fœdus naturæ*) avec Adam, à l'état d'innocence, et l'alliance de la grâce (*fœdus gratiæ s. fidei*), qui fut conclue après la chute, et dont l'évolution (*œconomia*) a eu trois stades.

L'importance de cette théologie si profondément calviniste est évidente : elle ébranle la scolastique, essaie de renouveler et d'enrichir la dogmatique ecclésiastique par la théologie biblique ; elle met en honneur une méthode bibliohistorique et veut écrire l'histoire de la révélation.

La discussion fut d'abord théologique, mais elle devint vite politique : les adversaires de Coccejus, les Vœtiens, soutenant le Statthouder, et les fédéralistes cocceiens soutenant les Etats généraux.

III

C'est ainsi que la mentalité calviniste et réformée, toute imprégnée de l'idée du Contrat, se répandit dans le monde : Les rapports de l'homme avec Dieu ont la forme d'un Contrat bilatéral.

Or le Contrat est une forme de la *Constitution*. Il était donc singulièrement naturel que l'Eglise apparut au calviniste sous la forme d'une société constitutionnelle, reposant sur une constitution, sur un Contrat. — Et c'est ce que nous avons déjà vu. Sans doute l'Eglise est une institution créée par Dieu, mais cette institution divine n'en est pas moins une association humaine. Comment unir ces deux termes ? par un Contrat. Il y a contrat entre Dieu et les hommes, comme il y a contrat entre les hommes. Il y a une charte, qui est la confession de foi. Cette charte doit être signée par tous les hommes, qui veulent faire partie de la société, au moment de la constitution de cette société. C'est la façon dont cette charte est proclamée par la société. Et ensuite tous les chefs, pasteurs, laïques, de quelque autorité qu'ils soient revêtus, doivent signer cette charte au moment de leur entrée en charge. Voilà le régime constitutionnel de l'Eglise, de toutes les Eglises calvinistes, à Strasbourg, à Genève, en France et partout. Il ne pouvait pas en être autrement : telle théologie et telle ecclésiologie.

Et de la société ecclésiastique la théorie passa dans la société civile. Il était logique, il était inévitable que les pays calvinistes fussent, dès l'origine, les pays où le droit naturel ferait apparaître les formes diverses du contrat politique.

Ici encore, du reste, Calvin avait donné l'impulsion première et positive.

A propos du choix de Saül comme premier roi d'Israël, Calvin dit : « Il est élu non par le conseil des hommes, mais par la volonté de Dieu seul (*electionem solius Dei voluntate*), » et encore : « par une manifeste déclaration de la volonté et vocation divine, sans aucun conseil humain [1]. » — Mais immédiatement après, Calvin parle du *jus regni*, du statut de la royauté : « Et Samuel développa au peuple le statut de la royauté, et l'inscrivit dans un volume, qu'il déposa devant l'Eternel » (1 Sam. X, 25). Statut de la royauté, *jus regni*, *jus regium*, qu'est-ce ? un contrat, « pour obligation mutuelle (*mutua*) entre le roi et le peuple, et réciproquement (*vicissim*) ». Samuel expose au roi, puis au peuple leurs devoirs, pour nous apprendre « que toute administration légitime de la chose publique s'appuie sur des loix (*niti legibus*) ; » qu'il est très nécessaire « de poser ces lois, par lesquelles, comme par des freins, chacun soit maintenu dans son devoir ». Ceux qui gouvernent ne doivent pas penser qu'il leur est permis de « sortir de leurs limites ; » et, en retour (*vicissim*), les peuples doivent être retenus dans leur devoir. Il faut des « lois et des statuts » (*legibus et statutis*), des lois et des conventions (*legibus et institutis*), — que ce soit un roi qui domine ou d'autres magistrats, « afin que chacun apprenne des lois ce qui est de son devoir et s'y soumette et y obéisse, et que ces lois soient comme l'armure des peuples (*sint veluti populorum armatura*). » — Et le mot est bien curieux : *armatura*, armement, équipement, l'ensemble des armes propres à un corps. Donc la charte, la constitution, est l'ensemble des armes défensives et offensives de ceux qui font contrat.

Ce n'est pas tout. Il faut encore que ces lois, ces statuts soient mis par écrit, car tout serait incertain, si ce n'était fixé (enfoncé) et gravé sur des tables (*tabulis figantur et insculpantur*). Nous apprenons la nécessité qu'il y a à fixer (enfoncer) les lois sur des tables (*tabulis leges infigi*). Et ce n'est pas sans cause qu'il est dit ici, nommément, que Samuel, après avoir déclaré ce qu'était le droit royal (*jus regium*), et quelle était l'obligation de la tête et des membres (*mutua capitis et membrorum obligatio*), a constitué ainsi « un droit écrit » (*jus scriptum*), d'après lequel toute difficulté suscitée serait résolue [2].

Ce solennel document est déposé devant Dieu, qui est « témoin ». — Voilà bien la constitution, la charte, la charte constitutive et constitutionnelle, acceptée, jurée et que les deux parties doivent observer.

Sans doute, ici, pour le roi, la difficulté est la même que pour le pasteur. Dieu fait tout, et cependant les hommes font quelque chose. Dieu crée le roi, comme le pasteur, et cependant le roi n'est pas roi, et le pasteur n'est pas pasteur, sans le peuple. — Cette conception capitale, et si essentiellement calviniste,

1. *Opera* XXIX, p. 633. 2. *Ibid.*, p. 636, 637.

qui caractérise tellement le calvinisme, et que les critiques du calvinisme ignorent et méconnaissent tellement, cette conception est nettement affirmée et expliquée à propos de David : 2 Sam. I, 4 : « Les hommes de Juda sont venuz et l'ont oinct roy [David][1]. » — « On pourroit ici admener une question : comment ces hommes de Juda ont osé oindre David, veu que c'estoit effacer l'onction première, ou pour la déclarer insuffisante, et comment David a-il voulu souffrir cela[2] ? » — Calvin répond : « Maintenant que le peuple oinct David, ce n'est pas pour arguer que ce que Samuel a fait soit débile,... et ne lui servist à rien. Mais c'est autant comme s'il respondoit : amen, et ratiffiast ce qui a esté fait. Notons bien donc que David n'est point icy éleu à l'appétit des hommes, mais qu'il a approbation (pour ce que Dieu l'a authorisé), *que les hommes aussi s'y accordent*[3]. — Ç'a esté une *approbation* de son office. Il est vray que *le peuple a bien adjouté* à l'onction de Samuel. Mais ce n'a pas esté pour dire : le prophète n'a fait qu'à demi, et il faut que nous parachevions, et que la perfection vienne de nous. » Voici ce qui en est : « Nous venons icy et déclarons que ce que Dieu a prononcé, *nous l'avouons de nostre bon gré*.... Nous voicy assemblez *pour consentir*, et pour nous conformer à ce qu'il a une fois décrété en soy[4]. » — Et finalement les deux parties se rencontrent ; le roi et le peuple font alliance, contrat : « Il est dit puis après que *David a fait alliance*, devant le Seigneur, *avec les anciens d'Israël*. En quoy nous voyons qu'*il y a devoir mutuel du prince envers ses sujets*. Comme donc il faut que les subjectz portent le joug qui leur est imposé, il faut aussi que les princes et ceux qui ont domination et prééminence s'employent à ce qui concerne le bien public et à l'estat paisible de leurs subjects[5]. » Dans ce contrat constitutionnel se trouvent ainsi les garanties pour l'autorité de celui qui commande et les garanties pour le bien et la paix de ceux qui obéissent. Dieu est témoin, il est le notaire du contrat de gouvernement.

IV

Il y a des textes plus curieux encore. Calvin est tellement habitué à tout voir sous la forme d'un contrat, dans lequel l'action de Dieu ne supprime pas l'action de l'homme, et dans lequel l'action de l'homme ne supprime pas l'action de Dieu, que, d'après lui, les hommes ne sont pas seulement appelés à élire leurs pasteurs et leurs magistrats, les uns et les autres créés par Dieu ; ils sont appelés à élire, en une certaine façon, les apôtres, et à conclure un contrat avec Jésus-Christ. « Quand il avoit constitué Paul apostre des Gentils, Dieu veut toutes fois que ce soit ordonné par l'Eglise[6]. » Et enfin ce texte surprenant, audacieux, à propos de Osée I, 11, où il est dit que « les enfants de Juda et d'Israël seront rassemblés et se constitueront un chef. » « Il semble bien que c'est sans propos ne raison

1. Sermons de Calvin sur II Samuel. (Bibliothèque de Genève, manuscrit 1, Mf. 16, etc.) — 2. *Ibid.*, p. 37. — 3. *Ibid.*, p. 37 *b* — 4. *Ibid.*, p. 38. — 5. *Ibid.*, p. 125.

6. IV, III, 14 : « Car c'est le moyen légitime, que ceux qui doyvent avoir quelque charge publique en l'Eglise soyent esleus par les voix de tous. » Commentaires, Actes des apôtres, VI, 3.

que ce qui appartient à Dieu seulement, est transporté aux hommes, ascavoir de constituer un roy. Or le prophète, par ce mot, a noté l'obéissance de foy, d'autant que ce n'est pas assez que Jésus-Christ soit donné aux hommes pour présider entre eux, et les gouverner, sinon *qu'ils l'embrassent* pour leur roy, et *qu'ils le reçoyvent* en toute révérence pour luy faire hommage, et se assujetir à luy. Et de ceci nous recueillons, quand nous croyons à l'Evangile, que c'est autant comme si *volontairement, et de nostre bon gré, nous eslisions Jésus Christ pour notre souverain roy*[1]. »

V

Seulement Calvin ne se contenta pas de poser et d'expliquer cette théorie, il passa à la pratique et donna le premier un exemple, qu'on n'a pas assez remarqué. Il plaça un contrat, une constitution à la base de la première Eglise qu'il fonda (cet exemple devait être suivi dans toutes les Eglises calvinistes), et fit jurer ce contrat, cette constitution par tout le peuple. C'est la fameuse « Confession de la foy, laquelle tous bourgeois et habitans de Genève, et subjectz du pays, doyvent jurer de garder et tenir. 1537. »

« Premièrement, nous protestons que pour la reigle de nostre foy et religion, nous voullons suyvre la seule Escripture... et ne prétendons, pour nostre gouvernement spirituel, recevoir autre doctrine que celle qui nous est enseignée par icelle Parolle.... Nous recognoissons... et pourtant réputons une abomination de mestre nostre fiance ny espérance en créature aucune.... Nous confessons.... Nous le tenons véritable sans aucune doute.... Nous entendons et confessons.... Nous entendons que toutes oraisons se doibvent faire en certaine intelligence.... Nous déclairons que la messe nous est en exécration.... Toutes les loix et constitutions faictes pour lier les consciences, nous les condemnons, comme perverses doctrines de Sathan.... Nous ne réputons point aultres pasteurs de l'Eglise que les fidelles ministres de la Parolle de Dieu.... » Voilà un langage qui ne nous étonne pas, mais qui devait fort étonner au seizième siècle. Sans doute la Confession de foi lie le fidèle. Mais si elle lie le fidèle à l'Eglise, aux autorités ecclésiastiques, elle ne lie pas moins les autorités ecclésiastiques, l'Eglise aux fidèles. Ce n'est pas un sujet qui parle, c'est un maître. *Nous entendons que*[2].... — Et la Confession de foi, constitution de l'Eglise, de la première Eglise calviniste, est signée et jurée par tous les citoyens (bourgeois et habitants) de la ville et du pays. Et comme la circonscription de l'Eglise, c'est la circonscription de l'Etat, et comme le bourgeois, qui ne jure pas et ne signe pas, doit quitter la ville, la confession lie l'autorité civile comme l'autorité ecclésiastique. C'est une constitution ecclésiastique et civile.

Un auteur américain, qui a fait une étude spéciale de ce qu'il appelle le premier Etat puritain, l'a très bien vu : « La confession, dit-il, était plus qu'une

1. Osée II, 11. — 2. *Opera* IX, p. 693.

confession de foi : c'était un pacte social, suivant avec pleine conscience les exemples des pactes (*covenants*) de l'Ancien Testament[1]. »

Il y avait une déclaration de soumission : « Pourtant... que sa voullunté est la seule reigle de toute justice, nous confessons que toute nostre vie doibt estre reiglée aux commandemens de sa saincte loy... ainsi qu'il s'ensuyt. » Viennent les dix commandements. « Ils devinrent la constitution morale à laquelle chaque habitant de Genève devait prêter un serment public et solennel. La fidélité jurée à la loi morale, telle qu'elle est résumée dans les dix commandements, devint une épreuve officielle du bon citoyen, des sentiments sociaux du bourgeois aussi bien que du membre de l'Eglise. »

Mais en face de la déclaration de soumission, il y avait la déclaration de liberté : « Toutes lois et constitutions faictes pour lier les consciences... et tendantes à rompre la liberté chrestienne, nous les condamnons comme perverses doctrines de Sathan. » — « Cette clause, dit Foster, dans ce qui fut probablement la première confession de foi adoptée par une assemblée de représentants, et jurée et observée d'une manière permanente par les habitants d'une république, contient le même principe politique significatif déjà noté dans l'Institution. Ce germe de liberté, uni avec l'autre disposition, et précaution de l'Institution, relative à la révolution constitutionnelle, a servi plus tard aux Huguenots, aux Hollandais, aux Ecossais, aux Anglais et à la Nouvelle Angleterre pour résister à la tyrannie. » — Et dans cette première constitution ecclésiastico-civile, dans ce premier Covenant, notre auteur américain voit « le précurseur du Covenant national écossais en 1638, de la Ligue solennelle et Covenant signés par le Parlement anglais en 1643, et des Covenants intervenus dans les premières villes et Eglises de la Nouvelle Angleterre[2]. »

VI

A côté du Contrat de souveraineté ou de gouvernement, nous trouvons, moins souvent, mais nous trouvons dès le Moyen Age un second Contrat, le contrat de société.

Quand on eut accepté l'idée du contrat de souveraineté ou de gouvernement, plusieurs furent amenés à se demander comment s'était formée la société qui avait conclu ce contrat. Au Moyen Age, et longtemps après, les réponses différèrent. Fallait-il penser à la chute? La société était-elle de droit civil ou de droit naturel ? Et au milieu de toutes ces hésitations et contradictions, plusieurs songèrent à un acte volontaire, par lequel la société elle-même aurait été constituée. La nature aurait été simplement une *causa remota* ou *impulsiva*. On arriva ainsi à l'idée d'un premier contrat, le contrat de société ou Contrat social, précédant le second contrat, le Contrat de souveraineté ou de gouvernement. La société, disait Æneas Sylvius, serait le fait d'un contrat conclu par les hommes, qui

1. Foster, o. c. p. 413. — 2. *Ibid.*, p. 412, 413.

auparavant erraient, sauvages, dans les forêts. — Mais la théorie resta sans conséquences. Seulement Marsile de Padoue, Occam, Nicolas de Cusa en indiquaient la tendance ultra-individualiste, posaient l'individu isolé avant la société, et déduisaient de cet individu toute société.

Cette théorie fut acceptée au seizième siècle par le Droit naturel. Et ce furent les publicistes catholiques qui la développèrent.

Mais il n'y a pas trace de ce second contrat, du Contrat social proprement dit, dans Calvin. La société apparaît ici, dès le premier jour. L'homme a toujours été en société. C'est Dieu qui a dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul, et il y a eu dès l'origine la famille et les familles, la société. Mélanchthon dit que l'homme est créé *in societatem*, pour vivre en société. C'est l'idée de Calvin.

Dans le calvinisme il n'y a pas place pour le Contrat dit social [1]. — La mentalité de Calvin est aussi éloignée de celle de Bossuet que de celle de Rousseau. Et de ce fait nous tirerons plus tard les conséquences.

1. C'est ici un des points capitaux, sur lesquels Calvin et Rousseau sont en absolu désaccord. Chez Calvin il n'y a pas place pour le Contrat de société ; chez Rousseau il n'y a pas place pour le Contrat de gouvernement. Et ce fut un acte révolutionnaire au premier chef, quand Rousseau abolit la doctrine du Contrat de souveraineté ou de gouvernement. Avec sa logique radicale, il déduisit de ses prémices qu'il n'y avait pas, qu'il ne pouvait y avoir de Contrat de gouvernement ; que l'institution du gouvernement « ne contenoit qu'une simple commission, » qu'il n'y avait pas d'acte bilatéral, que la Généralité avait toute l'autorité législative et exécutive. Tout le reste s'ensuivit. Le Contrat de gouvernement détruit, du coup furent détruits tous les droits des gouverneurs ; la Généralité, dès qu'elle se réunissait, avait tous les droits, et c'était la révolution en permanence. Chaque assemblée régulière doit être ouverte par ces deux questions : « S'il plaît au souverain [au peuple] de conserver la présente forme de gouvernement ? » et « S'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés ? »



CHAPITRE SEPTIÈME

Le droit de résistance.

I. *L'obéissance.* — 1. Les textes. — 2. Les faits. — 3. La conjuration d'Amboise. — 4. La théorie de l'obéissance. — 5. Le loyalisme calviniste. — II. *La résistance.* — 1. L'objection. — 2. La mentalité calviniste. — 3. Résistance, et non obéissance passive. — 4. Les limites de la résistance passive : la religion et la morale. — 5. Le libérateur providentiel. — 6. Les autorités constituées. — 7. L'opinion de Moyse Amyraut et du Dr A Kuyper. — III. *La guerre de légitime défense.* — IV. Conclusion de l'étude sur Calvin et le droit naturel : la souveraineté du peuple.



LE troisième principe du droit naturel est le *droit de résistance.* — S'il y a des droits imprescriptibles et inviolables, et s'il faut les proclamer, pour que nul n'en ignore, dans un Contrat, dans une constitution, il va de soi qu'une fois garantis légalement, si quelqu'un veut les violer, il faut les défendre. — Ces trois principes n'en font qu'un ; chacun postule et nécessite les deux autres ; en affirmer un ou en nier un, c'est les affirmer ou les nier tous.

On a félicité ou accusé, et on félicite ou accuse encore tous les jours Calvin d'avoir exagéré tantôt l'affirmation, tantôt la négation du droit de résistance ; c'est un révolutionnaire, à moins que ce ne soit le docteur par excellence de l'obéissance passive.

I

1. L'accusation de fomenter la révolution est une des premières contre lesquelles Calvin ait eu à combattre, puisqu'elle amena la transformation et précipita la publication de la première édition de l'*Institution chrétienne*, en 1536. La fameuse lettre, ou dédicace, à François Ier dit : « Vous-mesme nous pouvez estre tesmoin, Sire, par combien fausses calomnies nostre doctrine est tous les jours diffamée envers vous : c'est asçavoir qu'elle ne tend à autre fin, sinon que tous règnes et polices soyent ruinées, la paix soit troublée, les loix abolies, les sei-

gneuries et possessions dissipées, brief, que toutes choses soyent renversées en confusion. » Et Calvin répond : « Nous sommes injustement accusez de telles entreprinses, desquelles nous ne donnasmes jamais le moindre soupeçon du monde. ...Qui plus est, maintenant estans chassez de nos maisons, nous ne laissons point de prier Dieu pour vostre prospérité et celle de vostre règne [1]. »

Plus tard la même accusation se retrouve dans une sorte d'ultimatum adressé par Charles IX au Conseil de Genève, le 23 janvier 1561 [2]. Le roi de France dénonce les « prédicans et dogmatisans », envoyés de Genève, qui « sément diversitez d'oppinions et de doctrines » de maison en maison, et « impriment tacitement et occultement ès espritz de la pluspart de nos subjetz une pernicieuse et dampnable désobéissance ; » qui, « par infiniz libelles diffamatoires... ont bien osé publicquement animer et exciter nostre dict peuple à une ouverte sédition [3]. » — A quoi le Conseil répond, sans doute par la plume de Calvin [4] : « Les ministres protestent que leur intention ne fut jamais telle ; mais qu'ils ont mys poyne de tout leur pouvoir d'obvier, et d'empescher qu'il ne se fit nulle esmeute, qu'ilz n'ont jamais donné conseil de rien changer ou attenter en l'estat public, mais ont exhorté tous ceux qui les ont voluz croire, et induitz à se tenir quoys en la subjection de leur prince [5]. »

Du reste, à ce moment (1561), Calvin faisait imprimer ses leçons sur Daniel. Il les dédia « à tous fidèles serviteurs de Dieu, qui désirent que le règne de Jésus Christ soit droitement establi par le royaume de France. » Il y disait : « Il n'est point nécessaire que je récite combien j'ay taché jusques ici d'oster toutes occasions de faire des tumultes, moiennant que, devant le Juge souverain, j'aye les anges et vous tous pour tesmoins, qu'il n'a pas tenu à moy, que le règne de Jésus Christ n'ait esté avancé paisiblement et sans aucune violence. Et j'estime n'avoir point perdu mon temps, aiant usé de toute diligence, pour engarder que les personnes privées n'outrepassassent leurs limites. » Il énumère « les feux innumérables allumez par l'espace de trente ans,... les indignitez et outrages que vous avez enduré ces six derniers mois passez.... Combien de fois vous avez esté assaillis, maintenant à coups de pierres, tantost à coups d'éspées,... comment les uns ont esté tuéz en leurs maisons, les autres en plaines rues,... les pauvres femmes trainassés,... les maisons forcées, démolies et saccagées, » et il conclut : « Si est ce que pour vous monstrer vrais disciples de Jésus Christ... il vous faut mettre peine que la rage et furie des meschans... ne vous oste point cette modération, pour laquelle ils ont esté jusqu'à ceste heure vaincus et desconfits [6]. »

2. Parlant ainsi, Calvin était sûr qu'on ne pourrait pas le démentir, en opposant ses actes à ses paroles. Ce qu'il disait, il l'avait fait. Dès 1555 (9 sept.), il écrit aux fidèles de Loudun, « trois ou quatre brebis au millieu d'un nombre

1. *Institution chrétienne*, Lettre-préface. — 2. Partie le 23 janvier d'Orléans, la lettre parvint à Genève le 28, soit cinq jours après. — 3. *Opera* XVIII, p. 338. — 4. 28 janvier 1561. — 5. *Opera* XVIII, p. 344, 345. — Vie de Calvin (Colladon). *Opera* XXI, p. 90. — 6. 19 août 1561. *Opera* XVIII, p. 619, 620. Traduction en tête de la traduction du Commentaire, 1562.

infiny de loups ravissans » : « Tenez-vous cachez le plus coyement qu'il vous sera possible, ne provoquans point la rage de voz ennemiz, mais plus tost taschans par modestie, doulceur et honnesteté de vie, gaigner ceulx qui ne sont pas du tout incorrigibles [1]. » — En 1556 (19 avril) il écrit « à une Eglise persécutée » : « Pour ce que j'ay entendu que plusieurs de vous se délibèrent, si on les vient oultrager, de résister plus tost à telle violence, que de se laisser brigander, je vous prie, très chers frères, de vous déporter de telz conseilz, lesquelz ne seront jamais bénictz de Dieu, pour venir à bonne issue, puis qu'il ne les approuve point. Je voy bien quelle perplexité vous presse, mais ce n'est point ny à moy ny à créature vivante de vous dispenser contre ce qui nous est commandé de Dieu.... Si vous estes tourmentez par les iniques pour avoir ouy la Parolle de Dieu, vous estre retirez et abstenuz des idolatries, et avoir confessé que vous tenez l'évangile de Jésus Christ, vous aurez tousjours pour le moins cest appuy, que vous ne souffrirez que pour bonne querelle, en laquelle vous avez promesse que Dieu vous surviendra. Mais vous n'estes point armez de luy, pour résister à ceux qui sont establiz de luy pour gouverner. Ainsi vous ne pourrez attendre qu'il vous garentisse, si vous entreprenez ce qu'il désavoue ! Que reste-il donques ? Je ny voy aultre refuge sinon qu'en vous despouillant de toutes voz affections, et remettant voz vies en la main de celuy qui a promis d'en estre gardian, vous attendiez paisiblement le conseil qu'il vous donnera, et ne doubtez point qu'il ne trouve ouverture telle qu'il verra estre propre pour vostre salut [2]. »

L'année suivante, 16 septembre 1557, il écrit aux fidèles de l'Eglise de Paris pour les exhorter à être « benings et paisibles comme agneaux contre la rage des loups. » « Nous savons bien qu'en telz effrois on peut estre sollicité à beaucoup d'entreprises, ausquelles il est difficile de tenir bride.... De faict, il vauldroit mieux que nous fussions tous abismez, que l'évangile de Dieu fust exposé à ce blasme, qu'elle faist armer les gens à sédition et tumulte ; car Dieu fera bien tousjours fructifier les cendres de ses serviteurs, mais les excèz et violences n'aporteront que stérilité [3]. »

Et en 1559 [?], à tous les fidèles de France, Calvin adresse les mêmes recommandations : « Qu'il vous souvienne quelles armes nous sont données d'en hault, c'est d'avoir tout nostre refuge à celuy qui nous faict ce bien et honneur de nous tenir en sa garde, et ainsi posséder nos âmes en patience. Car de le gaingner par force, il ne nous est pas licite.... Nous sçavons combien ceste tentation est dure et difficile à surmonter, de permettre aux ennemys d'exercer ainsi leur rage sur nous et sur les innocens. Mais si fault-il regarder à quoy nous sommes appelez [4]. »

Tous ces efforts n'avaient pas été sans résultats : « Jusqu'ici (écrivait-il, le 5 octobre 1559, à Bullinger), jusqu'ici nous avons contenu les Normands ; mais il y a lieu de craindre, si on les accable trop, qu'eux aussi n'aient recours aux armes [5]. » — Et encore, le 6 septembre 1560, au même : « Si je ne m'étais

1. *Opera* XV, p. 759. — 2. *Ibid.*, XVI, p. 112, 113. — 3. *Ibid.*, XVI, p. 630. — 4. *Ibid.*, XVII, p. 715, 716. — 5. *Ibid.*, XVII, p. 656.

interposé, beaucoup de contrées brûleraient d'un horrible incendie.... Nos efforts ont ce but que les nôtres ne causent pas de désordre (*tumultuentur*[1]). »

Mais l'effort devient de plus en plus difficile ; il finit par échouer, et des révoltes particulières commencent à se produire. Calvin se hâte de les blâmer et de les apaiser.

Le 26 février 1561, il écrit à l'Eglise de Paris : « De s'esgaier beaucoup et occuper les temples, vous scavez que ce n'a jamais esté notre advis, sinon par congé. Quant on l'a faict ça esté en nous mesprisant. Si on continue, nous laissons les événemens en la main de Dieu. Nous craignons que ceste chaleur ne soit refroidie de quelque dur orage[2]. »

Le 1er mai 1561, il écrit à l'Eglise d'Aix : « Nous sçavons bien que c'est une belle couleur et apparente, qu'il est licite de se revenger contre un populaire mutin, pour ce que ce n'est point résister à l'ordre de justice, mesmes que les loix arment tant grands que petits contre les brigands. » Toutefois « plus tost cent fois mourir que de fléchir. Mais cela n'empesche pas que nous ne souffrions, et qu'estant menez d'un esprit débonnaire, nous rompions, en ne bougeant, les impétuositez de nos ennemis[3]. » — Au mois de juillet 1561, il écrit au Consistoire de Sauve. Un « fol exploit... s'est fait... de brusler les idoles et abattre une croix, » et c'est un pasteur qui a été à la tête du désordre. « De maintenir qu'il a fait cela en bonne conscience, c'est une obstination insupportable.... Jamais Dieu n'a commandé d'abattre les idoles, sinon à chacun en sa maison, et en public à ceux qu'il arme d'authorité.... Or d'autant que Dieu ne l'a point authorisé [ce pasteur] à ce faire, sa bonne conscience, qu'il appelle, n'est autre chose que la bonne intention des papistes. En parlant ainsi nous ne sommes pas devenuz advocatz des idoles. Et pleust à Dieu que tout fust exterminé du monde, quand il nous devroit couster la vie. Mais puis qu'obéissance vaut mieux que tous sacrifices, nous avons à regarder à ce qui nous est licite, et nous tenir entre noz bornes..... » Conclusion. Il faut que « vous désadvouyez cest acte, et déclairiez ouvertement au peuple, qui a esté mal conduit, que vous estes séparez de celuy qui en a esté le principal autheur, et que pour sa rebellion vous le retrenchez de vostre compagnie[4]. »

Mais de plus en plus Calvin est débordé. Tout ce qu'il peut faire, c'est de redoubler d'inquiétude et d'énergie.

19 novembre 1561 : « Je le déclare ouvertement (*passim*): si j'étais juge, je ne me montrerois pas moins sévère contre ces violences furieuses (*rabiosos istos impetus*), que le roi ne le recommande dans ses édits[5]. » — Et nous ne notons plus que l'intervention de notre Réformateur dans les désordres de Lyon. Le 13 mai 1562, il écrit au trop fameux baron des Adrets, un des capitaines protestants : « Si est-ce, Monsieur, qu'il vous y faut esvertuer, et surtout à corriger un abus qui n'est nullement supportable. C'est que les soudarts prétendent de

1. *Opera* XVIII, p. 176. — 2. *Ibid.*, XVIII, p. 378. — 3. *Ibid.*, XVIII, p. 437. — 4. *Ibid.*, XVIII, p. 581 et 580 n. 1. — 5. *Ibid.*, XIX, p. 121.

butiner les calices, reliquaires, et tels instruments des temples. Qui pis est, on a rapporté que quelqu'un des ministres s'estoit fourré parmi, jusqu'à en exposer en vante quelque quantité. Mais en premier lieu, si cela advenoit, il y aura un horrible scandale pour diffamer l'Evangile. Et quand la bousche ne seroit point ouverte aux meschans pour blasphémer le nom de Dieu, si est ce qu'il n'est pas licite, sans auctorité publique, de toucher à un bien qui n'est à aucune personne privée [1]. »

Quant aux ministres de Lyon, eux-mêmes, il les admoneste le même jour, en ces termes plus vifs encore :

« Il y a des choses insupportables, dont nous sommes contraints vous escrire plus asprement que nous ne voudrions. Nous serions traistres à Dieu et à vous et à toute la chrestienté, en dissimulant ce que vous orrez icy à nostre grand regret. Ce n'est pas un acte décent qu'un ministre se face soudart ou capitaine : mais c'est beaucoup pis quand on quitte la chaire pour porter les armes. Le comble est de venir à un gouverneur de ville le pistolet en la main, et le menacer en se vantant de force et violence. Car voicy les mots qu'on nous a récitez, et que nous avons entendus par tesmoins dignes de foy : « Monsieur, il faut que » vous le faciez, car nous avons la force en main. » Nous vous disons rondement que ce propos nous a esté en horreur comme un monstre. Nous avons aussy fort détesté la crie qui a esté faite de par le gouverneur et les ministres. Nous mettons en mesme rang les passeports et choses semblables, desquelles l'énormité a desgouté, voire aliéné beaucoup de gens de l'évangile, et a troublé et fasché toutes gens qui ont quelque piété et modestie. Encore n'estoit pas assez si on n'eust couru les champs pour lever butin, et pilliage des vaches et autre bestial, voire depuis que M. le baron des Adresses est là arrivé avec auctorité, lequel n'a point approuvé telles insolences, dont ceux qui se vantent d'estre ministres de la Parole de Dieu n'ont point eu honte de se mesler.... Nous ne pouvons pas vous remonstrer doucement ces choses, que nous ne pouvons ouir sans grande honte et amertume de cœur [2]. »

Quelle grandeur dans le spectacle que nous offre cet homme, seul, malade, là-bas à Genève, qui régente et les fidèles vexés, exaspérés, et les soldats, lance au poing et dont les passions se déchaînent ; — qui s'oppose au flot de plus en plus furieux de ses propres amis et impose, par la seule autorité de la parole, un calme, une patience surhumaines !

3. Pendant ce temps avait eu lieu la conjuration d'Amboise, 16 mars 1560. Les calomniateurs habituels de Calvin, à partir de Baudoin, ont accusé le Réformateur d'en avoir été le fauteur. La calomnie est grossière : Calvin désapprouva avant et après. — Le 23 mars 1560 il écrit à Sturm : « Interrogé au début par les instigateurs, j'ai librement répondu que toute cette façon de faire ne me plaisait pas, et que j'approuvais encore moins la chose. » Il ajoutait : « Ce qu'ils avaient follement pensé, ils l'ont essayé d'une manière enfantine [3]. » — Un peu

1. *Opera* XIX, p. 412. — 2. *Ibid.*, XIX, p. 410. Voir note 5, p. 409. — 3. *Ibid.*, XVIII, p. 39, et p. 38, n. 1.

plus tard, le 11 mai 1560, il écrit à Pierre Martyr : « Mon long silence te paraîtra excusable lorsque tu sauras que j'ai été pendant six mois dans un état de souffrance intime, qui m'a empêché d'écrire.... La cause de ma souffrance, c'est ce zèle inconsidéré de nos gens, qui ont cru pouvoir obtenir la liberté en excitant des troubles, quand c'était par de tout autres voies qu'il fallait la chercher. Huit mois auparavant, ils m'avaient demandé mon avis. Je pensais que ma réponse les avait ramenés à des idées plus saines. J'appris bientôt après (trop tard cependant, car il n'était plus temps d'y remédier) qu'ils avaient repoussé mon conseil, et résolu d'exécuter leur premier dessein. » — Calvin n'estime même pas suffisante l'excuse (qui semblerait cependant cadrer avec les conditions mises par lui, comme nous allons le voir, à la résistance) que la conjuration est autorisée par un des princes, occupant, « suivant l'ancienne coutume du royaume et la loi écrite, » la première place, en l'absence de son frère, dans le Conseil suprême : « Ce spécieux prétexte (*probabilis color*) me déplut dès l'origine, à moins qu'on n'évitât absolument *toute effusion de sang*. Je disais en effet qu'il était impossible que d'une seule goutte de sang il ne sortît bientôt des fleuves, qui couvriraient la France [1]. »

Calvin s'explique plus longuement encore dans sa grande lettre à Coligny du 16 avril 1561 (?). On lui a demandé « s'il ne seroit pas licite de résister à la tyrannie, dont les enfans de Dieu estoyent pour lors opprimez. » Il donna « response absolue, qu'il s'en faloit déporter, » et s'efforça de montrer « qu'il n'y avoit nul fondement selon Dieu, » et que, « selon le monde, il n'y avoit que légèreté et présomption. » On lui objecta qu'on ne voulait rien « attenter contre le roy, ni son authorité, » qu'on voulait seulement « requérir un gouvernement selon les loix du païs, » que « l'inhumanité qu'on exerçoit pour abolir la religion » grandissait, même « que d'heure en heure on attendoit une horrible boucherie pour exterminer tous les povres fideles. » Il répliqua que « *s'il s'espandoit une seule goutte de sang*, les rivières en découlleroyent par toute l'Europe. Ainsi qu'il valoit mieux que nous périssions tous cent fois, que d'estre cause que le nom de chrestienté et l'Evangile fust exposé à tel opprobre. » Tout ce qu'il accorda, c'est que, si « les princes du sang » prenaient la résistance en main, et si « les Cours de Parlement se joignoient à leur querelle, » tous les « bons sujects » pourraient « leur prester main forte. » Mais un seul prince du sang, et qui ne serait pas « le premier en degré », ne suffirait pas à légitimer la révolte.

Seulement les conseils et les efforts réitérés de Calvin, pas plus que ceux de Coligny, ne sont écoutés : « Si est ce que voyant la chose aller ainsi au rebours, je me lamentoye griefvement ; et souvent on a ouï ces propos de ma bouche : « Hélas ! je ne pensoye pas tant vivre que de voir le jour auquel nous eussions perdu tout crédit envers ceux qui se renomment fidèles. Faut-il donc que l'Eglise de Genève soit aussi mesprisée de ses enfants ? Bref en tout ce temps là je ne faisoye que gémir [2]. »

1. *Opera* XVIII, p. 82. — 2. *Ibid.*, p. 427, 428. Il faut lire toute la lettre.

Calvin est débordé : il continue néanmoins à résister pour qu'aucune goutte de sang ne soit répandue. « Le règne des Guise, écrit-il, est intolérable, et beaucoup ne peuvent supporter davantage que la religion soit opprimée par une barbarie si grande et si violente[1]. » Il y eut une tentative de réunion des chefs de la Réforme à Lyon. Se rendant à Fontainebleau, le roi de Navarre passe par Lyon. On accourt auprès de lui pour lui offrir des troupes. Calvin déconseille. « Au sujet du mouvement de Lyon, écrit-il le 14 octobre 1560, je t'ai naguère écrit. Certainement il y a eu quelque trouble (*aliquid agitatum*), mais peu y ont pris part (*sed a paucis*).... Je m'étais efforcé de le déjouer (*conatus fueram abrumpere*).... Crois-moi, je te l'assure : il n'y a aucun danger de tumulte, car personne ne bougera, à moins qu'on n'attaque le roi de Navarre comme un ennemi : auquel cas, pour sa défense, je l'espère beaucoup se lèveront[2]. » Il écrit encore : « Je n'ai jamais été d'avis que la cause fut décidée par la force et par les armes[3]. » Quelques jours après (1er novembre) il est plus inquiet : « Ainsi voilà la guerre intestine en France... misérable et lugubre (*luctuosa*) dissipation du royaume[4]. » — Et jouant le rôle de Cassandre, Calvin ne peut plus que gémir et protester[5].

Malgré tous les avis, le roi de Navarre et le prince de Condé se sont rendus à Fontainebleau. « Il arrive ce que tous voient, comme si le roi de Navarre et son frère avaient voulu chercher la mort. Si on nous avait cru, ils auraient facilement échappé *sans qu'une goutte de sang fût répandue* (*ne gutta quidem sanguinis effusa*). Cela a toujours été notre souci. Maintenant un désespoir extrême a découragé tout le monde, parce que partout s'agitent des soldats comme en pays ennemi. » Et il ajoute : « Et cependant nos voisins [les Lyonnais] qui ont été la flammeche de l'incendie, font retomber la faute sur nous[6]. » — Il n'a donc pas approuvé leur tentative, il l'a désapprouvée et contrecarrée. Voilà pourquoi il est accusé.

Il le répète, en s'adressant à un autre correspondant : « Nous avons toujours également voulu tenir compte des intérêts de Sa Grandeur (du roi de Navarre) et *éviter qu'une seule goutte de sang ne fût répandue*[7]. »

Le roi meurt de la façon la plus inattendue et la plus « opportune » (*ecquid unquam opportunius*?). Les esprits passent d'un extrême à l'autre : c'est dangereux, et dans leur « folie » ils critiquent la « mollesse » (*segnitiem*) de Calvin, qui reste prudent et ferme. Il se hâte d'écrire[8].

4. Calvin réclame donc de tous les sujets l'obéissance à tous les supérieurs et une obéissance vraie, sincère, consciencieuse. — Le chrétien leur doit « grande

1. 2 oct. 1560. *Opera* XVIII, p. 203. — 2. *Ibid.*, XVIII, p. 218. — 3. 1er oct. *Ibid.*, XVIII, p. 208. — 4. 1er nov. 1560. *Ibid.*, XVIII, p. 230.

5. Les textes sont tout à fait contraires à ce que dit M. Fr. de Crue (*L'action politique de Calvin*, etc., p. 55) : « Les deux frères Antoine de Bourbon et Condé se refusent à prendre aucune mesure qui provoquerait la guerre civile. En cette conjoncture, Calvin semble le regretter et il ne paraît même pas tout à fait étranger à un projet de tentative sur Lyon, dû à un lieutenant du roi Antoine, M. de Maligny. »

6. 4 nov. 1560. *Opera* XVIII, p. 255. — 7. 11 déc. 1560. *Ibid.*, XVIII, p. 268. — 8. 16 déc. 1560. *Ibid.*, XVIII, p. 270, 271.

et haulte estime ; » il la leur doit « pour la crainte de Dieu, comme s'il servoit à Dieu mesme [1]. » — Il ne s'agit pas, en effet, de la personne du magistrat, mais de sa charge. Et, en 1559, écrivant au moment où régnait Henri II, ou plutôt son odieuse maîtresse Diane de Poitiers, Calvin intercale dans son ancien texte cette déclaration : « Je ne dispute pas des personnes, comme si une masque de dignité devoit couvrir toute folie, sottise ou cruauté, ou complexions meschantes, ou toutes vilenies, et par ce moyen acquérir aux vices la louange de vertus [2]. » — Mais cette distinction ne fait que rendre l'obéissance plus obligatoire. Elle doit être non de « feintise », mais de « franc vouloir [3] » ; et elle doit être rendue non seulement au bon magistrat « père du païs, lequel il gouverne, pasteur du peuple, gardien de paix, protecteur de justice, conservateur d'innocence, » mais au mauvais magistrat, lequel est le plus fréquent, celui qui, n'ayant souci de son devoir [« le plus souvent », « la plus part des princes »] « s'endort en ses plaisirs et voluptez, » celui qui, ayant « le cœur à l'avarice, met en vente toutes loix, privilèges, droictz et jugemens, ...pille le povre populaire... exerce droictes briganderies, en saccageant les maisons, violans les vierges, et femmes mariées, meurtrissant les innocents [4]. »

N'importe ! cet abominable tyran, « les sujets, quant à ce qui appartient à l'obéissance deue à sa supériorité, luy doivent porter aussi grande révérence qu'ils feroyent à un bon roy, s'ils en avoient un [5]. » Car, selon Calvin, c'est une « folle et séditieuse cogitation » que de penser : « un roy doibt estre traitté selon qu'il mérite » ; de refuser de nous tenir « pour subjectz de celuy qui ne se maintient point de sa part envers nous comme roy [6]. »

Sans doute, « il y a aussi mutuel devoir des supérieurs envers leurs subjectz. » Mais les maris et les pères ont aussi des devoirs envers leurs femmes et leurs enfants. S'ils s'en acquittent mal, « fauldroit-il que leurs enfans fussent moins obéissans à leurs pères, ou les femmes à leurs maris ? Par la loy de Dieu, ilz sont assubjetciz à eux, encore qu'ils leur soyent mauvais et iniques [7]. »

Or Calvin sait parfaitement que l'obéissance est difficile à l'homme, même l'obéissance la plus simple. Aussi enseigne-t-il que l'obéissance n'est pas naturelle, elle est surnaturelle. L'autorité des princes vient de Dieu ; l'obéissance du peuple vient de Dieu.

« Lorsque les peuples se soumettent aux rois, princes, magistrats... certainement cela se fait par une impulsion et un instinct divins ; c'est Dieu qui a inspiré aux hommes cette crainte, sans laquelle il est certain qu'ils ne se soumettroient jamais. Nous savons quelle est l'ambition innée à chaque homme, et combien chacun est avide de domination, et qu'il est absolument contraire à notre nature de courber nos cous sous un joug [8]. »

Si nous ne pensons qu'à nous, nous n'obéirons pas. Nous dirons : « Et faut-il que je soye sujet à cestuy-ci, ou à cestuy-là ? Ne sommes-nous pas tous fils

1. 1541. *Opera* XVIII, p. 773, 774. — 2. 1559. *Ibid.*, IV, XX, 22. — 3. *Ibid.*, p. 23. — 4. 1541, p. 775. *Ibid.*, IV. XX, 24. — 5. 1541, p. 777. *Ibid.*, 25. — 6. 1541, p. 778. *Ibid.*, 27. — 7. *Ibid.*, p. 780. — 8. Hom. XXXVIII. 1 Sam., ch. XI. *Opera* XXIX, p. 660.

d'Adam, et sortis de l'arche de Noé ? » — Et si nous regardons aux autres, nous n'obéirons pas davantage, car nous dirons : « Et cestuy-ci est-il de plus grande qualité que moy ? A quel propos m'assujetiray-je à luy, quand plus tost il devroit estre mon inférieur ? Y a-il raison en cela [1] ? » — Il faut que nous regardions à Dieu. Et voilà pourquoi seuls les croyants sont des sujets fidèles, car ils connaissent « ce que les incrédules ne peuvent point connoistre, à sçavoir que les princes dominent au nom de Dieu [2]. » — Les autres peuvent « souffrir » d'être gouvernés, parce qu'ils ne peuvent faire autrement. Mais, « ne le font d'un courage alaigre » que ceux « que Dieu a enseignez, » ceux qui savent que les magistrats sont choisis par Dieu. « Ceux qui sont résoluz de ce poinct, s'assujetiront volontiers à la justice de ceux qui dominent ; mais nous serons tousjours sauvages, jusques à ce que cette raison ait gagné sur nous [3]. »

Sans oublier, certes, ce qui, peut-être, est le principal, c'est que cette obéissance seule est digne d'un homme. Obéir à un égal, peut-être à un inférieur ? la dignité se révolte, et la raison a vite fait de démontrer que cette obéissance est trop servile. Au contraire, « quand nous obéissons aux hommes qui dominent selon la volonté de Dieu, nous obéissons à luy, qui les a constituez [4]. »

Ainsi Calvin donne à l'obéissance le fondement le plus profond et le plus solide qu'il soit possible de trouver, d'imaginer ; il la légitime devant la conscience la plus indépendante, devant la volonté la plus fière. Obéir, c'est obéir à Dieu. Et voilà comment il peut arriver à ses fameuses paroles : « Parquoy si nous sommes cruellement vexez par un prince inhumain, ou pillez et robez par un avaricieux ou prodigue, ou mesprisez et mal gardez par un nonchallant, si mesmes nous sommes affligez pour le nom de Dieu par un sacrilège et incrédule, premièrement reduisons-nous en mémoire les offenses qu'avons commises contre Dieu, lesquelles sans doubte sont corrigées par telz fléaux. *De là viendra l'humilité pour bien brider nostre impatience* [5]. Secondement mettons-nous au devant ceste pensée, qu'il n'est pas en nous de remédier à telz maux, mais qu'il ne reste autre chose, que d'implorer l'ayde de Dieu, en la main duquel sont les cœurs des roys, et les mutations des royaumes. Cestuy est le Dieu qui se asserra entre les dieux, et aura le jugement sur eux. Au seul regard duquel tresbucheront et seront confuz tous roys et juges de la terre, qui n'auront baisé son Christ, qui auront escript loix iniques pour opprimer au jugement les povres, et dissiper le bon droit des foibles, pour avoir les veufves en proye, et piller les orphelins [6]. »

Et c'est en face de ces textes et de ces faits que M. Faguet a écrit : « La monarchie française en se défendant contre les protestants ne s'y est pas trompée, et si, toutes les Saint-Barthelemy sont des crimes, elles ne sont pas des

1. *Opera* LIV. Ep. Tite, p. 555. — 2. Sermon V. Daniel, ch. VI. *Opera* XLI, p. 375. — 3. Sermon XI. I Tim. *Ibid.*, LIII, p. 133. — 4. *Ibid.*, LIV, p. 558.

5. Cette phrase est ajoutée en 1559 ; sans doute Calvin sentait grandir « l'impatience » des sujets de Henri II. La conjuration d'Amboise se préparait et le commencement des révoltes.

6. 1541, p. 780, 781. IV, XX, 25, 29.

erreurs. » Allant plus loin, M. Hanotaux prétend que les premiers huguenots furent des « partageux[1]. »

5. Calvin conclut, — et a le droit de conclure, — le fidèle est le seul sujet vraiment obéissant : « ceux que Dieu a enseignez, c'est asçavoir qui cognoissent que nostre Seigneur a voulu choisir ceux qui dominent comme ministres de sa bonté et qu'il nous veut gouverner par leurs mains[2]. » — Les hommes ne s'acquittent fidèlement de leur devoir « de sujet » que s'ils sont bien « persuadés et résolus » que Dieu a établi « l'estat où ils sont », et que c'est une « vocation sainte »[3].

Et l'histoire atteste que loin d'avoir été un fauteur de révolte et de révolution, Calvin a été un fauteur incomparable de soumission. Les huguenots ont vécu selon leurs idées et leur mentalité, et leur loyalisme a été prodigieux. Malgré tous les massacres et toutes les persécutions ils furent loyalistes. Le dernier synode national qu'on leur permet de réunir, celui de Loudun en 1659, profite de cette suprême permission pour proclamer son loyalisme. Le modérateur, le célèbre Daillé, déclare au commissaire royal : « Nous tenons cette doctrine des apôtres par laquelle ils nous ordonnent d'être soumis aux rois et à ceux qu'ils auront revestus de quelque pouvoir. Nous avons appris des chrétiens de la primitive Eglise que les rois dépendent immédiatement de Dieu, et qu'il n'y a pas d'autorité médiate entre la leur et celle de la toute puissance ; et, après le service que nous devons à Dieu, il n'y en a pas de plus sacré et que nous devons rendre plus fidèlement et plus inviolablement qu'à notre roi. Vous nous verrez tous souscrire à cette sainte créance. » — Louis XIV se déclara « très satisfait ». Et plus de vingt ans après, en 1683, la célèbre requête des protestants disait : « Il ne s'agit, Sire, que de ce que les suppliants doivent à Dieu ; car pour ce qu'ils doivent à votre Majesté, leur conduite passée rend témoignage à la pureté de leurs sentiments, et peut servir de garant pour l'avenir. En un mot, les suppliants sont tous prêts de signer de leur sang le serment de leur fidélité. Quand toute la terre se soulèverait contre ses ordres, quand tous vos autres sujets seraient capables de manquer de fidélité et d'obéissance, ils demeureraient inviolablement attachés à leur auguste monarque, et verseraient avec plaisir tout leur sang pour son service[4]. »

Voilà comment les François Ier, les Charles IX, les Louis XIV, commirent des crimes, mais non des erreurs, en faisant sonner les cloches de Saint-Germain l'Auxerrois, et en envoyant leurs dragons contre les protestants.

1. Faguet, *Revue latine*, 25 août 1902. Cité par Bonet-Maury : *Le protestantisme français et la République*, au seizième et au dix-septième siècle, dans le *Bulletin du Protestantisme*, 1904, LIII, p. 234. — Hanotaux, *Etudes historiques sur le seizième siècle*. — *Ibid.* n. 2.

2. *Opera* LIII. Sermon 1 Tim., p. 133. — 3. *Ibid.*, p. 139.

4. Fr. Puaux, « L'évolution des théories politiques du protestantisme français pendant le règne de Louis XIV, dans le *Bulletin du protestantisme*, LXII (1913), p. 388, 389, 394, 395

II

1. De ceux qui reprochent à Calvin de n'avoir pas assez prêché l'obéissance, passons à ceux qui lui reprochent de l'avoir prêchée trop : *Révolution* et puis *obéissance passive*.

Nous empruntons la seconde accusation à un historien, avec lequel nous avons l'habitude et le plaisir de nous trouver en général d'accord, M. le professeur Lang. Acceptant de ses adversaires la thèse sur laquelle nous reviendrons plus loin, et qui consiste à creuser une sorte d'abîme entre le calvinisme de Calvin et le néo-calvinisme ultérieur, M. Lang résume la conception du Droit naturel selon Althusius, et il continue : « Il suffit de considérer ces phrases pour en saisir le caractère révolutionnaire et en même temps leur contenu riche de promesses pour l'avenir, et comprendre comment pouvaient en sortir peu à peu les formes constitutionnelles de l'Etat moderne [1]. » — « Il est vrai que Calvin, dans une courte remarque, tout à fait à la fin de son *Institution* (IV, XX, 31) avait émis l'idée que là où il existe des magistrats populaires, des ordres (*Stände*), comme les Ephores à Sparte, ou les tribuns à Rome, constitués pour la représentation des droits du peuple, ces autorités inférieures étaient en droit de résister à la tyrannie du Souverain. Mais cette remarque, — malgré le plaisir avec lequel on l'exploitait *(so gern sie ausgebeutet wurde)*, — ne paraissait pas suffire, car Calvin avait placé à la tête de sa « Politique », comme principe supérieur, le droit de l'obéissance passive (*des leidenden Gehorsams*), et l'avait déclarée, avec toute son énergie, l'opinion claire de l'Ecriture. On restait donc sur un terrain vacillant. Si l'on savait, grâce à l'Ancien Testament largement utilisé, s'avancer au delà de la résistance purement passive (*die blosse passive Resistenz*), on rencontrait toujours la grande autorité du savant exégète de Genève. Aussi, pour trouver un terrain ferme et net, on eut recours au Droit naturel [2]. »

On pourrait s'étonner qu'un historien aussi avisé que M. Lang mesure l'importance d'un principe à la longueur que lui paraît avoir son exposition. Mais tenons-nous-en aux déclarations formelles : elles montrent que Calvin a été autant opposé à *l'obéissance passive* qu'à la Révolution.

2. Et d'abord que l'on consente à essayer de se représenter la mentalité du calviniste, selon Calvin.

Cet homme, soumis au Magistrat, est soumis au Magistrat parce qu'il est soumis à Dieu. Il est soumis, la tête profondément inclinée devant Dieu, mais la tête singulièrement haute devant le Magistrat lui-même.

Ecoutons notre Réformateur parlant et façonnant l'âme de ses auditeurs et lecteurs : « C'est pitié que les princes sont si aveuglés, de ne pas veoir que s'ils veulent que leur autorité soit bien establie, il faut que Dieu soit par dessus

1. A. Lang, *Die Reformation und das Naturrecht*, p. 27. — 2. *Ibid.*, p. 28.

eux?... la plus grande autorité que puissent avoir les roys de ce monde, n'est-ce point qu'ils soient serviteurs de Dieu, qu'ils soient comme ses officiers?... Or si un prince ne se contente point de ceste simplicité là, ... il n'est pas digne d'estre accomparagé à un poulx, à un ver, ou quelque autre vermine, car les poulx sont encore créatures de Dieu, et voilà un vilain qui avait esté institué de Dieu, pour estre son lieutenant, et toutefois il se mocque de son prince souverain!... N'est-il pas digne qu'on lui crache au visage[1]? »

Et encore : « Quand les princes voudront desroguer à la majesté de Dieu, ... fi! fi! ce n'est qu'ordure d'eux.... Il faut qu'ils soyent mis en bas, et qu'on ne tienne plus compte d'eux non plus que de savattes[2].... » — Aussi, pour les princes, voici la prière que les fidèles doivent faire monter vers Dieu, en gémissant : « Seigneur, donne leur à cognoitre qu'ils sont hommes, c'est-à-dire que tu leur donnes de tels coups de marteaux, qu'ils aprenent que c'est que leur condition.... Que les hommes connoissent qu'il ni a ni principauté, ni royaume, ni empire en ce monde, qui ne doive estre rapportée à Dieu, et qu'il ni ha qu'une seule puissance de Dieu, qui soit infinie[3]. » — Et encore : « Je vous prie, si on nous commande de paillarder, et de desrober, de meurtrir, prendrons nous tout cela pour une loy? Nenni. Nous dirons que ce sont bestes insensées, qui nous voudroyent jetter en enfer.... Or celui qui commande qu'on offense Dieu, il commande ce qui vaut pis que tout larrecin.... Tiendrons-nous cela pour loy? Nenni, non.... Il faut que ceste bride soit mise par dessus, c'est à sçavoir que nous ne soions point distraits ni destournés de l'obéissance, ni de la subjection que nous devons au roy souverain, qui domine par dessus tous les princes de ce monde, sachant que les roiaumes ne sont rien, sinon entant qu'ils sont constitués de Dieu. Quelle autorité mérite un roy, sinon entant que Dieu luy donne? et s'il s'eslève contre Dieu, faut-il qu'on luy obéisse? il est bien certain que non[4]. »

Comment un Calviniste, — selon Calvin, — aurait-il *obéi passivement?* C'était psychologiquement impossible.

Du reste personne ne conteste que le fidèle est tenu d'obéir, sauf en ce qui concerne les ordres de Dieu[5]. Or, au seizième siècle, les discussions portaient précisément sur les ordres de Dieu, sur la religion.

Aussi bien, Calvin prévoit les difficultés. Elles ne doivent pas arrêter. Dieu y pourvoira : « Quelque danger qu'il puisse en résulter, il ne convient pas que nous accordions aux principautés périssables de la terre une telle valeur, que, à cause d'elles, nous laissions tomber le culte de Dieu, la pure religion d'où dépend notre salut.... Il est presque impossible qu'au milieu d'une pareille perversité,

1. Sermon VII. Dan. ch. VI. *Opera* XLI, p. 395. — 2. Sermon IX. Dan. ch. VI. *Ibid.*, XLI, p. 415. — 3. Sermon VII. Dan. ch. VI. *Ibid.*, XLI, p. 396. — 4. *Ibid.*, p. 397.

5. « De quoi est-ce que le prophète reprend ici les Israélites, sinon d'avoir esté trop obéissans à leur roy? Mais n'est-ce pas une chose louable de soy? Si est bien : voire s'il n'eust rien commandé contraire au vouloir de Dieu; mais quand il corrompt le service de Dieu, qu'il introduit des meschantes superstitions, le peuple ne devrait-il pas là vivement opposer? » Osée V, 11.

malice, ingratitude des hommes, des rivalités, des dissentiments et des conflits n'accompagnent la prédication de la pure doctrine évangélique : mais nous devons confier à Dieu le souci de ce mal : il y trouvera un remède. Pour nous il nous faut continuer avec courage. Accordons à la Providence cet honneur de croire qu'elle interviendra dans les difficultés qu'il ne nous est pas permis d'éviter habilement[1]. »

3. Ainsi faut-il écarter le mot d'*obéissance*. Calvin dit de supporter, de *souffrir*, il ne dit pas d'*obéir* passivement. On souffre, dans son corps, dans ses biens, dans sa vie : on n'obéit pas pour cela : on peut, pendant ce temps, désobéir, résister intérieurement. Au lieu d'obéissance passive, Calvin enseigne la *résistance passive*. Et c'est, psychologiquement, l'attitude exactement contraire.

Mais cette résistance passive elle-même a une limite : l'honneur de Dieu. Quand il s'agit de l'honneur de Dieu, il faut désobéir publiquement, activement.

Or où est la limite de l'honneur de Dieu ? Certainement pas de ce côté-ci de la morale. Ce n'est pas Calvin qui a l'habitude de séparer les deux tables de la loi. Donc quand l'autorité commande quelque chose d'irréligieux, ou d'immoral, « des choses injustes et répugnantes à la gloire et à l'honneur de Dieu, » il faut désobéir. « D'autant donc que Daniel ne pouvait point obéir à l'édit du roy qu'il ne renonçast à Dieu, ... il n'a point délinqué contre le roy, quand il a continué constamment en l'exercice de piété.... Et pour mieux entendre ceci, il nous faut retenir ceste sentence de Saint Pierre I ch. II, v. 17 : « Craignez Dieu, honorez le roy. » Voilà deux choses conjointes ensemble, et l'une ne peut estre séparée de l'autre. Il faut donques nécessairement que la crainte de Dieu précède à ce que les rois obtiennent leur authorité. Car si quelqu'un commence par la révérence d'un prince terrien, délaissant Dieu en arrière, il fera tout au rebours de ce qu'il doit, pour ce que cela seroit pervertir tout l'ordre de nature. Qu'en premier lieu donques Dieu soit craint et révéré; et puis que les princes terriens obtiennent leur authorité, mais que ce soit en sorte que Dieu ait toute prééminence.... » Calvin va jusqu'à dire : « Les princes terriens se démettent et privent eux-mesmes de leur puissance, quand ils s'élèvent contre Dieu, voire ils sont indignes d'estre tenus au rang des hommes. Il leur faut donques plus tost cracher (*potius conspuere oportet in ipsorum capita quam illis parere*) au visage, que de leur obéir, quand ils sont si fiers et outrecuidez de vouloir mesme despouiller Dieu de son droit, et quasi occuper son siège, comme s'ils pouvoient l'arracher du ciel[2]. »

4. De même quand Saül ordonnera de tuer David, Michal, la femme de Saül, fera évader David et le sauvera de la mort. Et Michal aura raison. Car « il faut considérer quelle est l'autorité due à ceux qui ont autorité et domination sur nous, *pour que nous ne leur obéissions pas en toutes choses* (*in omnibus morem geramus*)[3]. »

1. Calvin à Tarnovius, 19 novembre 1558. *Opera* XVII, p. 383. — 2. *Ibid.*, XLI, p. 25, 26. Praedicationes in Danielem, VI, 22. — 3. Hom. LXXII. I Sam. XIX. *Ibid.*, XXX, p. 325.

Et naturellement cette désobéissance, permise à une femme, est permise dans les mêmes conditions à un peuple. Saül, aveuglé, ayant juré que Jonathan mourrait, le peuple se leva, et jura que Jonathan ne mourrait pas : « Le peuple s'opposa ouvertement aux efforts du roi, et déclara, par serment, que Jonathan ne mourrait pas. Il est sans doute que ce fût sous l'impulsion de Dieu que le peuple se lia par serment, afin d'arracher Jonathan à la mort.... On peut demander si le peuple a eu raison ou tort de s'opposer par serment au serment de Saül.... Ce sont questions vaines, inutiles et même impies.... Qu'il nous suffise que Dieu a voulu que par ce moyen Jonathan fût arraché à la mort... et ainsi punir la tyrannie de Saül [1]. »

Ainsi la résistance passive n'est requise que pour ce qui est indifférent religieusement et moralement, pour ce qui se borne à nuire à nos intérêts matériels, à notre corps, à notre vie.

5. De plus, cette *résistance passive* elle-même a le droit d'espérer en des secours exceptionnels, envoyés par le Dieu auquel elle se confie. C'est le *libérateur providentiel*. « Aucunesfois, Dieu suscite manifestement quelqu'uns de ses serviteurs, et les arme de son mandement, pour faire punition d'une domination injuste et délivrer de calamité le peuple iniquement affligé... [Moyse, Othoniel, etc.]. D'autant qu'ilz estoyent appellez de Dieu, *par vocation légitime*, à entreprendre telz affaires, en rebellant contre les roys, ils ne violoient point la majesté royalle, qui leur estoit donnée de Dieu, *mais ilz corrigeoient* une puissance inférieure par une plus grande [2]. » — Ici le texte latin de 1559 fit une double correction, dont l'importance ne saurait être méconnue. Au lieu de « en rebellant contre les rois » (*in reges incurrendo*), Calvin dit « en prenant les armes contre le roi » (*arma sumendo*) ; et au lieu de : « ils corrigeoient... » il ajoute : « armés par le ciel (*e cœlo armati*), ils corrigeeient. » — Voilà l'apparition de la résistance à main armée ! Seulement, la traduction de 1560 ne tient pas compte de ces additions, et reproduit l'ancien texte. On dirait que jusqu'au dernier moment, alors même qu'il sentait venir la violence, alors même que cette violence lui paraissait comme déchaînée par Dieu même, Calvin s'efforçait d'en retenir le déchaînement. Tout ce qu'il permettait à la traduction française, c'était de faire parvenir au peuple un nouvel appel à l'humilité et à la patience (*humilitas impatientiam nostram fræmabit*).

Il est question ici d'une « vocation légitime », et cette expression est fort à noter. Ailleurs Calvin explique qu'il ne faut pas « imiter témérairement » des actes « singuliers », des actes « divins et extraordinaires. » « Si aujourd'hui, dit-il, nous les proposions à notre imitation, nous agirions témérairement. » Il nous faut « penser que Dieu donne aux siens quelque privilège spécial, et les pousse à telle ou telle œuvre ; cependant il ne veut pas du tout que nous en fassions une règle et un exemple [3]. »

1. Homilia L. 1 Sam. XIV. *Opera* XXX, p. 72. — 2. 1541, p. 781. IV, XX, 30. — 3. *Opera* XXX, p. 36-38. Homilia LVII. 1 Sam., XIV. — Voir *Ibid.*, p. 402 et p. 547.

Malgré toutes ces grandes restrictions, la théorie des sauveurs providentiels, — qui n'était pas d'invention calviniste, — arrivant à hanter l'esprit d'hommes qui n'auraient eu ni la piété intense, ni le rigorisme moral de Calvin et de ses premiers disciples, aurait pu trop facilement devenir dangereuse, et les publicistes calvinistes se hâtèrent de l'abandonner. Ainsi Duplessis-Mornay : « Quelquefois Dieu ne peut-il pas susciter d'entre les particuliers quelqu'un pour ruiner la tyrannie ?... Dieu se souvient tousjours de sa justice, et la maintient autant inviolable que sa miséricorde. Mais d'autant qu'en ces derniers temps les signes manifestes, par lesquels Dieu souloit confermer la vocation extraordinaire de ces illustres personnages, nous défaillent pour la pluspart, que le peuple avise bien qu'en désirant traverser la mer à pied sec, il ne soit guidé par un imposteur (comme nous lisons cela estre avenu aux Juifs) qui le face noyer ; qu'en cerchant un libérateur, il ne suive quelqu'un qui, ayant chassé le tyran, ne maintienne luy-mesme en autre sorte toute la tyrannie ; brief, qu'en voulant servir à la patrie, il ne mesle ses passions parmi, de peur qu'il ne luy en prene comme à plusieurs républiques d'Italie, asavoir qu'en pensant chasser le mal présent il n'en attire un plus grief et du tout insupportable [1]. »

6. Et nous arrivons à la grande théorie, où se révèle toute la mentalité calviniste, et qui allait avoir une si profonde influence, celle des *autorités inférieures*.

Toutes les fois que Calvin parle de résistance passive, il a bien soin d'expliquer que ce qu'il dit ne s'adresse qu'aux individus, à l'homme privé. « Je parle tousjours des personnes privées [2]. » — « Il n'appartient pas à un *particulier* d'oster la domination à celuy que le Seigneur a constitué par dessus nous avec authorité [3]. » — Mais ce qui est interdit à un simple particulier est permis... à qui ? « Combien que les fideles puissent user de glaive, quand cela se fera par *ordonnance publique*, comme quand Dieu aura donné quelque prince chrestien [4]. » — Une ordonnance publique ? un prince chrétien ? Qu'est-ce [5] ?

Après avoir, une fois de plus, rappelé qu'en parlant de ceux « auxquels il n'est donné autre mandement que d'obéir et de souffrir, » il n'a pensé qu'aux « personnes privées », Calvin continue : « Car s'il y avoit [le latin dit *si nunc sint*, s'il y a] en ce temps icy magistratz constituez pour la déffence du peuple (*populares magistratus*) pour réfréner la trop grande cupidité et licence des roys (comme

1. Duplessis-Mornay. *De la puissance légitime du prince sur le peuple*, etc., p. 240, 241. — 2. De privatis hominibus semper loquor, IV, XX, 31. — 3. *Commentaires*, Romains XIII, 5. — 4. Sermon sur le Psaume CXVII. *Opera* XXXII, p. 462.

5. Une personne privée ne doit rien entreprendre même contre un simple malfaiteur, même si ce malfaiteur est livré entre nos mains par la providence divine. A combien plus forte raison une personne privée ne peut-elle rien entreprendre contre un Magistrat ! « Si quelque criminel tombe en notre main, livré par la providence de Dieu, et que nous ayons occasion de le punir, il ne faut rien entreprendre de notre autorité privée, mais le livrer au juge public. » (Homilia XCVI. I Sam. XXVII. *Opera* XXX, p. 605.) — « Quand je verrai quelqu'un qui offense, encore que je m'y doyve opposer tant qu'il me sera possible, et que je doyve empêcher le mal, si est ce que puisque je suis personne privée, je ne puis rien attenter contre le malfaiteur, car Dieu ne m'a point commis à cela. Et il ne faut point que les hommes s'y jettent de leur témérité. » (*Opera* XXVIII, p. 245. Sermon CXLIV sur Deut. ch. XXVI.)

anciennement les Lacédémoniens avoient ceux qu'ils appelloient Ephores (*regibus oppositi*), et les Romains, leurs défenseurs populaires (*tribuni plebis*), et les Athéniens, leurs Démarches[1]; et comme sont, possible, aujord'huy en chascun royaume, les trois estatz (*tres ordines*), quand ils sont assemblés (*primarii conventus*), à ceux qui seroient constituez en tel estat, tellement je ne défendroye de s'opposer et résister à l'intempérance ou cruauté des roys, selon le devoir de leur office, que même s'ilz dissimuloient, voyans que les roys désordonnément vexassent le povre populaire (*humili plebiculæ*), j'estimeroye devoir estre accusée de parjure telle dissimulation (*nefaria perfidia*), par laquelle malicieusement ils trahiroient la liberté du peuple (*populi libertatem*), de laquelle ilz se devroient congnoistre estre ordonnez tuteurs par le vouloir de Dieu [2]. »

En vérité on comprend qu'au milieu de ces prédications d'obéissance et de résistance qui se croisent, cette exclamation éclate, très logique : « Sus, les princes entendent à ces choses et s'en estonnent » (*audiant principes et terreantur*, c'est-à-dire que les princes entendent et soient terrifiés) [3].

Ainsi les *autorités constituées* sont les Magistrats inférieurs et les Etats généraux.

En effet, par une exégèse de I Pierre II, 14, dont il n'y a pas lieu de discuter l'exactitude et qui, du reste, serait d'autant plus significative qu'elle serait plus forcée, Calvin réclame pour le roi, comme supérieur, et pour les « gouverneurs » (*præsides*), « pour les magistrats quelqu'ils soyent (*quoslibet magistratus*) » le même droit divin, car ils sont également « ministres de Dieu », « car ceux qui rapportent le mot *de par luy* au roy s'abusent grandement. C'est donc une raison commune pour recommander l'authorité de tous magistrats : que ce qu'ils gouvernent est par le commandement de Dieu, et qu'ils sont envoyez de par luy [4]. »

Et Duplessis-Mornay énumère ces autorités inférieures, ces autorités constituées, dans un passage bien important : « Si les lettres du Roy ne sont soussignées par un secrétaire du royaume, aujourd'huy nommé secrétaire d'Estat, et si les lettres patentes ne sont scellées par le chancellier, qui a puissance de les canceller, elles n'ont aucune vertu. Il y a aussi des ducs, marquis, comtes, vicomtes, barons, sénéchaux, chastellains, et, ès villes, des maires, baillifs, lieutenans, capitouls, consuls, syndiques, eschevins, et autres qui ont en charge spéciale quelque estendue de pays, ou une ville, pour conserver le peuple de son ressort.... Voilà quant à ce qui est ordinaire. — Oultre tout cela, ancienement tous les ans, et depuis moins souvent, asavoir quand quelque nécessité le requeroit, les trois Estats estoyent assemblés, où toutes les provinces et villes de quelque nom, asavoir les roturiers, les nobles, les ecclésiastiques de chascune

1. Le texte latin est plus vif et marque davantage l'opposition au gouvernement : « Les Ephores qui étaient opposés aux rois Lacédémoniens, ou les tribuns du peuple opposés aux consuls romains, ou les Démarches opposés au sénat des Athéniens. »

2. 1541, p. 782. IV, XX, 31. — 3. 1541, p. 781. IV, XX, 31. — 4. *Commentaires*, I Pierre II, 14.

d'icelles envoyoient leurs députez, et là délibéroit et arrestoit-on publiquement de ce que concernoit l'Estat public [1]. »

7. En face de ces textes, il est assez difficile de comprendre comment M. Lang a pu estimer que la mention des Ephores venait en passant à la fin d'un paragraphe, et avait peu d'importance.

Ce n'était pas l'avis de Moyse Amyraut, le célèbre professeur de Saumur, l'auteur de la théorie sur l'universalisme hypothétique, qui relâcha la sévérité du dogme de Calvin sur la prédestination, et qui professa le plus extrême enthousiasme pour le pouvoir absolu des rois. Moyse Amyraut voyait dans la théorie des autorités inférieures la théorie fondamentale des Indépendants, et pour blâmer ceux-ci il n'hésitait pas à blâmer... Calvin. — (Voilà comment il séparait Calvin et le calvinisme !) « On distingue, écrit-il, entre la sujétion des particuliers et celle des peuples entiers. » C'est là, pour lui, une « distinction subtile ». Le respect pour Calvin ne l'arrête pas. « Ne faut-il pas avoir perdu ou le sens, ou le front, pour faire de tels commentaires sur l'Ecriture ?... Je sçay bien que de grands personnages se sont servis de cette distinction, et qu'en l'abus de la puissance des roys ils disent qu'il faut avoir recours ou à l'assemblée des Estats du pays, afin de la réprimer, ou aux Magistrats populaires, s'il y en a quelques-uns, tels qu'estoit autrefois les Ephores à Lacédémone.... Il me semble qu'ils n'ont pas assez bien considéré ny l'intention des apostres, ny l'absurdité de ce qu'ils mettent en avant, ny les pernicieuses conséquences qui s'en ensuivent.... Si le peuple est supérieur, il n'y a ny monarchies, ny aristocraties au monde, qui puissent mériter ce nom, et n'y a point d'autre forme de gouvernement absolument souverain que le populaire [2]. »

Naturellement, le fait que la théorie des autorités inférieures se trouve dans Calvin n'empêche pas du tout que « la théologie et la politique des Indépendants, » après avoir pris cette théorie à Calvin, n'ait pu la placer dans un milieu différent de celui où elle se trouvait, n'ait pu, par d'autres théories, en modifier la portée et l'influence. Amyraut écrit : « Ils disent que la majesté et la souveraineté est dans le peuple comme dans sa racine et son principe, et qu'elle n'est dans les Magistrats, et mesmes qu'elle n'a esté dans leurs roys sinon par dépendance et par communication seulement [3]. » Et ce n'est point la théorie de Calvin sur l'origine de la souveraineté et de l'autorité.

Bien au contraire, la doctrine des autorités inférieures vient à sa place : c'est une conclusion, et elle est inséparable de la grande et fondamentale distinction entre les personnes privées et les Magistrats constitués. C'est bien une partie intégrante et essentielle de la pensée calviniste. Il faut lire les considérations d'un homme d'Etat aussi calviniste et aussi antirévolutionnaire que le Dr A. Kuyper, qui a très bien expliqué la psychologie et la philosophie de cette grande doctrine des autorités constituées.

1. Duplessis-Mornay. *Ibid.*, p. 118, 119. — 2. Moyse Amyraut, *Discours sur la souveraineté des roys*, p. 137-142. — 3. *Ibid.*, p. 90.

En effet, cette doctrine enseigne que, en face de l'autorité politique du souverain (l'autorité du gouvernement, de l'Etat), il y a les autorités des divers groupements, il y a des autorités sociales. Or n'est-ce pas le seul moyen de concilier l'Etat et son autorité, avec la société et sa liberté ? de ne tomber ni dans l'absolutisme de l'Etat, ni dans l'anarchie de la société ? — C'est là exactement le but des gouvernements constitutionnels, dont le calvinisme de Calvin a ainsi posé les bases philosophiques et politiques.

Les magistrats inférieurs sont devenus le Parlement (les trois ordres dont parle Calvin), les ministres (qui tiennent spécialement le lieu des princes du sang, dans l'ancienne monarchie), etc., et peu à peu le gouvernement constitutionnel (l'histoire le dit) a fleuri chez les peuples à religion calviniste, tandis qu'il n'a fleuri ni chez les peuples catholico-romains, ni chez les peuples luthériens. « Chez Calvin même, dit Kuyper, se trouve l'origine de ce système des *pouvoirs secondaires*, de la devise au nom de laquelle Condé se leva contre Charles, nos Etats contre Philippe, le Parlement d'Angleterre contre les Stuarts, et les colonies d'Amérique contre la métropole. Chez Calvin même on trouve ce magnifique principe, d'où est sorti le droit constitutionnel [1]. »

Ainsi le calvinisme est devenu le grand adversaire de l'Etat omnipotent, comme de l'Eglise omnipotente ! Telle est la vraie signification de la théorie des autorités constituées.

III

Nous arrivons à ce que la situation de Calvin et de son calvinisme a eu de plus tragique.

Certes, Calvin a fait le possible et l'impossible pour soumettre les hommes à une obéissance complète aux Magistrats. Quand il n'a plus pu prêcher l'obéissance, il a prêché la résistance passive. L'individu, le simple fidèle ou le simple citoyen, ne doit pas dépasser cette limite, quoi qu'il arrive.

Il est nécessaire d'aller plus loin, il faut que la résistance vienne non d'un individu, d'une personne privée, mais de Magistrats constitués régulièrement et détenant eux aussi une part de l'autorité politique et divine [2].

Calvin va si loin qu'il permet bien au simple fidèle les précautions légitimes : se cacher, s'abstenir de toute manifestation qui n'est pas absolument nécessaire ; mais il ne lui permet pas de se dérober à l'action de la justice la plus injuste. Il faut lire ses conseils vraiment mémorables : « A çavoir s'il est permis de faire évader par clefs supposées, par argent ou autres practiques, ceulx qui sont tenus

1. A. Kuyper, *Het calvinisme, Oorspong en Waarborg onzer constitutioneele Vrijheden*, 1874, p. 48.

2. « Priez Dieu en voz petites cachettes, qu'il luy plaise avoir pitié de vous.... Car il ne vous est pas défendu de vous tenir coyement, vous donnans garde des malins qui vous espient. » (A une Eglise, 28 mai 1559. *Opera* XVII, p. 538.) — « Vous pouvez bien, pour racheter paix, vous déporter de tout ce que n'est point nécessaire, comme d'occuper temples ou prescher en public, jusques à ce qu'il plaise à Dieu donner meilleure ouverture. » (A l'Eglise de Montpellier, août 1561, *Opera* XVIII, p. 662.)

prisonniers pour la religion ? — Quant à moy, je n'oseroye point donner tel conseil, ny l'approuver. Mais quand telles entreprises se feront, je prieray Dieu que l'issue en soit bonne, et m'esjouiray si quelqu'un eschappe sans tumulte, ne scandale.... Pour quoy, pour ne point faillir, le meilleur seroit de s'abstenir de telles practiques ; mais quand quelqu'un sera eschappé par tel moien, encores que je n'ose point justifier le faict, si loueray-je Dieu de la délivrance, et mesme je supporteray plustôt ceulx qui en useront que de les condamner[1]. »

Il a repoussé la guerre même après l'horrible répression de la conjuration d'Amboise ; il a repoussé la guerre même après le massacre de Vassy ; jusqu'au dernier moment il a espéré contre toute espérance, voulant éviter l'inévitable : « J'espère que Dieu besognera de quelque façon estrange. Nompas que j'approuve l'ardeur d'aucuns, qui se hastent par trop. Mais puisque je ne les puis modérer, je ferme les yeux, ne sçachant ce que Dieu veult faire, sinon de surmonter toute opinion humaine, voire en renversant par folie toutes les astuces qu'on prévoit du costé des malins[2]. » — Mais enfin quand, violant toutes les lois de la morale et de l'Etat, les Guise, le pape et le roi d'Espagne procèdent à l'extermination des protestants, il est obligé de reconnaître que ces protestants sont en état de légitime défense.

En septembre 1562, Calvin écrit aux Eglises du Languedoc : « Il est question de trouver argent pour soustenir les gens que M. d'Andelot a levéz.... Dieu nous a réduictz à telle extrémité, que si vous n'estes secourus de ce costé-là, on ne voit apparence selon les hommes que d'une piteuse et horrrible désolation. Je sçay bien, quand tout sera ruyné et perdu, que Dieu a des moiens incompréhensibles de remectre son Eglise au dessus... et que, quant nous serions abolis,... il sçaura bien créer de noz cendres ung peuple nouveau. Cependant nous avons à bien penser, si nous ne voulons, à notre escient, fermer la porte à sa grâce, de ne point défaillir à nostre debvoir[3]. »

Il engage donc les Eglises à pourvoir aux frais de la guerre. Car enfin cette guerre est juste : « Aussi longtemps que la paix a duré, combien misérable fut la condition des malheureux fidèles, que les ennemis dominaient ; ils portaient leurs glaives à leurs gorges, et triomphaient d'eux.... Le salut de l'Eglise sembloit pendre à un fil. Si cet état, et cette neutralité pleine d'embuches avaient plus longtemps duré, il est certain que l'évangile aurait pu à peine subsister[4]. » « Si des méchants (*improbi homines*) se lèvent contre l'Eglise de Dieu, et paraissent devoir la détruire par un massacre (*ultima internecione delendi*), quoiqu'ils ne soient pas étrangers, mais ennemis domestiques, quand nous avons pris contre eux les armes *au nom de l'autorité divine* (*adversus ipsos autoritate divina sumpsimus*), certainement il est permis de les tuer dans le combat et de répandre leur sang[5]. »

Et il faut aller jusqu'au bout. Pour soutenir cette guerre juste, il est néces-

1. *Opera* X, p. 257. — 2. *Ibid.*, XVIII, p. 456. A Coligny le 24 mai 1561. — 3. *Ibid.*, XIX, p. 550. — 4. *Ibid.*, XXX, p. 624. Hom. XCVII. 1 Sam. XXVII. — 5. *Ibid.*, XXX, p. 605. Hom. XCVI. 1 Sam. XXVI.

saire de recueillir des subsides, et, selon la mode du temps, de lever des soldats, même des soldats *étrangers*. Nous répétons : *étrangers*, sachant très bien les accusations auxquelles cette conduite a donné lieu. Précisément nous tenons à nous en expliquer.

Il est incontestable que l'idée de patrie n'était pas au seizième siècle [1] ce qu'elle est aujourd'hui, et l'appel aux troupes étrangères ne provoquait pas les sentiments qu'il provoquerait au vingtième siècle [2]. On l'a dit : « Dans les guerres de religion, catholiques et protestants appelaient également à leur aide les puissances étrangères [3]. » Mais s'exprimer ainsi, c'est cependant *paraître* impartial et *être* injuste. Car au début [4], c'est-à-dire au moment décisif où la question se pose, où le choix est possible, les protestants essaient de ne point faire appel aux soldats étrangers, condamnent cet appel, et ne s'y décident qu'obligés par la conduite des catholiques, qui n'avaient pas eu les mêmes scrupules, et avaient tout de suite fait venir les soldats étrangers. Il y a là une différence capitale, dont l'impartialité et la justice obligent de tenir compte [5].

Calvin a déclaré qu'il fallait faire appel aux soldats étrangers, mais il l'a déclaré à son corps défendant, et *seulement parce que les défenseurs du catholicisme et de la royauté avaient commencé*. Calvin écrit à Bullinger, le 9 juin 1562 : « Jusqu'ici on a hésité pour savoir s'il fallait appeler des secours étrangers. *Pour moi, j'ai toujours demandé que nous ne commencions pas* (*ne a nobis initium fieret*), parce que je ne veux pas imiter l'impudence du parti adverse, qui ne recule devant aucun acte odieux (*nullam invidiam refugit*). Maintenant qu'ils ont engagé

1. Voir ce que nous disons sur ce sujet plus loin.

2. Voir ce que dit M. Sorel dans son livre *L'Europe et la Révolution française*, I, p. 58 : « Le régime féodal, qui substituait la seigneurie à la patrie, qui morcelait l'Etat et enchevêtrait les souverainetés, impliquait en matière d'alliances des facilités extrêmes. Les seigneurs en lutte entre eux ou contre leur suzerain ne se faisaient nul scrupule d'appeler à leur aide d'autres seigneurs ou même d'autres suzerains. Là où le régime féodal subsista, comme en Allemagne, cette habitude se perpétua, et les traités de Westphalie la sanctionnèrent. En France, où le pouvoir royal prévalut sur le pouvoir féodal, la coutume survécut aux circonstances qui l'avaient fait naître. On appliqua aux luttes, que l'on soutint contre l'Etat souverain, les usages que l'on avait suivis dans les luttes féodales. Les factions appelèrent les étrangers à les soutenir, et chacune se crut dans son droit, car chacune prétendait être l'Etat même et prévaloir sur les autres. Se croyant l'Etat, chacune aussi se croyait la patrie : ces idées se confondaient dans les esprits. Richelieu combattait à la fois les huguenots et les Anglais à la Rochelle ; Mazarin eut à lutter contre les Espagnols et les Frondeurs coalisés. Qui ne connaît les illustres défaillances des deux héros du siècle ? Ceux qui firent le plus pour la France contre les étrangers, Turenne et Condé, parurent tour à tour alliés à des étrangers contre l'Etat français. » — Après avoir cité et approuvé, M. Esmein ajoute, il est vrai, que l'idée de la patrie « était cependant dès le seizième siècle plus avancée qu'on ne le croirait en lisant ce passage du savant historien. » (A. Esmein, *La théorie de l'intervention internationale chez quelques publicistes français au seizième siècle*, extrait de la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, p. 2, 3.) — Preuve en soit précisément l'attitude des protestants comparée à celle des catholiques.

3. Esmein, p. 3. — 4. Voir plus loin ce que nous disons de Duplessis-Mornay et du *Vindiciae*.

5. Pour témoigner leur dévouement à la couronne de France, les chefs protestants adoptèrent le port de la casaque et de l'écharpe blanches, la couleur du roi. « Les triumvirs catholiques et leurs adhérents eurent l'impudence d'afficher leur asservissement au joug de Philippe II, en prenant la casaque et l'écharpe rouges d'Espagne. Ils osèrent même contraindre le jeune roi à s'affubler de la livrée étrangère. » Delaborde, *Gaspard de Coligny*, 1881, II, p. 72, n. 1.

en Allemagne des reitres (*equites sclopetarii*), nous aurons une juste excuse. Toutefois, le moment n'est pas encore venu (*nondum res matura*), tant qu'ils n'ont pas amené leurs troupes. Pour nous, il faut nous préparer pour que nos secours puissent suivre... (*subsequantur*) [1]. »

Que s'était-il passé ? Dès 1559, les catholiques s'étaient tournés du côté de l'étranger, et l'avaient appelé. Philippe II avait accepté l'appel [2]. C'est ce que Dargaud dira : « Qui étaient-ils, les Guise ? des *étrangers*. Sur qui s'appuyaient-ils dans le palais ? Sur deux reines, leur nièce, Marie Stuart, une *étrangère*, et Catherine de Médicis, une autre *étrangère*. Quelle était leur principale alliance au dehors ? le roi d'Espagne, plus qu'un *étranger*, un *ennemi* [3]. »

Dès lors il n'est pas étonnant que les catholiques, s'étant adressés à l'étranger avant les hostilités, se soient adressés à l'étranger au moment où les hostilités allaient éclater [4]. Leur agent, Frœlich, soutenu par les ambassadeurs du pape et de Philippe II, se hâta de demander le secours des cantons catholiques, en avril 1562, à Soleure [5]. Ces secours furent accordés par huit cantons, le 21 mai. Or, le 19 mai, le prince de Condé disait encore à la reine-mère : « Qui pis est, ils [les chefs catholiques] ont appelé, et se sont signez à faire venir les armes estrangères, qui est à dire en bon langage mettre en proye ce royaume. » Et il pouvait ajouter : « Au contraire,... je n'appelle point les estrangers pour venir en ce royaume, et en ay refusé de ceux qui m'ont esté présentez, et Dieu en est tesmoin, je les ay priez de n'y venir point, et d'empécher qu'autres n'y vinsent pour moy ou contre moy [6]. » Et ce fut plus tard seulement, en juillet 1562, lorsque la guerre était engagée depuis des mois, que les calvinistes furent obligés de suivre l'exemple des catholiques [7]. Des agents furent envoyés, « ne faisant plus le Conseil du prince [de Condé] aucun scrupule d'apeler les estrangers à leur secours, puisque le triumvirat avait commencé le premier de ce faire [8]. » —

1. *Opera* XIX, p. 434, 435. — 2. *Histoire de l'Estat de France*, I, p. 80. — Th. Lavallée, *Histoire des Français* (1853), II, p. 405. — 3. Dargaud, *Histoire de la liberté religieuse en France* (1859), I, p. 270.

4. Voir les lettres de Bullinger à Calvin, 19 avril 1562 (*Opera* XIX, p. 391) du 20 et du 23 avril (*Opera* XIX, p. 393 et p. 396). — 5. *Histoire ecclésiastique*, (éd. Baum et Cunitz), II, p. 104, 105.

6. *Mémoires de Condé*, III, p. 413, 414. — Coligny, de son côté, déclarait « qu'il aimeroit mieux mourir que consentir que ceux de la religion fussent les premiers à faire venir les forces estrangères en France. » *Histoire ecclésiastique*, II, p. 57. — Le fait est du reste reconnu par des historiens comme H. Forneron, *Les ducs de Guise et leur époque*, Etude historique sur le seizième siècle, 1877, I, p. 399 : « La justice oblige à reconnaître que les réformés tentèrent de se soustraire au système des alliances étrangères. Ils crurent longtemps pouvoir résister avec leurs seules forces contre les armes du duc de Guise et du connétable, les Suisses du roi et les corps auxiliaires envoyés par les puissances catholiques. »

7. *Histoire ecclésiastique*, II, p. 133. — C'est ce que confirme Brantôme, qui combattait avec les catholiques : « Qui les a faictz venir, ces messieurs les estrangers.... Il faut sçavoir cela et est fort aysé. Aux premières guerres, nous en eusmes premiers des Suisses et des lansquenets du Rhingrave.... J'ay veu les huguenotz nous donner deux battailles sans aucuns estrangers, qui est celle de S. Denys, où nous avions des Suisses, six mille ; celle de Jarnac ; ilz n'en avoient non plus, nous en avions des Suisses, mesmes des restres.... Les huguenotz puis après en ont eu prou et trop. » Branthome, *Œuvres complètes*, 1876, V, p. 259, 260.

8. La lettre du 9 juin 1562, de Calvin, exprime un sentiment de retenue bien significatif. Lui qui, pour tout le reste, presse Bèze et Condé, est prêt ici à attendre. Tout ce qu'il demande, c'est qu'on laisse les

Le parti protestant, dit Michelet, ne se décida que tardivement, et « sous la pression épouvantable de la nécessité... ayant le couteau sur la gorge[1]. »

IV

Si nous voulons parler un langage plus moderne, tout notre sujet, — les trois principes du Droit naturel, — se ramène à ce que l'on appelle la souveraineté du peuple. La souveraineté du peuple est fondée sur les droits naturels ; la souveraineté du peuple établit les contrats de gouvernement ; la souveraineté du peuple permet et justifie la résistance. — Et ce sera donc résumer et conclure toute notre étude que de nous demander quelle est l'attitude de Calvin en face de la souveraineté du peuple.

On peut dire que c'est ici la question centrale et finale, une question tout particulièrement enveloppée des ténèbres et des équivoques, dont nous avons signalé un si grand nombre. Les opinions des auteurs les plus estimables, les plus compétents divergent et se combattent dans un chaos parfait.

En réalité, à qui demande si Calvin a favorisé la souveraineté du peuple, tandis que les uns répondent énergiquement : oui, et les autres non moins énergiquement : non, nous, nous répondons : oui et non ; oui, dans un sens ; non, dans l'autre. C'est dire, une fois de plus, qu'il faut commencer par définir, et que faute de définition la discussion reste une logomachie sans issue.

Pour commencer par le commencement, il nous faut remonter une fois de plus au grand et universel principe calviniste, si difficile à saisir pour notre mentalité actuelle, et spécialement dans son application réelle et continue : toute autorité vient d'en haut.

Si toute autorité vient toujours d'en haut, elle ne peut *jamais* venir d'*en bas*[2].

Il est incontestable que pour Calvin l'autorité ne saurait remonter du peuple à un prince, à un Magistrat quelconque. Le peuple n'a aucune autorité en lui-même, il ne peut la donner. — Mais voici ce que l'on méconnaît : en cela, le peuple ne se distingue pas des princes. Un prince, un souverain quelconque, fût-il czar de toutes les Russies, fût-il empereur du saint empire, n'est, au point de vue de l'autorité, ni plus haut ni moins bas que le peuple. Pour tous et toujours l'autorité vient d'en haut.

Faisons un second pas, qui nous mène à une théorie non moins difficile à comprendre pour notre mentalité actuelle : le premier fait ne supprime pas le second, à savoir que les autorités inférieures ou supérieures, supérieures ou inférieures, sont *élues* par les hommes. Cette *élection* par les hommes, et même par le *commun* peuple, est l'idéal. Cela aussi d'après les textes aussi formels que

« volontaires » s'engager. Il « suffira » de trois mille hommes. Et encore il ajoute : « Il y a un mois et demi, on a promis deux capitaines, qui rassembleraient deux ou trois enseignes. *Mais l'idée ne m'a pas plu*, parce que la chose était difficile, et parce que je ne voulais pas qu'on fît venir une nation barbare. » *Opera* XIX, p. 434, 435.

1. Michelet, *Histoire de France*, XI, p. 295. — 2. Voir plus haut.

nombreux et incontestables. — Alors les critiques ne comprennent pas. Les uns ne voient que l'*autorité*, qui vient d'en haut, et disent : Calvin a nié la souveraineté du peuple. Les autres ne voient que l'*élection*, qui vient d'en bas, et disent : Calvin a proclamé la souveraineté du peuple. Or c'est là une des « contrariétés » familières à la pensée calviniste. Mais où est la contradiction ? — D'après Calvin, le laboureur doit semer et arroser, et cependant c'est Dieu, par son soleil et par sa bénédiction, qui fait lever la semence [1]. — Le travail, l'œuvre, l'intervention de l'homme, c'est la *condition* nécessaire pour que la semence, venue de Dieu, pousse. Or cette *condition* n'est pas la *cause :* condition n'exclut pas cause. — Un enfant naît d'un père et d'une mère, et cependant ce n'est ni le père ni la mère qui créent l'enfant. C'est Dieu, dit Calvin, par sa volonté et sa bénédiction. Le mariage, c'est la *condition* de la procréation des enfants. Or *condition* n'est pas *cause ;* condition n'exclut pas cause.

Il appert de là que l'expression souveraineté du peuple peut être prise en deux sens. Le calvinisme de Calvin a pu ne pas pousser à une souveraineté du peuple, d'après laquelle ce serait le peuple qui conférerait l'autorité au roi, d'après laquelle le peuple serait *la cause* de l'autorité de ses élus ; et cependant le calvinisme de Calvin a très bien pu pousser à une souveraineté du peuple, d'après laquelle le peuple élit tous ses magistrats, depuis le plus inférieur jusqu'au plus supérieur, d'après laquelle un magistrat quelconque, inférieur ou supérieur, ne peut exercer son autorité (qui lui vient d'en haut) sans le consentement du peuple (qui est en bas) ; d'après laquelle le peuple est *la condition* de l'autorité de ses élus, la condition et non la cause.

Veut-on voir avec quelle aisance Calvin se meut au milieu de « contrariétés » beaucoup plus difficiles encore à résoudre, et qui n'en constituent pas moins l'essence du calvinisme de Calvin, le secret de sa force, de sa vie étonnante ? Il faut lire et relire le § 9 du chapitre XVII du premier livre de l'*Institution*. En voici seulement quelques lignes : « Si nous endurons quelque dommage, ou pour nostre négligence, ou pour nostre imprudence (*imprudentia*)... nous penserons bien que cela s'est fait par le vouloir de Dieu, mais nous ne laisserons point de nous en imputer la faute, etc. » Et, finalement, c'est une confiance absolue et une activité extrême, une soumission extrême et une indépendance absolue ! « Quant est des choses futures, nous prendrons pied principalement (*potissimum*) à ces causes inférieures dont nous avons parlé. Car nous réputerons que ce sera une bénédiction de Dieu, s'il nous donne les moyens humains pour nous entretenir et conserver ; et pourtant (*itaque*) nous consulterons de ce que nous avons à faire selon nostre faculté, et ne serons point paresseux d'implorer l'aide de ceux lesquels nous verrons estre propres pour nous aider.... Nous tendrons à ce que nous penserons nous estre proufitable, d'autant que nostre intelligence se peut estendre.... En telle sorte [2] Joab, combien qu'il cognoisse que l'issue de la bataille, où il entroit, dépendoit du bon plaisir de Dieu, et estoit en sa main, ne s'annonchalit

1. *Commentaires*, 1 Cor. III, 6. — 2. Cette fin est de 1559

(*inertiæ se dedit*) point, qu'il ne regardast (*sedulo*) à exécuter ce qui estoit de sa vocation, résignant à Dieu le gouvernement de tout. Nous tiendrons bon, dit-il, pour nostre peuple, et pour les villes de notre Dieu ! le Seigneur face ce que bon luy semblera.... Cette pensée soustiendra nos cœurs en bon espoir, afin que nous ne doutions point de mespriser hardiment (*secure et fortiter*) et avec magnanimité les dangers qui nous environnent [1]. » — Et à Farel Calvin écrit (mars 1539), du milieu des difficultés et des déboires : « Si notre vocation est de Dieu, comme nous n'en doutons pas, Dieu bénira, quelles que soient les oppositions. Donc essayons de tous les remèdes; s'ils échouent, continuons cependant jusqu'au dernier souffle (*ad ultimum usque spiritum*) [2]. » — C'est la suprême tension de la volonté, de la résistance, de l'action : en avant, et contre tous et tout !

Aussi lorsque en 1559 le nouveau duc de Savoie Philibert-Emmanuel, au milieu des circonstances les plus critiques pour Genève, intriguant et menaçant, envoya son ambassadeur pour commencer à revendiquer ses droits, un conseiller lui répondit : « Que pour la souveraineté et la Parole de Dieu nous y mettrions nos vies, » et le Conseil prit cette décision : « ...de se recommander à Dieu *et de faire bon guet* [3]. » Comme quelques années après, en 1572, à la nouvelle de la Saint-Barthélemy, le Conseil ordonna : « *Chacun doit tenir ses armes prêtes*, et fréquenter les sermons [4]. »

Dieu et l'homme ! Les causes supérieures et les causes inférieures, l'obéissance et la résistance.

Tous les malentendus, toutes les erreurs relatives au calvinisme viennent de ce que l'on a méconnu cette perpétuelle dualité et, en l'espèce, cette distinction, ces deux sens des mots, de l'expression : souveraineté du peuple. Par exemple, Beyerhaus s'est efforcé de démontrer que Calvin n'admet pas la souveraineté populaire ; que, sur ce point, il est en réaction « contre les publicistes du moyen âge [5], etc. »

Très bien. Mais dans la discussion actuelle, en ce qui concerne la défense et la sauvegarde du peuple et de ses droits, la chose essentielle, qu'importe d'arriver à constater que Calvin a retiré *une* arme au peuple ? Ce qui importe, c'est de savoir si, oui ou non, Calvin a remplacé *une* arme vieillie et dangereuse par *une autre*, beaucoup plus forte et sûre, grâce à sa nouvelle conception de l'autorité et de la souveraineté chez les rois et chez les peuples. — Or cette nouvelle arme, Calvin l'a mise aux mains du peuple, et Beyerhaus est obligé de le reconnaître, par prétérition et par contradiction. « *Et cependant*... », dit-il. Pourquoi ce « et cependant » ? Quand un médecin enlève un remède mauvais, et en donne un meilleur à la place, peut-on dire « et cependant » il a guéri le malade ? Le peuple ne peut plus, selon Calvin, s'appuyer sur une autorité qu'il aurait, lui, donnée au prince ; c'est vrai. Mais il peut s'appuyer sur une autorité qu'il a, lui, reçue de Dieu, et qui est égale à celle du prince. Est-ce moins ? Evidemment,

1. I, XVII, 9. — 2. *Opera* X^{b}, p. 331. — 3. A. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, 1881, VI, p. 3. — 4. Borgeaud, *Histoire de l'Université*, I, p. 122. — 5. Beyerhaus, p. 90, 97.

c'est plus. Et alors nous pourrons conclure par cette phrase même de Beyerhaus : « Le droit de résistance active pour le Magistrat du peuple (*Volksbeamte*) ne tire pas son origine de la volonté du peuple souverain, mais, tout comme celui du roi, de la cession (*Verleihung*) de Dieu. *Par là ce droit de résistance est certainement fortifié*[1]. »

Enfin il y a plus encore. Après la barrière de la Constitution, Calvin dresse la barrière de la conscience. Tout le chapitre et toute l'*Institution* se terminent par la proclamation d'une « exception » solennelle à toute cette obéissance, ou plutôt par la proclamation d'une règle, qui est à garder devant toutes choses. « C'est que telle obéissance ne nous destourne point de l'obéissance de celuy sous la volonté duquel il est raisonnable que tous les édits des roys se contiennent, et que tous leurs commandemens cèdent à son ordonnance, et que toute leur haultesse soit humiliée et abaissée sous sa majesté. »

Alors Calvin, emporté par ce que j'appellerai le plus authentique esprit calviniste, s'élève aux sublimes hauteurs de l'éloquence : « Et pour dire vray quelle perversité seroit-ce, afin de contenter les hommes, de encourir l'indignation de celuy pour l'amour duquel nous obéissons aux hommes ? Le Seigneur doncques est roy des rois, lequel incontinent qu'il ouvre sa sacrée bouche doibt estre sur tous, pour tous, et devant tous escouté. Nous devons puis après estre subjectz aux hommes, qui ont prééminence sur nous, mais non autrement, sinon en luy. S'ilz viennent à commander quelque chose contre luy, il nous doibt estre de nulle estime, et ne fault avoir en cela aucun esgard à toute la dignité de leur supériorité, à laquelle on ne fait nulle injure, quand elle est soubmise et rengée soubz la puissance de Dieu, qui est seule vraye auprès des autres[2]. » — « Comme si Dieu, en ordonnant des hommes mortels pour dominer, leur avoit resigné son droict, ou bien que la puissance terrienne soit amoindrie quand elle est abbaissée en son rang inférieur sous l'empire souverain de Dieu, au regard duquel toutes principautez célestes tremblent (*cœlestes etiam principatus supplices expaves-*

1. Beyerhaus, p. 96, 97. La pensée de Beyerhaus, malgré son étude si érudite et si complète, reste donc flottante. Il dit : « Ce qu'il y a de caractéristique dans la conception de Calvin me paraît consister non pas dans un développement juridique de l'idée traditionnelle [évidemment pas, puisqu'il enlève cette idée traditionnelle, et lui en substitue une très différente], mais dans l'énergie passionnée avec laquelle l'idéal théocratique [il n'est pas question chez Calvin de théocratie ; ce qui est religieux n'est pas, *ipso facto*, théocratique] est saisi, posé ; dans l'intensité avec laquelle il est affirmé dans les cas spéciaux. » (p. 99.) — Il n'y a pas simplement surexcitation d'un sentiment, il y a substitution d'un sentiment à un autre. Mais enfin, rien qu'avec ce qu'il concède, comment Beyerhaus peut-il critiquer, avec beaucoup de convenance du reste, ce que j'ai dit (à propos de Actes v. 29) du cri d'une « conscience indomptable », de « la revendication du droit sacré de la conscience » et me reprocher d'oublier que, dans l'usage que le Moyen Age faisait de cette expression biblique, il y avait aussi une protestation de la conscience ? (Beyerhaus, p. 99, n. 3.) — Si j'oublie le Moyen Age, Beyerhaus ne s'oublie-t-il pas lui-même ? Et quelle différence y a-t-il entre le « cri d'une conscience indomptable, » la « revendication du droit sacré de la conscience » et « l'énergie passionnée », l'intensité avec laquelle Calvin fait valoir l'idéal dans les cas particuliers ? énergie et intensité qui paraissent à Beyerhaus constituer l'originalité de Calvin, ce que Marks, cité par Beyerhaus, appelle « la sévérité sans peur et sans hésitation, » la « sincérité virile et tranchante, » caractère propre des lettres de Calvin à ses correspondants princiers. (Beyerhaus, p. 101.)

2. 1541, p. 782.

cunt)[1]. Je sçay bien quel danger peut venir d'une telle constance que je la requierz yci, d'autant que les roys ne peuvent nullement souffrir d'estre abbaissez, desquels l'indignation... est message de mort. Mais puisque cest édict a esté prononcé par le céleste hérault sainct Pierre, qu'il fault plustost obéir à Dieu qu'aux hommes, nous avons à nous consoler de ceste cogitation : que vrayement nous rendons lors à Dieu telle obéissance qu'il la demande, quand nous souffrons plustost toutes choses que déclinions de sa sainte Parolle[2]. » Ainsi finit l'Institution chrétienne[3].

Sans doute nous admettons le développement et tous les développements de la pensée de Calvin. Cette pensée a été adaptée aux circonstances et aux époques. Il faut tenir grand compte des unes et des autres. Tout ce que nous soutenons, c'est la logique et la continuité de l'évolution. On a cru pouvoir tout résumer en disant que le calvinisme *avait été* le fondateur du monde moderne parce qu'il *l'était devenu*. Et nous, nous pouvons nous résumer en disant : Si le calvinisme *est devenu* le fondateur du monde moderne, c'est parce qu'il *l'était*. L'arbre qui porte des feuilles, des fruits, des grains, devient l'arbre. Mais comment et pourquoi *le devient-il*, sinon parce qu'il l'était, dans ses racines, dans son tronc solide, dans ses premiers rameaux, et surtout dans sa sève féconde ? — M. Foster, qui est partisan, semble-t-il, de la thèse que nous avons combattue, a observé que Calvin avait rendu deux services à la liberté et non pas seulement un : « Calvin d'abord rendit service à la liberté en indiquant la méthode moderne par laquelle la tyrannie politique peut être réfrénée constitutionnellement ; et, secondement, en

1. Cette phrase a été intercalée en 1559. — 2. 1541, p. 783, IV, xx, 32.

3. Comme spécimen de caricature de la pensée de Calvin, on peut citer une page de M. Baudrillart, du reste économiste grave et honnête. « La politique de Calvin, dit-il, c'est la théocratie [?]. N'attendez de cette politique, entée sur *une théologie sans pitié* [?], ni vues larges de liberté, pour cela Calvin se défie trop de l'homme qu'il croit radicalement perverti ; ni tendre *sympathie pour les misères des peuples* [?], la terre est une vallée de larmes et déjà un lieu de damnation. La *démocratie de Calvin n'a absolument rien de commun avec ce que de nos jours* [?] *on entend par ce mot*, dans le sens le plus favorable. La démocratie signifie l'égalité dans la chute et non l'égalité dans la rédemption. Cette égalité n'est rompue que par l'élection arbitraire de Dieu qui choisit un petit nombre de privilégiés, justifiés par la foi et ne pouvant perdre la grâce, dont l'ensemble forme « la véritable Eglise », ayant le pouvoir sur les réprouvés [?]. Quelques tyrans et *un peuple d'esclaves surveillés* [?], telle fut en réalité la démocratie calvinienne, rigoriste, formaliste, inquisitoriale, comme l'est *la foi sans la charité* [?], comme devait l'être à plus forte raison, la foi dans le *Dieu tyrannique qu'avait rêvé l'atrabilaire réformateur* [?] ».

Ainsi M. Baudrillart (Henri Baudrillart, *J. Bodin et son temps.* Tableau des théories politiques et économiques au seizième siècle, 1853, p. 33) estime que les calvinistes, c'est-à-dire les Huguenots, les Gueux et les Puritains, ont formé un peuple « d'esclaves surveillés », sous la conduite de « quelques tyrans » (*Ab uno disce omnia !*) — Heureusement qu'il nous suffit, pour réfuter M. Baudrillart, de citer encore M. Baudrillart. — C'est le même auteur qui a écrit les passages précédents et ceux-ci : « La liberté tempérée a (en théorie) toutes les préférences de l'écrivain » (p. 36). — « C'est une remarque de bon sens et digne d'un esprit pratique à un éminent degré, que celle qu'il fait relativement au sujet des formes de gouvernement » (p. 36). — « Rendons hommage à quelques pensées de justice et d'humanité jetées au milieu d'idées en général tristes et dures » (p. 37). — « Et Calvin lui-même, après s'être fait l'apôtre de la soumission absolue [?] du chrétien aux puissances, quelles qu'elles soient, a fini son chapitre du *gouvernement civil* par une réserve qui emporte le fond, par une exception qui tue la règle, et qui la devient à son tour. C'est dans ces paroles et non ailleurs qu'il faut chercher le véritable point de départ et le fond de la politique protestante » (p. 40, 41).

éduquant un type d'homme avec l'équilibre moral et le pouvoir moral nécessaire par une révolution constitutionnelle et par un gouvernement autonome. Les hommes de ce type puritain, nourris dans la doctrine et la discipline de Calvin, firent échec à la tyrannie en Hollande, en Ecosse, en Angleterre et en Amérique et justifièrent la parole de Gardiner. En sa qualité de foi religieuse pour l'individu, le calvinisme était évidemment favorable aux principes de la liberté [1].»

C'est très bien. Mais Calvin a fait plus encore, nous venons de le voir. Par son affirmation des droits naturels que Dieu, source unique du Droit et de l'autorité, a donnés à l'homme ; par sa conception du contrat du gouvernement que le roi et le peuple jurent, qui est écrit, déposé devant Dieu, le témoin, comme la charte constitutionnelle ; par la revendication du droit de résistance, non pour les personnes privées, mais pour les autorités inférieures, qui tiennent aussi leur autorité de Dieu, comme par l'éducation des volontés trempées dans une religion intime, dans une moralité rigoureuse, Calvin, — et non pas le calvinisme ultérieur, — a nettement ouvert la voie aux conquêtes légitimes du monde moderne, et il est entré dans la voie. Il a marqué le but, en même temps qu'il a donné la force de l'atteindre, sans tomber dans les fossés et les abîmes, qui s'ouvrent à droite et à gauche de la route magnifique.

Le calvinisme ultérieur, telle ou telle fraction plus ou moins fidèle ou infidèle du calvinisme, a pu aller plus loin ou plus vite. On a pu lâcher toute la force et supprimer tous les freins. Si c'est là seulement ce qu'on appelle la démocratie moderne, elle n'est pas calviniste, non. Mais pour que Calvin ne mérite pas le nom d'initiateur du monde moderne, il faut commencer par s'abstenir de toute définition, et par poser en axiome que la liberté peut ne pas se distinguer de la licence et le progrès de l'anarchie.

1. Foster, o. c. p. 401.



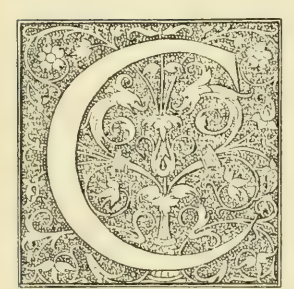
CHAPITRE HUITIÈME

Le droit naturel selon Calvin, de Calvin à 1789.

PREMIÈRE PARTIE

John Knox.

I



C'EST le moment d'enregistrer une objection importante et générale, et que l'on pourrait presque résumer ainsi : ce qui a fait le Calvinisme, ce n'est pas Calvin, ce sont les circonstances et les événements. En d'autres termes, le Calvinisme, qui a exercé de l'influence sur le monde moderne, ce n'est pas le Calvinisme (de Calvin), ce sont les formes ultérieures du Calvinisme (les néo-calvinismes).

M. Borgeaud, l'éminent professeur de Genève, a écrit, il y a longtemps il est vrai : « La démocratie moderne est fille de la Réforme, non pas des Réformateurs. Ceci a l'air d'un paradoxe. Cependant, si l'on veut y réfléchir, on verra que cette distinction seule permet d'expliquer les faits. C'est pour l'avoir négligée que la critique

s'est souvent trouvée en défaut et qu'on a vu soutenir tour à tour, sur l'esprit de la Révolution du seizième siècle, les thèses les plus contradictoires [1]. » — Que faut-il entendre par « démocratie moderne ? » — Nous discutons plus loin le sens de cette expression, qui est en soi équivoque. Et c'est précisément cette équivoque, qui crée les difficultés et les contradictions dans lesquelles se débattent les auteurs.

La thèse de M. Borgeaud a été reprise, transformée et exploitée de toutes les façons [2].

M. Méaly, racontant *L'origine des idées politiques libérales en France*, estime que « au début de l'année 1560, les Réformés changèrent subitement de conduite, » abandonnant les principes qui avaient « lourdement pesé sur eux pendant près de quarante ans [3]. »

Dans une thèse de doctorat en droit, un ardent catholique, M. Lureau [4], s'est exprimé ainsi : « La Réforme n'est pas, à ses débuts, un mouvement d'émancipation politique.... La Saint-Barthélemy devient ainsi l'occasion de la manifestation, chez les protestants, des doctrines démocratiques.... Aucun écrivain catholique n'a plus énergiquement défendu les droits du pouvoir civil, supérieur même au pouvoir religieux, que les premiers écrivains de la Réforme [?!].... Calvin n'a jamais placé dans le peuple l'origine du pouvoir légitime. Magistrat d'une démocratie, il n'a jamais songé à appliquer ses principes ecclésiastiques à la politique générale [5]. »

Et enfin, d'après la thèse la plus nouvelle et la plus digne d'attention, celle de l'école d'Heidelberg, comme nous le verrons plus loin, ce serait à la fin du dix-septième siècle que les Réformés auraient modifié leurs idées. — Et il est fâcheux pour l'autorité de tous ces auteurs qu'ils soient si peu d'accord entre eux.

Qu'il n'y ait pas eu de changement d'attitude chez Calvin en 1560, c'est ce que nous avons déjà suffisamment constaté dans notre étude. Mais n'y en a-t-il pas eu en 1572, au moment de la Saint-Barthélemy ?

2. Evidemment il faut bien s'entendre. 1572 est une grande date, et la Saint-Barthélemy est un fait énorme. Et il serait insensé de soutenir que les événements et les principes n'ont aucune influence les uns sur les autres. Le principe le plus immuable voit ses applications plus ou moins modifiées, selon que se

1. *Annales de l'école libre des sciences politiques*, V, 1890, p. 290, dans l'étude intitulée : *Premiers programmes de la démocratie moderne en Angleterre, 1647-1649.* — 2. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, p. 108.

3. Paul-F. Méaly, *Origine des idées politiques libérales en France.* Les publicistes de la Réforme sous François II et Charles IX, 1903, p. 74, 50.

4. Henry Lureau, *Les doctrines démocratiques chez les écrivains protestants français de la seconde moitié du seizième siècle*, 1900. — Ces pages sont d'autant plus curieuses qu'elles reproduisent, sans le dire, mais à maintes reprises textuellement, les pages de Paul Janet (*Histoire de la philosophie morale et politique*, 1858, II, p. 52, 62-68). C'est donc une opinion courante et surtout un esprit commun. H. Lureau dit : « Calvin se déclare nettement partisan de la monarchie absolue.... La domination d'un seul est la meilleure forme de gouvernement » (p. 25). Calvin a dit juste le contraire. — 5. *Ibid.*, p. 27, 28, 26.

modifie le milieu dans lequel ce principe reste proclamé. C'est évident. Mais les différences d'application ne prouvent pas en soi un changement de principes.

De 1560 à 1572, le milieu dans lequel vivent les Calvinistes se modifie : la persécution avec ses horreurs se généralise et s'établit. — Prenons la France comme type. Jusqu'en 1560, les supplices avaient été individuels. On pendait, on rouait, on brûlait les individus, après des parodies de jugement. A partir de 1560, de religieuse (!) la persécution devient politique. Et 1° cette politique persécutrice est *antinationale :* entrevue de Péronne (1558), paix de Cateau-Cambrésis (1559), flétrie par Bossuet lui-même[1]. Le roi de France trahit la France et livre ses places à l'Espagne, pour conclure une paix qui lui permettra de détruire les protestants. Le duc d'Albe vient en France (juin 1559) et discute avec le roi « des moyens pour exterminer tous les suspects de la religion. » Les Guise multiplient leurs assurances de service à Philippe II. Celui-ci n'en arrivera-t-il pas à vouloir se faire nommer protecteur du royaume de France, et ne sera-t-il pas question de nommer sa fille reine des Français ? L'intègre de Thou flétrit la reine-mère pour avoir « imploré le secours d'un roi étranger contre ceux de ses sujets qu'elle nommait perturbateurs du repos public. » Et le roi d'Espagne « n'eut garde de laisser échapper une si belle occasion d'exciter une guerre civile[2]. » Voilà ce qu'il ne faudra pas oublier quand les défenseurs de cette royauté et de ce catholicisme accuseront les protestants d'avoir manqué de patriotisme. — Et 2°, en même temps qu'elle devient antinationale, la persécution devient *antilégale.* Le roi viole le secret des délibérations de la justice, arrache les magistrats de leur siège, les fait jeter en prison : tel Antoine Du Bourg. Celui-ci, devenu la voix de la Réforme, proclame qu'il doit soumission « non seulement au magistrat fidèle, ains aussi à l'infidèle, inique et tyran, » sauf en matière de foi, « car alors devons-nous plus tost obéir à Dieu qu'aux hommes[3]. »

Les chefs calvinistes résistent encore : Calvin, Coligny, Bèze. Ils s'opposent à la conjuration d'Amboise. Seulement Coligny prophétise à coup sûr, et explique à la Cour apeurée, qui l'a mandé en hâte (20, 21 février 1560) : « Le nombre des protestants était trop grand pour qu'on pût les exterminer, ou pour qu'ils voulussent plus endurer les tourments qu'on leur avoit faicts depuis quarante ans[4]. » Et enfin d'Aubigné : « Or le ciel tesmoignera pour jamais que tant qu'on a fait mourir les Réformez par les formes de la justice, quelque inique et insupportable

1. *Œuvres complètes de Bossuet* (éd. Migne) T. XI, « Abrégé de l'histoire de France, » liv. XVI, p. 300 : « Pour ravoir St-Quentin, le Catelet et Ham, le roi rendit Marienbourg, Danvilliers, Yvdi, Montmédi dans le Luxembourg, Valence et plusieurs châteaux dans le Milanais, Hesdin dans l'Artois, toutes les places qu'il avait dans la Toscane et dans l'île de Corse, toute la Bresse, toute la Savoie, tout le Piémont excepté quatre ou cinq villes, parmi lesquelles étaient Turin et Pignerol, qu'il se réservait jusqu'à ce qu'on lui eût fait raison de la succession de sa grand'mère. Enfin il donna environ deux cents places pour trois. Voilà ce que lui coûta son favori, et il n'eut pas de honte de le racheter à ce prix. » — Voir J. Delaborde, *Gaspard de Coligny, amiral de France*, 1879, I, p. 359.

2. De Thou, *Histoire universelle*, II, p. 687, 688. Delaborde, I, p. 388, n. 2. — 3. Jean Crespin, *Histoire des martyrs* (édit. Toulouse), II, p. 695, 696. — 4. Delaborde, I, p. 432.

qu'elle fust, qu'ils ont tendu les gorges et n'ont point eu de mains. Mais quand l'authorité publique s'est convertie en insolence, et le magistrat, lassé des feux, a jetté le cousteau ès mains des peuples, et par les tumultes et grands massacres de France a osté le visage vénérable de la justice et a fait mourir, au son des trompettes et des tambours, le voisin par son voisin, qui a peu deffendre aux misérables d'opposer le bras au bras, le fer au fer, et prendre d'une fureur sans justice la contagion d'une juste fureur [1] ? »

La série des tueries, depuis Amboise [2] et Vassy, arriva jusqu'à la Saint-Barthélemy, la grande horreur, la grande abomination, qui devrait à tout jamais fermer la bouche à tous les défenseurs de la royauté et de la papauté à cette époque. — Si les protestants ont été exaspérés, vraiment, est-ce leur faute [3] ? — Mais tout ce que nous avons ici à nous demander, c'est ceci : ces massacres, ces horreurs, ces abominations ont-elles opéré une rupture, une contradiction entre les Traités politiques et les doctrines authentiques de Calvin ?

1. Agrippa d'Aubigné (éd. Reaume, II, p. 59), *Debvoirs des rois et des subjects*, ch. V.

2. Voici comment un catholique aussi catholique que le vicomte de Meaux (*Les luttes religieuses en France au seizième siècle*, 1879, p. 72) parle des événements après la Conjuration : « La justice du roi se changea en instrument de vengeance des Guise.... Le mépris de la foi jurée ne fut pas le seul indice de barbarie.... Après dîner, le duc de Guise menait les princes et les dames aux fenêtres du château pour voir pendre les principaux condamnés, et jeunes filles et belles dames semblaient prendre plaisir à ce passe-temps. »

3. Il est assez naturel que les intrépides avocats de la papauté aient essayé de la disculper. — Cette papauté avait fait fondre une fameuse médaille en l'honneur du massacre de la Saint-Barthélemy. C'était compromettant. On a tenté de la faire disparaître et puis de la nier. Mais la médaille de Grégoire XIII s'est retrouvée (on peut s'en procurer des facsimilés authentiques); et puis le jésuite Bonnani l'a cataloguée dans son grand ouvrage *Numismata pontificum* (1689). Il a fallu chercher autre chose. Ce n'était pas difficile. Qu'est-ce qui est difficile ? La papauté a été induite en erreur ; elle a approuvé la Saint-Barthélemy, mais elle croyait qu'il s'agissait d'une Saint-Barthélemy honnête et légitime. C'est ce qu'expose le dernier avocat de la papauté, M. Jean Guiraud, professeur d'histoire à l'Université de Besançon et directeur de la *Revue des questions historiques*. Son ouvrage est intitulé : *Histoire partiale, histoire vraie*. L'ouvrage en était en 1912 à sa trentième édition. « Oui, il est vrai que (le 6 septembre 1572) le pape Grégoire XIII choisit en consistoire le cardinal Orsini pour porter au roi de France ses félicitations pour la Saint-Barthélemy et que le même jour il fit chanter, à cette occasion, un *Te Deum* dans la chapelle de sa résidence, le palais de Saint-Marc à Rome. Il est encore vrai que, le 8 septembre, Grégoire XIII assista à une messe d'action de grâces dans l'église nationale de Saint-Louis des Français et que, sur le portail de cette église, le cardinal de Lorraine avait fait placer une inscription proclamant qu'en ordonnant le massacre des hérétiques Charles IX avait suivi les conseils qu'on lui avait donnés. Le 11 septembre, Grégoire XIII ordonna que chaque année on célébrerait l'anniversaire de la Saint-Barthélemy ; enfin il fit frapper une médaille, commémorative du massacre, et ordonna au peintre Vasari de la représenter dans une chambre du Vatican. » Mais tout cela ne prouve rien du tout. Ce qui est important, c'est de « savoir comment la Saint-Barthélemy fut racontée et expliquée au pape. » Or « le pape fut trompé. » — « On lui présenta la Saint-Barthélemy comme l'échec d'une tentative nouvelle des protestants, conjurés pour détruire le catholicisme. » Et voilà. « Et nous défierons les écrivains anticléricaux de prouver que l'Eglise ait trempé *d'une manière quelconque* dans la Saint-Barthélemy, qui reste un crime politique. » (J. Guiraud, *Ibid.*, p. 454-459.) — *D'une manière quelconque !* Ouvrons le recueil des lettres écrites par le pape, qui mourut le 1er août, moins de quatre mois avant le massacre, Pie V. Le 26 août 1564, quand le duc d'Albe inondait de sang les Pays-Bas : « Continuez, lui écrivait-il, cher fils, à accumuler ces belles actions comme des degrés qui vous conduisent à la vie éternelle. » Le 17 janvier 1569, au cardinal de Bourbon : « Faites tous vos efforts pour qu'on embrasse sérieusement et définitivement le parti le plus propre à opérer enfin la destruction des hérétiques. »

II

1. D'abord apparaît en Angleterre Marie-la-Sanglante, qui mérite son nom, digne épouse de Philippe II, le démon du Midi. On brûla, on déterra les morts, Bucer, Fagus, la femme de Pierre Martyr.... Les premiers pamphlets et traités calvinistes apparaissent.

Fuyant la persécution, un grand nombre de protestants de la Grande-Bretagne se réfugient sur le continent, et y fondent des Eglises plus ou moins provisoires. Les trois hommes les plus marquants de ce Refuge sont trois disciples enthousiastes, stricts, de Calvin, qui viennent à Genève : Knox, le futur Réformateur de l'Ecosse ; son compagnon Goodman (tous deux pasteurs de l'Eglise anglaise réfugiée à Genève), et Wittingham, Ancien de cette Eglise, dont on a voulu faire un beau-frère de Calvin et qui s'occupa surtout à traduire la Bible en anglais [1].

Or, en 1558, Knox et Goodman publièrent chacun un opuscule politique, ouvrant pour ainsi dire la voie, Knox aux pamphlets, et Goodman aux traités, qui allaient formuler les principes de la démocratie calviniste.

2. Le pamphlet [2] de Knox [3] est resté célèbre, avec son titre aussi sonore que caractéristique : « le premier son de la trompette contre le monstrueux gouver-

Et au roi, le 6 mars : « Ce sera à vous de punir avec la plus extrême rigueur les hérétiques et leurs chefs, et de venger justement sur eux, non seulement vos injures, mais encore celles de Dieu. » Le 28 mars : « Vous devez profiter de l'occasion... pour arracher jusqu'au fond toutes les racines et jusqu'aux moindres fibres des racines d'un mal si grand. » Le 28 mars, à Catherine : « Qu'on n'épargne d'aucune manière, ni sous aucun prétexte les ennemis de la religion catholique... jusqu'à ce qu'ils soient tous massacrés (*ad internecionem usque*)... Ce n'est que par l'extermination entière des hérétiques (*deletis omnibus*) que le roi pourra rendre à ce noble royaume l'ancien culte de la religion catholique. » — « Que ces hommes exécrables périssent dans les supplices qu'ils méritent, » écrit-il à la reine-mère, le 13 avril. « Montrez-vous également inexorable pour tous, » écrit-il le *même jour* au duc d'Anjou ; « que le roi se montre inexorable à quiconque osera intercéder auprès de lui pour ces hommes exécrables, » écrit-il le *même jour* au cardinal de Lorraine ; et « N'accordez rien à la parenté ni au rang, » écrit-il le *même jour* au roi. (Lettres de Pie V sur les affaires religieuses de son temps en France, adressées à Charles IX, traduites du latin par de Potter, 1826. Les citations sont prises dans le *Bulletin du protestantisme*, IV, 1855, p. 147-150.) — Ainsi la papauté avait prêché le massacre ; et quand le massacre est arrivé, ses défenseurs défient que l'on prouve qu'elle y a contribué *d'une manière quelconque*.

1. Voir *Jean Calvin* III, Appendice V, *Wittingham, le prétendu beau-frère de Calvin*, p. 666 et suiv.

2. « Dans ce pamphlet, car, malgré la longueur, c'est un pamphlet. » (*Bulletin*, 1907, p. 210.)

3. Il n'est pas du tout dans notre pensée de prétendre que Knox a inventé toutes ses idées politiques, ou les a toutes empruntées à Calvin. Knox a eu comme professeur John Mayor, avant Calvin, et John Mayor lui a transmis l'héritage de toutes les idées anti-absolutistes du Moyen Age. Mayor n'admettait pas plus l'absolutisme du pape que celui du roi. Le roi tient ses droits royaux d'un peuple libre ; il ne peut les céder à personne sans l'assentiment du peuple. Et si le roi, sans le consentement explicite ou interprétatif du peuple, impose un fardeau à ce dernier, le peuple n'est pas tenu de payer cette taxe. — « La nation est au-dessus du roi ; celui-ci existe pour le bien du peuple, et non le peuple pour son bien. » (Textes empruntés à l'étude de M. Charles Martin : *De la genèse des doctrines politiques de John Knox*, dans le *Bulletin*, 1907, p. 194. Voir *Ibid.*, p. 219.)

nement des femmes[1]. » Ces femmes, c'est Marie-la-Sanglante, le type des femmes « cruelles, fausses, orgueilleuses, cupides, trompeuses, oppressives, qui livrent à l'étranger les titres et les libertés des royaumes et des nations. En conséquence, Knox déclare que la domination de la femme sur l'homme (sauf certaines exceptions bibliques) lui paraît contraire à la nature : les animaux même n'en veulent pas.... On n'a jamais vu le lion se soumettre à la lionne. Les sujets ont le devoir de priver de leur autorité ces monstres de la nature. Si leurs partisans résistent, il faut prononcer la peine de mort et l'exécuter[2].

3. Le traité de Knox a une histoire et à cette histoire Calvin est intimément mêlé.

Après la mort de Marie, il dédia à la reine Elisabeth la seconde édition de son *Commentaire sur Esaïe* (15 janvier 1559)[3]. La reine refusa d'accepter cet hommage, sous prétexte que Calvin avait autrefois approuvé le pamphlet de Knox, contre lequel elle nourrissait un ressentiment que rien ne put apaiser[4]. Le Réformateur de Genève crut nécessaire d'avoir une explication loyale avec lord Cecil[5]. « Il a appris que la reine était offensée par la publication à Genève de quelques *libelles* (*ob libellos quosdam hic editos*) ». De quels libelles s'agit-il ? Sans compter le traité de Goodman (dont nous allons parler), Knox avait publié à Genève une série de pamphlets, dont on a dit : C'était « comme un ultimatum avant la guerre. » Dans « ces trois derniers écrits, Knox avait donné le signal d'alarme pour la grande guerre en faveur de la liberté religieuse et civile, qui allait éclater en Ecosse[6]. »

Calvin ne parle que de Knox (*unius hominis*), et de son idée sur le gouvernement des femmes. Il dit : « Il y a plus de deux ans (*ante biennium*), Jean Knox, dans une conversation particulière (*in privato colloquio*), m'avait demandé ce que je pensais du gouvernement des femmes. Je répondis avec franchise que ce gouvernement, s'écartant de l'ordre premier et normal (*genuino*) de la nature, devrait être rangé parmi les châtiments infligés à la chute (*desertioni*) de l'homme, non moins que la servitude. Du reste certaines *femmes* avaient reçu parfois de tels dons que la bénédiction particulière, qui reluisait en elles, montrait ouvertement qu'elles avaient été suscitées par le ciel (*coelestibus auspiciis*).... Et la conclusion

1. *The first Blast* of the trumpet against the monstruous regiment of women. MDLVIII (volume IV, 1855, de *The Works of John Knox* collected and edited by David Laing). — Ce pamphlet a sans doute été écrit par Knox, à Dieppe, vers la fin de 1557, et il fut publié l'année suivante, sans date, ni nom de lieu, et sous le pseudonyme Kaly Kow ; mais, si l'on en croit les caractères qui ont été employés, il fut imprimé à Genève même, chez Jean Crespin, l'auteur et l'imprimeur du Martyrologe et l'ami de Calvin. — Voir dans *The Princeton theological Review*, 1905, une revue bibliographique des ouvrages publiés sur John Knox en 1905. Il est question de quatorze. L'article est de Benjamin-B. Warfield. — Voir deux études de M. Charles Martin : *De la genèse des doctrines religieuses de John Knox* (*Bulletin* 1906, p. 193 211), et *De la genèse des doctrines politiques de John Knox* (*Bulletin*, 1907, p. 193-221).

2. *The first Blast*, p. 393, 404, 416. — 3. *Opera* XVII, p. 415. — 4. Bien que le traité eût été écrit contre Marie-la-Sanglante, laquelle mourut le 16 novembre 1558, et qu'il n'ait pas pu être dirigé contre Elisabeth, qui ne régnait pas encore. — 5. Lettre de fin mars (1559). *Opera* XVII, p, 492, n. 6. — 6. Voir Kromsigt, *John Knox als Kerkhervormer*, 1895, p. 159, 170, 179, 182, 188, 192, 193.

fut : puisque d'après l'habitude, le consentement public et un long usage, les royaumes et les principautés viennent par droit d'héritage entre les mains des femmes, il me paraissait que cette question ne devait pas être soulevée. Non seulement la chose était déplaisante (*odiosa*), mais, à mon jugement, il n'est pas permis de révolutionner (*convellere*) les empires constitués par la Providence particulière de Dieu. » Quant au livre (*de libro*) [de Knox], je n'en ai rien soupçonné (*nihil sum suspicatus*); et, pendant toute l'année, j'ai ignoré qu'il avait été publié. Averti par quelques personnes, j'ai assez montré que cette façon de jeter dans le public des paradoxes ne me plaisait pas. Mais comme le remède était tardif, j'ai désiré (*optavi*) qu'on ensevelît, plutôt que de l'exciter, le mal qui ne pouvait être corrigé. Demande à ton beau-père [sir Anthony Cook] ce que je répondis lorsqu'il me fit avertir par Bèze (et Marie vivait encore), de telle sorte que la confirmation ne soit pas suspecte. Ce que les livres (*libri*) contiennent, je ne le sais pas, mais Knox lui-même avouera que je n'ai pas parlé autrement que je ne dis [1]. »

Notons ici comme singulièrement caractéristique le jugement de Morel, pasteur à Paris, au milieu des plus horribles persécutions. Il écrit à Calvin, 5 juin 1559 : « Knox a osé professer ouvertement un dogme détestable et très pestilentiel (*pessimum et pestilentissimum*) : il est indigne que les femmes règnent, et il est permis aux chrétiens de se défendre par les armes contre les tyrans [2]. » — Tel était le loyalisme des calvinistes français. Quel effort démoniaque ne fallut-il pas pour l'ébranler ? Et encore peut-on dire qu'on y réussit vraiment ?

1. *Opera* XVII, p. 490, 491. — D'après M. Charles Martin, le séjour de Knox à Genève auprès de Calvin aurait eu pour effet de calmer les sentiments trop violents, quoique compréhensibles, de Knox. « L'accent de la révolte contre le droit divin des rois est déjà nettement caractérisé dans la lettre datée du 9 mai 1554. » — La *Fidèle admonition* à ceux qui professent la vérité divine en Angleterre (de Dieppe, 1554) se termine ainsi : « Que Dieu, au nom de ses miséricordes, suscite quelque Phinée, Elie ou Jéhu, en sorte que le sang des idolâtres calme la colère de Dieu, et que celle-ci ne consume pas la multitude toute entière. » Et M. Martin écrit : « Dans l'état d'exaspération où il se trouvait, aurait-il pu montrer une largeur de vues et une pénétration d'esprit, qui lui eussent permis de manœuvrer sur le grand théâtre de la nation écossaise? Je crois au contraire que, moins que tout autre, il a eu à regretter... de trouver à Genève la forte discipline de l'enseignement et de l'exemple de Calvin. » (*Bulletin*, 1907, p. 203, 204.)

2. *Opera* XVII, p. 541. — La question paraît avoir été discutée à Strasbourg, et Calvin s'était déjà désolidarisé de Knox. Le 12 décembre 1558, annonçant à Calvin la mort, arrivée le 16 novembre, de Jésabel, Marie-la-Sanglante, Hotman, alors à Strasbourg, disait : « Tous se sont réjouis de tes lettres [aujourd'hui perdues], dans lesquelles tu attestes ouvertement que ces libelles (*libellos istos*) ne te plaisent pas. Dans les discussions sur la gynocratie on faisait tort à cette pieuse princesse (Elisabeth). » *Opera* XVII, p. 397.



SECONDE PARTIE

Goodman.



EAUCOUP plus important est le traité de Goodman : *Comment les pouvoirs supérieurs peuvent être obéis de leurs sujets ; et en quoi ceux-ci peuvent légalement, selon la Parole de Dieu, leur désobéir et leur résister* [1].

Goodman attaque le gouvernement des femmes comme Knox : « Dieu vous a donné, pour régner sur vous, non pas seulement une hypocrite (comme il a promis), mais une « idolatresse » ; pas un homme (selon son arrêt), mais une femme, ce que la loi défend et ce que la nature abhorre.... Tels les règnes de la cruelle Jésabel, de l'impie Athalie, instruments spéciaux de Satan, fouets du peuple d'Israël ; une femme engendrée en adultère, une bâtarde par sa naissance, contrairement à la Parole

1. *How | superior | powers oght to be obeyd of their | subjects :* and wherein they may law | fully by Gods worde be desobleyed | and resisted. — Wherein also is declared the cause of all this pre | sent miserie in England, and the onely way | to remedy the same. (Exemplaire de la *Bibliothèque d'Edimbourg*, 0,078 de large sur 0,125 de haut.) A la première page on lit : Printed at Geneva by John Crispin, et à la dernière : Imprinted at Geneva by John Crespin, the first of Januarie anno DMLVIII.

Pas plus que Knox, Goodman n'a été sans prédécesseurs. Et l'on peut même se demander s'il n'a pas eu particulièrement sous les yeux un traité, dont le titre ressemble un peu au sien, et où certaines de ses expressions se retrouvent déjà (*like beasties*). Nous voulons parler du traité de John Ponet : *A short treatise of politike power and the true obedience which subjects owe to Kings and other civill governours.* Composed by me D. I. P. B. R. W. — Printed in the year 1556, and now reprinted 1639. (Je me suis servi d'un exemplaire de cette réédition, qui se trouve à la Bibliothèque de Leipzig.) — Ce John Ponet paraît avoir été un homme plus distingué par l'intelligence que par le caractère. Il fut nommé évêque de Rochester (premier évêque consacré suivant la nouvelle liturgie, *Ordinal*), fut membre de la commission chargée de punir les anabaptistes ; fut nommé évêque de Winchester à la place de Gardiner, destitué. A l'avènement de Marie, il se réfugia sur le continent, à Strasbourg, après avoir pris peut-être part à l'insurrection de sir Thomas Wyatt. Il mourut à Strasbourg, en août 1556. — Ponet était orateur, très instruit en mathématiques, en astronomie, connaissait l'allemand et l'italien ; il était humaniste et théologien. Il avait, paraît-il, épousé la femme d'un boucher, auquel il payait une compensation annuelle. Puis il divorça « avec assez de honte, » le 27 juillet 1551, et se remaria, le 25 octobre de la même année. (W. A. J. Archbold, dans le *Dictionary of national Biography*, vol. XLVI, 1896). Dans son traité, Ponet invoque beaucoup la loi de la nature (p. 1) : « Le roi, la noblesse et les communes forment un état mixte, que les hommes, par longue accoutumance, ont jugé être le meilleur de tous » (p. 6). « Les supérieurs ne doivent pas traiter leurs inférieurs comme les hommes traitent leurs bêtes (*their beasts*) » (p. 11). Il y a trop peu d'obéissance chez les anabaptistes et trop chez les papistes. « Dieu est le pouvoir d'où dérivent tous les pouvoirs » (p. 24.) « Quand une personne mauvaise arrive au gouvernement par usurpation ou élection, ou succession, elle

de Dieu et de notre propre loi, et condamnée comme bâtarde par le jugement de toutes les Universités d'Angleterre, de France et d'Italie [1]. »

De la mauvaise reine, Goodman passe aux mauvais rois. Ici il faut tenir compte de certaines distinctions. « Nous concluons au sujet des princes et des magistrats, quoiqu'ils soient rudes et méchants : oui, quoique devant Dieu ils soient pervers, impies et réprouvés (comme était Saül), cependant aussi longtemps que leur perversité n'éclate pas manifestement contre Dieu et ses lois, mais que, extérieurement, ils veulent que ces lois soient observées et respectées par les autres, punissant les transgressions et défendant les innocents, aussi longtemps nous sommes tenus de leur obéir, comme à des maîtres mauvais et rudes [2]. »

Mais il se hâte d'ajouter : « D'autre part si, sans crainte, ils transgressent eux-mêmes les lois de Dieu, et commandent aux autres de faire de même, ils perdent le droit à l'honneur et à l'obéissance, que leurs sujets leur avaient jurés. Ils ne doivent plus être considérés comme des magistrats : ils doivent être punis comme de simples particuliers coupables (*as private transgressors*) [3]. »

Mais voici peut-être le plus original. Le peuple est responsable des rois, et Goodman l'exhorte non à user de ses droits, mais à accomplir ses devoirs. Cette exhortation est peut-être ce qui nous permet le mieux de constater l'immense révolution, qui est en train de s'accomplir. « Le simple et commun peuple pense qu'il est déchargé de toute responsabilité, » qu'il « doit être obéissant, parce qu'il est ignorant [4]. » Or précisément Goodman a écrit son traité « pour que cette simplicité, ignorance et subjection du peuple inférieur ne l'aveugle pas, et ne le porte pas à souffrir comme des bêtes brutes (*like brute beastes* [5]).

est comme un cochon qui vient dans un joli jardin, et ravage les jolies et douces fleurs » (p. 46). « Les rois, les princes et les gouverneurs reçoivent leur autorité du peuple. On peut reprendre ce que l'on a donné » (p. 49). — Et il en arrive au meurtre des tyrans : « C'est la loi de la nature. Car ce n'est pas une loi particulière pour quelques peuples ; elle est commune à tous ; elle n'est pas écrite dans les livres, elle est gravée dans les cœurs des hommes ; elle n'est pas faite par l'homme, elle est ordonnée par Dieu. Cette loi témoigne à la conscience de tout homme qu'il est naturel de couper un membre incurable, qui, si on le laissait, détruirait tout le corps. Rois, princes et autres gouverneurs, quoiqu'ils soient les têtes du corps politique, ne sont pas cependant tout le corps. Ils sont les principaux membres, mais seulement des membres. Le peuple n'est pas institué pour eux, mais eux pour le peuple » (p. 50). Les coutumes ne sont pas partout les mêmes. En certains endroits on permet à chacun de tuer un gouverneur, qui veut assassiner un citoyen, qui est trouvé dans le lit d'une femme, qui veut déshonorer une vierge. « Néantmoins comme toutes choses, dans un Etat chrétien, doivent être faites décemment, conformément à l'ordre et à la charité, je ne crois pas que l'on puisse affirmer que, selon la Parole de Dieu, chaque personne privée peut tuer, à moins que (quand [*where*] l'exécution d'une juste punition des tyrans, idolâtres, et gouverneurs traitres, est complètement négligée par le corps entier de l'Etat, ou bien quand le prince avec la noblesse et le Conseil conspire pour renverser ou altérer son pays et son peuple), à moins que, dis-je, une personne particulière ait quelque commandement intérieur particulier, ou une mission sûrement prouvée, comme Moïse pour tuer l'Egyptien.... » (p. 52). Ponet se montre le disciple de Salisbury, qui avait déjà enseigné le tyrannicide. Nous aurons à revenir sur ce sujet.

1. Goodman, p. 96, 97. — Une caricature représente Goodman et Knox debout, en costume de pasteurs, bonnet de docteur sur la tête et longue robe.... Tous deux, par allusion au traité de Knox : « premier son de la trompette, » ont d'immenses trompettes, et chacun en corne aux oreilles, l'un de la reine d'Angleterre, l'autre de la reine d'Ecosse.

2. *Ibid.*, p. 119. — 3. *Ibid.*, p. 119. — 4. *Ibid.*, p. 145. — 5. *Ibid.*, p. 146.

Il faut éviter deux extrêmes. Les magistrats ne doivent pas accorder trop de liberté à leurs sujets. Cette licence amènerait le mépris des magistrats et la dissolution et le renversement de toutes les lois divines et humaines. « Il n'y aurait plus que désordre et confusion. » — Pas d'anarchie ! Mais pas de despotisme. « Le peuple ne doit pas souffrir que tout pouvoir et liberté lui soient enlevés, et qu'il devienne semblable aux bêtes brutes, sans jugement et raison.... Il ne doit jamais oublier la raison et la piété, au point de penser qu'il est composé non de créatures raisonnables, mais de bêtes brutes ; qu'il n'y a pas de différence entre des esclaves et des sujets libres ; qu'il n'a ni part, ni droit dans la contrée qu'il habite ; qu'il a été créé par Dieu pour servir les rois et les gouverneurs, nommés au contraire par Dieu pour préserver son peuple, dont ils sont seulement une partie, des membres [1]. » Se laisser conduire par les passions des princes impies, c'est bon pour les Turcs, les Sarrasins, les juifs, les papistes.... Mais le peuple de Dieu, les vrais chrétiens ! — Goodman en appelle à l'évangile et à la simple raison, au droit naturel [2]. « Si vous vous étiez donné un guide aveugle, le suivriez-vous, sous prétexte qu'il est votre guide, dans un fossé, dans une eau profonde, où vous péririez tous ensemble ? Mais alors c'est avec raison que tous les hommes vous jugeraient plus stupides qu'un bœuf, qu'un âne ou quelque autre bête privée de raison, qui ne se laissent pas conduire dans les endroits qui leur paraissent dangereux.... La nature enseigne à toutes les créatures à fuir les dangers.... Et tandis que Dieu a accordé cet instinct à toutes les bêtes, à toutes les créatures inférieures, de chercher soigneusement à se préserver, il aurait refusé ce droit à l'homme, dont la préservation lui importe beaucoup plus [3] ? »

Il y a devoir, devoir formel. Le peuple ne doit pas laisser faire. « Non, ce ne serait pas une suffisante excuse pour toi que d'alléguer ton ignorance, de dire que tu es sujet [4]. » « Vous avez promis obéissance à vos supérieurs parce qu'ils vous aident. S'ils le font, s'ils tiennent leurs promesses conformément à leur office, vous leur devez une humble obéissance. Sinon, vous êtes déchargés, et ils ne méritent aucune obéissance, parce qu'ils ne sont pas obéissants à Dieu ; ils ne sont pas ses ministres pour punir le mal et défendre le bien. Et votre effort, dans ce cas, doit être de voir comment vous pouvez déposer et punir *selon les lois* (*according to the laws*) de tels rebelles contre Dieu, de tels oppresseurs de vous et de votre contrée [5]. » — A une condition, importante : c'est que « dans toutes ces entreprises vous soyez sûrs et certains d'une chose, que sous le nom de religion, et sous prétexte d'avancer la gloire de Dieu, vous ne cherchiez pas votre gain, votre avantage particulier [6].... Il vous faut prendre garde qu'un déplaisir privé et certaines injures ne vous poussent pas à chercher à vous venger de vos adversaires, plus qu'un vrai zèle et que la soif de la Parole de Dieu [7]. »

Tel est ce traité, écrit en anglais, dans la langue du peuple. Comme Knox avait raison de parler de *sons de trompette!* Qui ne dut être réveillé ? Qui ne dut tressaillir ?

1. Goodman p. 148, 149. — 2. *Ibid.*, p. 155. — 3. *Ibid.*, p. 159. — 4. *Ibid.*, p. 167. — 5. *Ibid.*, p. 190. — 6. *Ibid.*, p. 196. — 7. *Ibid.*, p. 197.

2. Mais le traité de Goodman a une histoire, comme le pamphlet de Knox, et Calvin est mêlé à celle-ci d'une manière plus intéressante encore qu'à celle-là.

Goodman avait expliqué en chaire, à Genève, le texte cher à tous les calvinistes (Actes des apôtres IV, 19 : Jugez s'il est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu). Les Anciens de son Conseil lui demandèrent d'imprimer son sermon. Il hésita et consulta, au sujet des articles et des principales propositions (*conferring his articles and chief propositions*), les hommes les plus instruits dans cette matière (*the best learned in these parties*), qui les approuvèrent (*who approved them*). Alors il consentit à développer son sermon et à l'imprimer sous la forme du traité que nous venons d'analyser [1].

Parmi ces hommes les plus instruits ne pouvait pas ne pas se trouver Calvin. Nous avons en effet une lettre explicite de Goodman lui-même. Le 20 août 1558, il écrit à Pierre Martyr : « Avant de laisser paraître le livret (*libellus*), j'ai demandé l'opinion (*censuram*) de Calvin, dont avec raison tu fais grand cas, et je lui ai montré les *propositions* (*propositiones*), que je t'ai envoyées.... Bien qu'il les ait trouvées dures (*duras*) vis-à-vis surtout de ceux qui sont constitués en dignité, et qu'il estime pour cela qu'il faut les développer avec précaution (*caute*), il ne les en a pas moins reconnues vraies (*veras nihilominus fuisse confessus est*) [2]. »

Wittingham et Goodman sont ainsi d'accord jusque dans les termes : *propositions*. Sur ces propositions, les thèses fondamentales, et non pas sur le texte même du traité, qui n'est pas encore rédigé, Goodman consulte Pierre Martyr, Calvin et d'autres. Calvin approuve.

3. Peut-il y avoir quelque hésitation ? — Comme la lettre de Goodman à Pierre Martyr parle des discussions relatives à la liturgie, qui ont eu lieu à Francfort, les éditeurs des *Opera* ont pensé que le *libelle* était l'*Admonition* de Knox en 1554, violent pamphlet, d'où les adversaires de Knox à Francfort tirèrent neuf articles, qu'ils dénoncèrent au magistrat [3]. — Quant aux *propositions*, il s'agirait de quatre *questions* transcrites par Bullinger dans une lettre à Calvin du 26 mars 1554. Ces quatre questions auraient été apportées à Zurich par un Ecossais, muni d'une lettre de recommandation pour Viret (en date du 9 mars 1554) [4] et pour Bullinger. Qui était cet Ecossais ? Goodman, répondent les éditeurs des *Original letters* [5]; Knox, répondent les éditeurs des *Opera* [6] et P. Hume Brown [7] et M. Charles Martin [8]. Mais il n'y a de nom nulle part, et on ne peut se prononcer. Peu importe.

1. C'est Wittingham qui donne les détails dans la préface, p. 4, 5. — 2. *Opera* XVII, p. 297.

3. *Faythfull admonition* unto the professours of God's truthe in England. — Ce pamphlet fut écrit à Dieppe dans les premiers jours de l'année 1554. La première édition porte : imprimée le 20 juillet 1554. Voir P. Hume Brown, *John Knox*, I, 1895, p. 158, 159 et n. 3. — Voir *Opera* XV, p. 524 et n. 2, 779, n. 11.

4. *Idus Martis*, comme lisent les éditions anglaises, et non *Calend. Martis*, comme lisent les *Opera* XV, p. 39, n. 3, et pour Bullinger, XV, p. 38, 39. — 5. *Original letters relative to the english Reformation*, II (1847), p. 745, n. 2 et p. 771, n. 1. — 6. *Opera* XV, p. 90 et n. 2 ; *Ibid.*, p. 91 ; *Ibid.*, p. 125. — 7. H. Brown, I, p. 155. — 8. *Bulletin*, 1907, p. 200 et ss.

La seconde question (la première n'a pas lieu de nous occuper ici) se rapportait au gouvernement des femmes. Bullinger répond que « d'après la loi de nature et de Dieu, la femme doit être soumise, et non commander. » Toutefois il réserve les lois et les coutumes. — Sur la troisième question : Faut-il obéir au magistrat commandant l'idolâtrie et condamnant la vraie religion ? Est-ce que les grands (*proceres*), qui ont des citadelles et des forteresses, peuvent éloigner d'eux et des leurs cette violence ? Bullinger est très prudent : « Il ne faut pas obéir »,... il faut offrir au danger son corps, ses biens, sa vie. » C'est la résistance passive. Toutefois il y a « d'impies vauriens ». Alors les circonstances indiquent ce qu'il y a à faire. « Comme les choses ne nous sont pas claires, il serait insensé de vouloir indiquer quelque chose de précis. » Et enfin la quatrième question : « A quel parti doivent se rallier les hommes pieux, si les grands, qui sont pour la religion, résistent par la guerre au roi idolâtre ? » Bullinger se borne à dire : « Nous laissons la chose au jugement des hommes pieux, qui en tout ont devant les yeux la Parole de Dieu, obéissent aux suggestions de l'esprit, et prennent conseil du lieu, du temps, de l'occasion, des personnes, des choses, etc. [1] »

Or, dans sa réponse à Bullinger [2], Calvin l'approuve beaucoup, et déclare que, dans son entretien avec l'Ecossais, il lui avait fait précisément les mêmes observations. « Je t'assure qu'aux *personnes privées* je ne permettrai pas autre chose que de soupirer (*quam ut gemant*). » « Sur la question de savoir s'il est permis de défendre l'évangile à main armée, il n'y a eu aucun dissentiment. » Pour le gouvernement des femmes, « il est en contradiction (*abhorreat*) avec l'ordre légitime de la nature. » Il y a des exceptions : Débora, etc. Bref, « béni soit le Seigneur qui a dirigé nos langues tout à fait comme si nous nous étions entendus [3] ! » — Et tout cela nous renseigne sur les opinions de Calvin en 1554 : elles sont fort modérées.

Mais il paraît tout à fait impossible d'admettre que les *questions* de 1554 soient les *propositions* de 1558. Une question ne saurait être une proposition. Comment Calvin aurait-il pu approuver le fond de ces questions, et en désapprouver seulement la forme ? La forme en était parfaitement convenable. Et le fond ? Précisément, dans une question, il n'y en a pas. Il est aussi difficile de le trouver faux que de le trouver vrai. — Enfin il est bien invraisemblable que, en 1558, Goodman, de Genève, écrive à P. Martyr pour lui demander une réponse sur des questions auxquelles Bullinger, au nom des pasteurs de Zurich, avait répondu par écrit, et Calvin de vive voix, en 1554.

4. Mais voici un autre document, d'après lequel on croit pouvoir conclure que Calvin a blâmé le traité de Goodman. Le 3 septembre 1566, écrivant à Bullinger, et lui expliquant l'animosité de la reine Elisabeth contre l'Eglise de Genève, Bèze s'exprime ainsi : « Cette Eglise lui est si odieuse (*exosam*), que la reine n'a pas daigné lui adresser le plus petit mot de remerciement, à lui Bèze, à propos de l'hommage qu'il lui a fait de ses Commentaires. « Une des deux causes de

1. *Opera* XV p. 91 93. — 2. 29 avril 1554. — 3. *Opera* XV. p. 125.

cette défaveur est que autrefois, nous toutefois l'ignorant (*inscientibus tamen nobis*), pendant la vie encore de Marie, deux libelles ont été publiés en langue anglaise, l'un de Knox contre le gouvernement des femmes, l'autre de Goodman sur le droit des magistrats. L'un et l'autre, — lorsque nous avons compris ce qu'ils contenaient, — nous ont déplu, et la vente en a été interdite, mais la reine n'en nourrit pas moins l'opinion qu'elle a une fois conçue[1]. »

« Nous ». Evidemment Bèze comprend Calvin dans ce « nous », car en 1558, c'était Calvin qui avait l'influence et non Bèze. Et cette lettre peut nous expliquer ce que Calvin entend par ses expressions *sepeliendum* et *mitigatione adhibita*. Il n'y eut pas procès, jugement. On interdit la vente et on fit le silence.

Seulement entre la lettre de Calvin, écrite au milieu des événements, et celle de Bèze, écrite sept ou huit ans après, il y a, semble-t-il, une différence. Calvin ne parle que de Knox, Bèze met Goodman sur la même ligne que Knox, et il enveloppe Goodman et Knox dans la même désapprobation.

A supposer que Bèze soit très exact, qu'est-ce que cela prouve ? Calvin n'avait pas lu le traité de Knox, il n'avait pas lu le traité de Goodman avant leur rédaction et leur publication. Il a approuvé les propositions principales de ce dernier traité, tout en faisant des réserves expresses sur la forme. Quand le traité parut, Goodman n'ayant pas tenu compte des réserves de Calvin, celui-ci, pour éviter de fâcheuses complications, en fit interdire la vente comme celle du traité de Knox. Cela ne contredit pas son approbation fondamentale sur les « propositions » essentielles du traité[2].

1. Lettre du 3 septembre 1566 de Bèze à Bullinger, publiée par Hundeshagen. *Epistolæ aliquot* ineditæ M. Buceri, Jo. Calvini, Th. Bezæ, aliorumque ad historiam ecclesiasticam Magnæ Britanniæ pertinentes, Bernæ, 1840, p. 26. — C'est Hundeshagen qui a fixé le millésime, p. 7.

2. Voici encore : Lettre de Jean Juellus à Pierre Martyr, à Londres, 28 avril 1559. « J'apprends que Goodman est chez vous, mais il n'ose pas paraître en public ; il aurait mieux valu être sage au bon moment. S'il veut reconnaître son erreur, il n'y aura pas de danger. Mais tel qu'il est, assez véhément et trop obstiné dans ce qu'il a une fois entrepris, je crains fort qu'il ne veuille rien céder. » Hundeshagen, *Epistolæ aliquot ineditæ*.



TROISIEME PARTIE

Le libelle hollandais de 1568.



ARIE-LA-SANGLANTE, la femme de Philippe II, exerçait ses fureurs en Angleterre. Le duc d'Albe, le bourreau de Philippe II, exerçait ses fureurs dans les Pays-Bas.

Charles-Quint avait réorganisé l'Inquisition. Etaient passibles de cette horrible justice « ceux qui disputaient sur l'Ecriture sainte en public ou en secret. » Grotius parle de 100 000 exécutions, le prince d'Orange de 50 000. On ne sait pas. En 1567, arriva le duc d'Albe. Il institua son tribunal de sang. « Dans les dix-sept provinces on dressa potences et bûchers ; même, aux arbres des grandes routes, on vit pourrir les cadavres, au point que l'atmosphère devint un foyer d'infection » [1].

2. Nous rencontrons le libelle [2] de 1568 (17 mai) ; c'est une lettre au lecteur chrétien, signée Eusebius Montanus, sans doute un pseudonyme.

Tout d'abord notre libelle nous montre que, en 1568, dans les Pays-Bas, la doctrine calviniste sur les magistrats inférieurs était courante et presque incontestée. La seconde moitié (le ch. IV) du libelle est consacrée à cette question : « Si l'autorité chrétienne inférieure a le droit de résister, en quelque manière, à son autorité supérieure, etc. » Or voici comment l'auteur se borne à prouver ce droit : il est incontestable, dit-il. « D'abord, j'espère que un chacun, qui est

1. Lavisse et Rambaud, *Histoire génerale*, V, 1895, p. 188.

2. « Een claer bevvijs dat een Christen het Ampt der Overheydt mach bedienen, ende dat de wrake en de Straffe des quaedts nu niet anders noch scherper verboden en is, dan int Oude Testament ; ook wat het Ampt en de Officie eender Overheydt sy ende medebrengt. Midtsgaders, Antwoort op dese Vraghe : Of de Christelijcke onder-Overheden hare hoogher-Overheydt eenichsins moghen teghenstaen, wanneer sy met ghewllt den rechten Gods-dienst Wil verhinderen en de Menschen tot nieuwe artijckelen dwinghen door Eusebius Montanus. » — On connaît deux éditions du libelle, celle d'Amsterdam, 1616 (dont je me sers, et qu'a bien voulu me communiquer M. le professeur Rütgers, d'Amsterdam), et celle de 1588, dont le titre seul est différent, et ne mentionne que la question relative aux autorités. L'édition de 1568 serait-elle complètement perdue, ou même n'aurait-elle jamais existé ? Ou bien la date de 1568 serait-elle fictive, comme la signature ? Evidemment on peut se poser ces questions. Mais on ne voit pas trop comment, après la déposition du roi (Philippe II), un auteur aurait écrit un traité pour demander que le roi fût ramené à l'observation de son serment ?

sensé et intelligent, me l'accordera facilement : les autorités inférieures, comme nommément les princes, les comtes, les nobles seigneurs, les bourgmestres, les échevins et autres semblables, qui sont placés sous une autorité supérieure, ont une charge et une ordonnance de Dieu (lorsqu'ils font exactement ce que Dieu leur a commandé), tout autant que les autorités supérieures, nommément les empereurs et les rois, qui ne sont soumis à aucune autre autorité[1]. » Il s'agit, on le voit, d'un véritable axiome.

D'une manière générale, le chrétien, contrairement à l'opinion des anabaptistes, peut exercer une charge, et l'autorité a été constituée pour tenir la main « à l'observation des deux Tables, » de la première, qui produit la piété, comme de la seconde, qui produit l'honnêteté[2]. — Toutefois notre auteur déclare qu' « aucune autorité spirituelle ou civile n'a de puissance dans les choses de la religion et de la foi, pour régner et dominer sur les consciences des croyants[3]. » — Contradiction ? pas pour notre auteur. Car ici il s'agit d'autorités *chrétiennes*, comme leurs sujets, qui doivent donc obéir, comme ceux-ci, à la Parole de Dieu. « C'est pourquoi, quand les autorités poussent l'usurpation jusqu'à vouloir décider, et sévèrement ordonner comment on doit croire ou non, comment on doit servir Dieu ou non, alors elles ne sont plus du nombre des autorités, que Paul appelle une ordonnance de Dieu, parce qu'elles renversent l'ordonnance de Dieu[4]. »

L'ordonnance de Dieu, la Parole de Dieu étant tout, le devoir d'y obéir est le même pour le roi et pour le sujet. Et celui qui y obéit, roi ou sujet, a le droit, parce qu'il en a le devoir, d'y ramener celui qui n'obéit pas, sujet ou roi. De telle sorte que si cette conception de l'autorité souveraine de la Parole de Dieu donne au roi fidèle un pouvoir, que nous trouvons exagéré, cette même conception de l'autorité souveraine de la Parole de Dieu va donner aussi au peuple fidèle un pouvoir, que nous trouvons non moins exagéré. « Du moment que les rois foulent aux pieds la première et la seconde table des commandements du Seigneur, ils ne sont plus de ces autorités que Paul appelle une ordonnance et des servantes de Dieu, qu'Esaïe nomme pères nourriciers et nourrices des Eglises. Ce sont des tyrans, destructeurs de tout droit divin et humain, et Dieu n'a jamais, ni nulle part, dit ou ordonné de ne leur opposer aucune résistance. Mais au contraire, quand il les compare à des lions, à des ours, à des sangliers sauvages, à des loups, à des chiens, il enseigne par là que non seulement on ne doit aux dites autorités aucune obéissance, mais.... »

Ici il y a lieu d'être effrayé. Si tout roi qui désobéit aux deux tables devient un lion, un ours, un sanglier, un loup, un chien, tout individu n'aura-t-il pas le droit de l'abattre ? Et à entendre notre auteur citer les exemples des Grecs et des Romains et certains exemples de l'Ancien Testament, on comprend qu'il n'ignore pas la doctrine du Sauveur providentiel. Cependant ici sa logique tombe. Cette conclusion ne lui traverse pas même l'esprit, et il termine : « Mais il

1. *Libelle*, p. 19. — 2. *Ibid.*, p. 13. 15. — 3. *Ibid.*, p. 23. 24. — 4. *Ibid.*, p. 25.

enseigne que les *autorités inférieures* ont le devoir de leur résister, comme tous les hommes ont le droit de résister aux dites bêtes sauvages et féroces [1]. »

Ainsi notre auteur en arrive à préciser les limites de l'autorité. Saint Paul (Rom. XIII, 7) dit qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû : donc tout n'est pas dû à tous. « De ces mots, il ressort clairement que l'obéissance due par chaque âme à l'autorité supérieure est limitée (*ghelimiteert*), et qu'elle ne s'étend pas plus loin que les choses matérielles se rapportant aux corps et aux biens, et qui ne regardent pas la conscience. Si donc l'obéissance est ainsi limitée ou réduite, il faut que la puissance de l'autorité suprême ait ses bornes et ses limites fixées, par dessus lesquelles elle ne peut passer si elle ne veut usurper sur les droits de Dieu [2]. » A tel point notre auteur est inconscient des conséquences que nous tirons, nous, du devoir pour l'autorité de faire respecter la première table de la loi.

Il est vrai que certains rois, ayant conquis leur royaume l'épée à la main, ont l'autorité (sur les choses extérieures), qu'ils se sont donnée. Mais il y a une autre et meilleure manière de fonder un gouvernement : c'est le *contrat*, après choix libre et acceptation des sujets, comme cela est arrivé dans les Pays-Bas : « Il y a une autre puissance de l'autorité dans les choses civiles et matérielles, une puissance qui est limitée, réduite et imparfaite (*onvolcomen*, *pas absolue*) ou enfermée et comprise dans certaines pièces et articles, ce qui peut arriver de plusieurs manières. Par exemple : un roi ou empereur, qui devient roi ou empereur par libre choix et acceptation (*vrye verkiesinghe ende aenneminghe*) des sujets, c'est un empereur ou roi avec une puissance bornée et limitée d'une certaine façon, conformément aux contrats faits entre lui et ceux qui l'ont choisi librement et volontairement [3]. »

Dire : tel est notre bon plaisir, c'est être tyran et parjure. Dès lors, la résistance est de droit. « Chacun peut facilement comprendre que devant Dieu et devant tous les hommes raisonnables les autorités inférieures ont la liberté, bien plus, ont le devoir, sont obligées d'opposer à une pareille violence injuste et à une pareille tyrannie une résistance légitime et nécessaire. Elles doivent s'en détourner, s'en éloigner pour protéger et conserver leurs vieilles et louables libertés de citoyens, comme aussi Paul, le saint apôtre, en a profité [quand il s'est réclamé du titre de citoyen romain], pour que le roi se contente de la puissance précise et limitée qui lui a été donnée, au moment de la prestation du serment et de l'acceptation, et satisfasse aux promesses et au serment qu'il a juré aux sujets [4]. »

Ce traité de 1568, écrit dans un style naïf, est peut-être celui qui se tient le plus près de la pensée de Calvin, telle que cette pensée devait être comprise par un simple fidèle, et exprimée à l'usage des simples fidèles. Tout s'y trouve, tous les principes, toutes les aspirations d'une démocratie singulièrement hardie, mais aussi singulièrement soumise aux lois de la morale et de la Parole de Dieu. —

1. *Libelle* p. 26. — 2. *Ibid.*, p. 19. — 3. *Ibid.*, p. 21. — 4. *Ibid.*, p. 22.

Et ce qu'il faut bien remarquer, c'est que ceci vient de cela, c'est que toutes ces hardiesses proviennent de cette foi. Les premiers qui prononcent avec une pareille énergie les mots de liberté, de conscience (dans le sens restreint que leur donnaient les circonstances de temps et de lieu, lesquelles devaient changer), ce sont des croyants, des croyants calvinistes, qui vont trouver, précisément dans cette foi, la force de faire triompher ces principes démocratiques contre Marie-la-Sanglante et Marie Stuart, contre Philippe II et le duc d'Albe, contre les Guise et la Saint-Barthélemy. Sans leur foi, où aurait été leur force ?

3. Afin de ne pas y revenir, je note une fois pour toutes les rapports de cette foi, de cette liberté moderne avec l'Ancien Testament. Tous ces traités citent l'Ancien Testament et l'histoire romaine. Mais on sent que les héros calvinistes vivent tout particulièrement avec les héros de l'Ancien Testament. Coligny, Dandelot, Mornay, Lanoue, Rohan ressemblent à Barach, à Jephté, aux Macchabées ; ils ont même caractère ; ils se dévouent également à un peuple opprimé ; ils semblent également appelés par une puissance supérieure, la même. Huguenots, Gueux, Puritains, ils trouvent dans les livres historiques de l'Ancien Testament leur histoire, leurs malheurs, leurs délivrances, leurs consolations, leurs espoirs. Dieu leur parle par la bouche de ses prophètes. Leurs adversaires sont Amalek, les fils d'Edom, les Philistins. Dieu les leur livrera, il l'a dit, s'ils sont fidèles. L'épée du Seigneur et de Gédéon ! c'est leur cri de ralliement, — le cri de ralliement des enfants de Dieu contre les serviteurs de l'antéchrist, contre les reines courtisanes de Baal, les Jésabel italiennes.

Tout cela est noté par Hundeshagen, et Kuyper le confirme en y insistant. « Il est incroyable, dit-il, de voir jusqu'à quel point, avant tout, l'étude de l'Ancien Testament a favorisé le développement de nos libertés constitutionnelles. — Tous ceux qui ont écrit sur le droit politique calviniste ont toujours défendu les libertés du peuple en invoquant le droit politique d'Israël. » Non pas qu'ils voulussent restaurer la loi mosaïque (nous avons vu que Calvin a formellement déclaré le contraire, IV, xx, 14), mais ils trouvaient dans la libre énergie des prophètes, dans les droits des assemblées populaires, dans les droits des chefs de tribus, et surtout dans la manière dont les rois étaient élus, le modèle d'une constitution populaire, qui pour eux était normative. « Ce qui s'est passé au couronnement de Saül et de David a eu plus d'influence, que les plus belles théories, sur l'évolution de nos idées constitutionnelles chez le peuple chrétien [1]. » Ainsi l'historien, qui ne fait pas de théologie, peut appeler l'Ancien Testament, — cet Ancien Testament aujourd'hui si méconnu, que l'on veut rendre, ramener à la mythologie babylonienne, — l'origine et le fauteur de nos libertés modernes.

1. Kuyper, *Het Calvinisme* Oorsprong en Waarboorg onzer constitutioneele Vrijheden, 1874, p. 55, 56.



QUATRIÈME PARTIE

Théodore de Bèze.

I



L est essentiel de connaître d'abord les idées de Théodore de Bèze avant la Saint-Barthélemy.

Il est pour la soumission. Il l'a prêchée en 1559 : « On nous a souvent demandé s'il est permis de s'insurger contre ces ennemis [les Guise] non seulement de la religion, mais même du royaume.... Jusqu'ici (*hactenus*) nous avons répondu qu'il fallait surmonter cette tempête par la prière et la patience [1]. » — Il l'a prêchée, avec Calvin, en 1560, en face du « loup » ou plutôt du « lion famélique », qui va sans doute mordre : « Nous persévérons tous dans notre devoir, autant que nous le pouvons, et ne cessons de supplier nos frères de s'armer de la seule patience ; » avec cette réserve : « jusqu'à ce que Dieu leur vienne en aide, ou d'une autre manière, ou en leur suscitant un prince [2]. » — Et environ trente ans plus tard, 1594, il répétera : « Je n'ay point encore appris par la Parole de Dieu, ni par les exemples de la vraye Eglise chrestienne, depuis le commencement du monde, qu'il soit loisible aux subjects, en bonne conscience, d'extorquer de leur souverain magistrat l'exercice de la vraye religion par la voye des armes ; mais qu'en tel cas il faut, en ne laissant de servir à Dieu, et le plus prudemment que le temps le pourra porter, combattre et vaincre par chrestienne patience, invincible sous la croix [3]. »

Et cependant, en 1562, Bèze a été pour la prise d'armes, la première des guerres de religion ; et il a été au camp de Condé, et il a rédigé ses manifestes. Y a-t-il eu contradiction ou hypocrisie ?

Conformément à ses principes, Bèze fit tout ce qu'il put pour obtenir un Edit accordant aux Réformés une suffisante liberté de culte, ce que Calvin appelait *tolerabilis libertas* [4]. Ce fut l'Edit de janvier (18 janvier 1562), édit rédigé en

1. *Opera* XVII, p. 638. — 2. *Ibid.*, XVIII, p. 1, 2. 1er janvier 1560. — Voir A. Picard, *Théodore de Bèze*, ses idées sur le droit d'insurrection et son rôle pendant la première guerre de religion (thèse de théologie), 1900. — 3. *Bulletin* XXI (1872), p. 30. « Mémoire de Théodore de Bèze sur les guerres de religion, 1594. » — 4. *Opera* XIX, p. 68. 21 oct. 1561.

termes « assez durs » (*satis duris*), dit Bèze, et qui reçut plusieurs additions « peu justes » (*parum æquæ*). — Les adversaires des Réformés espéraient précisément que ceux-ci ne « l'accepteroient jamais », et « offriroient un juste prétexte de la guerre [1]. » Bèze l'avait fait accepter.

Alors les Guise se décidèrent à le violer. Les 16, 17, 18 février 1562, eut lieu l'entrevue de Saverne, dans laquelle le duc de Guise s'abaissa jusqu'à induire en erreur par une « comédie sacrilège » le duc de Wurtemberg. Dix jours après, 1er mars, le duc opérait le carnage de Vassy [2].

Le 6 mars, Bèze espère encore la paix, et déjà craint la guerre : il prie Dieu de l'écarter. « Quoi qu'il en soit notre espoir est en Dieu, et si, par hasard, la rage de nos ennemis nous forçait à en venir aux mains, je pense que nous ne serions pas trop inférieurs à leurs forces. Mais que Dieu nous en préserve, lui qui miraculeusement a maintenu jusqu'ici les nôtres dans le devoir [3]. » — Hélas ! c'en était fait. La violence l'emportait, et Bèze fait sa déclaration du 25 mars : « Cependant, puisque Dieu nous a amenés au point que nul ne peult troubler nostre repos qu'il ne viole la protection et soulagement, en laquelle il a pleu à nostre roy nous recevoir, et par conséquent qu'il ne se déclaire ennemy de sa majesté et du repos de ce royaume, il n'y a de droict divin et humain, qui ne nous permette de nous contregarder, en demandant secours à ceulx ausquels Dieu a donné authorité et vouloir de remédier à ces troubles, selon que la conséquence des affaires le requiert [4]. »

Ainsi les Guise ayant violé les édits du roi, ayant massacré les fidèles, et voulant achever leur œuvre de destruction et de mort, Bèze, dans ce cas de légitime et légale défense, fait appel, non pas contrairement, mais conformément à la

1. *Opera* XIX, p. 315. 2 mars 1562.

2. Voilà pour Saverne. Voici pour Vassy : « Le dessein du duc, avoué par Davila et confessé par lui-même au lit de mort, est de fouler aux pieds l'édit de janvier et de disperser l'assemblée par la force. » (Jules Bonnet, *Histoire des princes de Condé pendant les seizième et dix-septième siècles*, par M. le duc d'Aumale, dans le *Bulletin du protestantisme*, 1869, XVIII, p. 442.) — Voir dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1851, XI, p. 785 et ss., l'étude d'Alexis de Saint-Priest sur l'*Histoire des Guise* par René de Bouillée. A. de Saint-Priest n'est point hostile aux Guise. « Ils étaient croyants, ils étaient pénétrés d'une conviction profonde ; ils avaient la foi, » dit-il. Et il dit encore du duc de Guise : « Il faut beaucoup pardonner à celui qui, sans se dépouiller entièrement de la férocité de son temps, vécut comme un chevalier et mourut comme un saint. » Et cependant c'est le même auteur qui écrit : « Dans des vues particulières, étrangères à la politique française, et même absolument opposées à celles de François Ier et d'Henri II, ils se dévouèrent à cette alliance de la maison d'Autriche, qui, à toutes les époques, est demeurée inséparable des malheurs et de l'abaissement de la France. » — « La guerre civile fut allumée, il ne faut pas l'oublier, par l'ambition et surtout par la mauvaise politique des princes de la maison de Lorraine. » « Ayant rétrogradé dans le sang des 1200 victimes (répression de la conjuration d'Amboise), les Guise demandèrent à la trahison la sentence du prince de Condé. » — « Enfin le moment d'ouvrir la guerre civile était arrivé. Guise y était décidé ; mais il lui fallait un prétexte. Le massacre de Vassy le lui offrit. Surprendre de malheureux Français dans une grange, les faire attaquer par des pages allemands, et venir ensuite prêter main forte à ces étrangers, voilà comment François de Lorraine engagea la partie. » — « La guerre civile ressortait nécessairement de cette attaque, et c'est là que le Lorrain voulait en venir. On peut donc dire avec justice qu'il en fut le véritable auteur. »

3. 6 mars 1562 à Bullinger. *Opera* XIX, p. 316, 317. — 4. « Bèze aux Eglises du royaume. » Baum, II. App., p. 172.

doctrine calviniste, aux magistrats inférieurs, à Condé, au prince du sang, à une bien grande partie des grands seigneurs et de la noblesse de France [1], pour rétablir la loi. — Bèze ne se contredit pas plus lui-même qu'il ne contredit Calvin.

2. En 1566 eut lieu à Anvers le brisement des images par les Gueux. Allumé vers la mi-août (21 août) à Anvers, l'incendie s'était propagé rapidement. « En l'espace de trois ou quatre jours furent destruictes plus de 400 églises [2]. » — « Ce qui s'exécuta si soudainement en tous lieux, tant de Brabant, de Flandre, de Hollande, de Zéelande et d'autres provinces, comme si c'eut été un tonerre, un esclair ou le foudre, qui eut passé au mesme instant partout [3]. »

Or le 14 août 1566 (donc quelques jours avant le 21), Bèze, voyant l'orage approcher, avait écrit au pasteur Taffin : « Quant à la guerre, je n'y voy fondement quelconque... et n'en puis espérer qu'une très malheureuse issue.... Quand

1. *Bulletin* XXI. Dans le grand mémoire que nous avons cité, Th. de Bèze affirme que les protestants n'ont pas voulu la guerre (fait d'Amboise), ou bien ont été en cas de légitime et nécessaire défense (première prise des armes de l'an 1562). « Par quelle raison pourrait-on dire cela avoir esté fait pour extorquer du roy mineur et de la royne sa mère et régente quelque édict ou autre avancement de la religion par la force des armes ? Car au contraire, qui peut ignorer combien solennellement l'édict de janvier 1562 fut lors establi,... que les Eglises l'avoient accepté très volontiers, se préparant à l'observer ?... comment et par qui la trompette fut sonnée avec tant d'horribles massacres, sans espargner sexe ni aage, perpetrés premièrement à Vassy, puis après à Lens, contre tout droit divin et humain ? » D'une façon générale, et « après l'abominable massacre général de l'an 1572, » les protestants n'ont pas fait des émotions, des séditions, des entreprises pour advancer leur religion ou forcer la loy et la justice par les armes, mais ont cédé à « de justes et très nécessaires défensives contre les violateurs de tout droit divin et humain. » — En conséquence, il faut se « contenter de conditions modérées. » Car si on veult avoir l'exercice de sa religion à son aise, et avoir recours à son espée, et si on obtient ce qu'on demande, et qui seroit à la vérité bien équitable, se gouverner ainsi ne sera-ce pas vérifier toutes les calomnies des adversaires et monstrer qu'on ne cherche pas véritablement et simplement le royaume de Dieu ? » — « Le principal est de n'estre aucunement forcé à rien croire ne faire contre nostre droicte conscience. » Et enfin il y a « la désolation de nostre commune patrie » pour laquelle nous devons « souffrir toutes incommodités ». (*Ibid.*, p. 31-35.)

2. Hopper, dans l'édition des *Mémoires de Viglius et d'Hopperius*, 1858, p. 97. — Hopper était né en 1523.

3. Le Petit, p. 118ª, auteur hollandais qui a publié en français son œuvre historique sur les Pays-Bas septentrionaux en l'an 1601. — Voir « Vraye narration et apologie des choses passées aux Pays-Bas, touchant le fait de la religion, en l'an M.D.LXVI, par ceus qui font profession de la religion reformée au dit pays. » Imprimé en l'an M.D.LXVII. Marnix prit la défense des Gueux dans une magnifique lettre écrite en français. Il n'y a pas de rebellion, dit-il, contre l'autorité civile. Aucune autorité ecclésiastique ne saurait en être rendue responsable. L'acte, provoqué par une horrible persécution, est le fait d'instruments particuliers de Dieu. C'est la pure théorie des sauveurs providentiels : « Qui est l'homme, ou si aveugle ou si hébété, qui ne voit et n'entend point que ç'a esté le doigt et la puissance de Dieu, qui a fait cecy. » Philips van Marnix van St. Aldegonde. *Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften*, publiés par J.-J. van Toorenenbergen. I. 1871, p. 131, 98, 99, 109. — Peut-être trouvera-t-on plus significatifs encore deux autres témoignages : 1° celui de Strada, historien contemporain des événements, ardent catholique et la plus haute autorité pour les auteurs ultramontains (voir Nuyens, *Geschiedenis van den Oorsprong en het begin der Nederlandische Beroerten*, 1865, I, p. XIX). Il avoue que cette multitude sans frein respecta les religieux ; 2° celui de l'ecclésiastique Morillon, prévost d'Aire et confident de Granvelle. Il écrit : « Il reste cependant remarquable que les briseurs d'images ne volèrent rien, mais apportèrent tout aux corps ecclésiastiques et aux magistrats, en leur faisant prendre par serment l'engagement de le transformer en argent et de le consacrer à secourir les pauvres. » — Voir Groen van Prinsterer, *Correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau*, II, p. 217-218.

mesme la guerre seroit juste, ce que je ne puis veoir ny congnoistre. Il y a encores un aultre inconvénient tout évident. C'est que le mal ne fauldra de s'espandre jusques aux nations voysines, estans les princes par cet exemple confirmés de plus en plus en la fausse opinion, que leur ont imprimée nos adversaires, que leurs estats ne seront jamais paisibles, qu'ils ne nous ayent exterminés comme séditieux et rebelles [1]. »

Les événements se sont précipités. Le 3 septembre, Bèze écrit à Bullinger : « Un tumulte, excité par de petits enfants contre un prétrillon, a grandi au point que toutes les idoles ont été renversées là ; la messe a été chassée ; cependant personne, sauf le prétrillon, n'a été blessé. La ville est occupée par les nôtres, si vraiment ce sont des nôtres. Voilà, à moins que je ne sois mauvais prophète, le commencement de malheurs tels que nous n'en avons encore vus de si grands. Dieu aie pitié des siens. »

Il écrivait encore le 21 mai 1567 : « Je n'ai encore rien pu me promettre de ces événements, et je dois soupirer.... Mais je commence à prendre un peu de courage pour les Eglises, maintenant que tout semble perdu, parce que j'ai cette confiance qu'elles vaincront sous la croix, et non par l'effort dévastateur de quelques-uns [2]. »

C'est dans cet état d'esprit que le trouva une délégation de l'Eglise réfugiée hollandaise de Londres. Les événements de Hollande avaient amené une sorte de scission dans son sein : les uns blâmaient, les autres approuvaient les Gueux. — Dans son embarras, le Consistoire de l'Eglise hollandaise envoya deux députés [3], munis d'une lettre de recommandation et de vingt-sept thèses sur lesquelles ils devaient consulter les Eglises du continent. — Voici les dernières :

26. « Si quelqu'un, en dépit (*repugnantibus*) des lois et des privilèges de la patrie, se constitue (*sese constituit*) Seigneur et Magistrat ; ou bien, si celui qui est confirmé comme Magistrat dépouille injustement les sujets des privilèges et de la liberté qu'il leur a jurés, ou les opprime d'une tyrannie manifeste ; alors les Magistrats ordinaires (*ordinarii magistratus*) doivent faire de l'opposition (*huc sese opponere*), eux qui, selon Dieu et conformément à leur devoir, sont tenus de défendre leurs sujets contre un tyran domestique aussi bien que contre un tyran étranger [4]. »

27. « S'il y a quelque vice dans la personne de celui qui est seigneur selon les lois et les droits du pays (*patria jura*), ou bien en vertu d'un consentement tacite ou public, c'est-à-dire s'il est ou impie, ou avare, ou ambitieux, ou cruel, ou débauché, ou impudique, etc., il appartient seulement au pouvoir supérieur et aux Etats du pays (*superioris potestatis et patriæ ordinum*) de corriger cela. Mais

1. *Bulletin* XXII, 1873, p. 116, 117. Deux lettres de Th. de Bèze au Ministre Taffin.

2. Le texte latin est cité comme inédit dans *Voor drie honderd Jaren*, 1869, von Toorenenbergen : Philips van Marnix van St. Aldegonde, p. 166, n. 3. — 3. Dr A. Kuyper, *De Hollandische Gemeente te London* in 1570-1571, dans *Voor drie honderd Jaren*, 1870. — 4. Ces thèses nous ont été conservées par Th. de Bèze dans sa réponse *Epistolarum Theologicarum* Th. Bezæ Vezelii, liber unus. Genève, 1573, p. 149-167. *Epistola XXIV* ad peregrinarum in anglia ecclesiarum fratres.

tous les simples particuliers (*quorumvis privatorum*) et même les Magistrats inférieurs (*inferiorum magistratuum*) doivent, obéissant à la doctrine et à l'exemple du Christ, préférer souffrir l'injure plutôt que déserter leur vocation (dans laquelle ils doivent constamment se maintenir) et résister au méchant (*improbo resistere*) et ainsi agir injustement. »

Bèze consulta les frères de Berne, de Lausanne, de Zurich, d'Heidelberg et rédigea sa réponse du 25 juin 1568 [1].

Au début il déclare que, d'une façon générale, il approuve la doctrine contenue dans les 27 thèses. Cependant, sur certains points, il faudrait un peu plus de clarté (*perspicuitatem*) ; certaines choses sont un peu trop dures (*duriuscule*), d'autres trop concises, etc. Il indique comment il les rédigerait. Mais quant aux thèses 25, 26, 27, voici ce qu'il se borne à en dire, sans les corriger :

« Vos conclusions sur l'autorité des magistrats, telles que vous nous les avez envoyées, nous n'hésitons pas (*non dubitamur*) à les approuver, en général (*in genere*), comme pieuses et orthodoxes.... Dans l'article 26, qui paraît armer les Magistrats inférieurs contre les supérieurs, nous sommes obligés de nous abstenir ἐπέχειν, non seulement parce qu'il est très (*admodum*) périlleux, surtout dans les temps où nous sommes, d'ouvrir ainsi la porte (*fenestram aperire*), mais aussi parce qu'il nous paraît qu'on ne peut pas du tout trancher pareille question (*de hac re*) tout simplement (*simpliciter*), comme c'est le cas dans votre thèse ; mais qu'il faut tenir compte des circonstances nombreuses et très graves. C'est pourquoi, à propos de cet aphorisme, nous nous abstenons ἐπέχομεν, pas du tout par crainte des hommes, mais pour ne pas dire quelque chose de téméraire dans une affaire de si grande importance. » — « Dans votre dernière thèse (27), au lieu de *résister* au méchant, nous aimerions mieux écrire opposer la force à la force [2]. »

Certainement cet avis est curieux. On sent plus que de la modération, de l'hésitation. Le moment est critique. Toute parole imprudente peut être dangereuse. Sans nécessité absolue, Bèze ne veut pas prendre une responsabilité grave. Il ne blâme pas, en théorie ; en pratique, il s'abstient [3].

Evidemment tout cela est singulièrement modéré, timide, pas exempt de con-

1. Voir dans les *Werken der Marnix-Vereinigung* (série III, vol. I), publiés par J. J. van Toorenenbergen : *Gheschiedenissen ende Handelingen*, die voornemelick aengaen de nederduytsche natie ende gemeynten, wonende in Engelant ende uit bysonder tot Londen, 1873. (La lettre de Bèze est traduite p. 67-77.) Cette histoire a été composée par plusieurs auteurs, pasteurs de l'Eglise réformée de Londres de 1601 à 1703. — 2. On peut voir Toorenbergen, *Philips v. Marnix van St. Aldegonde*, I (1871), p. 553, et *Werken der Marnix-Vereinigung*, série III, I, p. 76, n. 2.

3. Marnix lui-même, fait plus curieux, lui qui pensait tout autrement que Th. de Bèze sur le brisement des images, lui qui l'avait défendu dans les termes par nous cités, est aussi réservé que Bèze. Consulté sur les 27 articles, il répond : « Mais les articles 26 et 27 s'expriment d'une manière trop générale. Car, pouvoir résister à un tyran on non, c'est ce qui dépend le plus souvent de la circonstance, des lois et des droits du pays.... » (Des Heeren van St. Aldegonde Philips van Marnix, advys âengaende den Twist in de Nederduytsche Kercke tot London in Engellandt. A° 1568. Dans Toorenbergen *Philips v. M. v. St. A. Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften*, p. 155, 156.)

tradiction. Nos grands publicistes ne cherchent pas à élargir le débat ; ils s'efforcent de le restreindre. Loin d'exciter, ils retiennent, au risque de se contredire. Ils concèdent le possible et même l'impossible. Ils demandent à leurs adhérents une patience qui, humainement parlant, ne peut être obtenue. — Voilà comment les calvinistes furent des révolutionnaires [1] !

II

1. Le massacre de la Saint-Barthélemy fait couler des flots de sang. Th. de Bèze publie son traité *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, le plus important de tous les traités calvinistes, après les pages de Calvin.

Il y a lieu en effet, dans la matière délicate qui nous occupe, d'user de bon sens et de loyauté. Le protestantisme n'est pas responsable de toute la théologie de tous les protestants. Calvin, et son calvinisme, n'est pas responsable de toutes les théories politiques que des auteurs connus ou inconnus ont émises à une époque de trouble, d'anarchie, d'horrible souffrance.

Bèze et son traité sont calvinistes en un sens tout particulier. Bèze est l'ami, le collaborateur et le successeur de Calvin. L'intimité de ces deux hommes, le maître et le disciple, a été touchante. « Bèze ne publie rien d'important sans le soumettre à Calvin au préalable, le priant de revoir et de corriger à sa guise. Il est vrai qu'au besoin il lui rend la pareille : nous le surprenons envoyant à Calvin toute une série de corrections pour un des traités de ce dernier contre Castellion ; il y ajoute ces simples mots : « Je n'ai aucune crainte que la liberté » avec laquelle j'agis envers toi te soit désagréable ; aussi n'usé-je point d'ex- » cuse. » On sent combien l'union est grande, ils se comprennent à demi-mot [2]. » — Même ici nous ne rendons pas Calvin responsable de toutes les paroles de Bèze ; mais certainement Bèze a connu et exprimé la pensée générale de Calvin.

De plus son *Traité* n'a rien du pamphlet. « Bèze ne se montre ni agressif ni sectaire. Par le mouvement de la pensée, par l'aisance et l'ampleur de la forme, le traité *Du droit des magistrats* est une œuvre très distinguée. Rarement l'auteur, dont le style est généralement un peu terne lorsqu'il ne manie pas la satire, a été mieux inspiré. Mais s'il écrit encore sous le coup de l'émotion ressentie à la nouvelle des horreurs de la nuit tragique, s'il frémit à la pensée des angoisses de ceux qui ont souffert la mort et les pires outrages, il se garde de toute vio-

1. C'est en s'inspirant de ces principes que l'évêque de Londres termina le conflit au sein de l'Eglise hollandaise en fixant quatre points (18 déc. 1570). Le second déclarait que les sauveurs providentiels pouvaient être une exception, mais pas une règle. Le troisième affirmait que « les hommes pieux doivent tenir et reconnaître comme leur autorité les papistes et les impies constitués en autorité ; » et enfin le quatrième disait : « Les hommes pieux n'ont pas le droit, s'ils sont mis à l'amende ou en prison pour cause de religion, de s'ouvrir eux-mêmes les prisons par la force ou par d'autres moyens illégaux » (ces articles sont cités dans les *Werken der Marnix-Vereinigung*, série III, I, p. 78). — En conséquence, on vit un prisonnier, accompagné par un sergent, traverser une rivière gelée. Le sergent tombe dans une crevasse. Le prisonnier le sauve, et puis le suit en prison pour aller de là au supplice.

2. Bernus, *Bèze à Lausanne*, 1900, p. 72.

lence, de toute allusion même aux événements contemporains, et demeure inébranlable sur le terrain des idées pures. En dénonçant la tyrannie, il parle le langage d'un ministre de l'Evangile et d'un homme d'Etat, mais non celui d'un pamphlétaire. C'est en définitive par un appel à la justice divine qu'il termine son livre [1]. »

Et, enfin, il nous faut d'autant plus insister que ce traité a eu un sort vraiment bizarre. Il fut publié sous le voile de l'anonymat. Ceux qui connaissaient le secret (et ils étaient nombreux, puisque le traité était une leçon publique plus ou moins modifiée) le gardèrent si bien qu'on l'oublia. Ces pages les plus importantes finirent par ne plus être ni analysées ni même mentionnées par les auteurs écrivant sur les idées politiques du calvinisme. Les *Vindiciæ* (qui se prêtent mieux aux déductions violentes) prirent la place du *Droit des magistrats*. — C'est M. Alfred Cartier, de Genève, qui a eu l'honneur, en 1900 seulement, de restituer le *Droit des magistrats* à Th. de Bèze [2].

2. La première pensée de Bèze, — et elle est bien fondamentale, — c'est qu'il y a un « droit de nature » inviolable, imprescriptible. Il s'exprime ainsi : Il faut obéir aux princes « pourveu qu'ils ne commandent choses irréligieuses ou iniques. » Les choses irréligieuses sont celles qui sont interdites par la « première table de la loy de Dieu ; » les choses iniques sont celles qui sont contraires « à ce que chacun doit à son prochain selon sa vocation soit publique, soit particulière. » — Voilà donc, en réalité, les deux tables préalablement soustraites à l'autorité des princes : celle-ci s'étend jusqu'à la religion et à la morale... exclusivement. — Ainsi se trouve constitué, affirmé « le droit de nature, duquel dépend l'entretènement de toute la société humaine [3]. »

Ce droit est réservé dans tout *contrat* entre le peuple et le roi. Car il y a contrat, « convention » révocable, par ceux qui l'ont consentie, « quand la raison y est. »

Toutefois, il ne s'agit pas d'un contrat, qu'on appellera plus tard *social*, par lequel la société est constituée. Th. de Bèze ne soulève pas cette question. Il s'agit d'un contrat *civil ou politique*, par lequel le gouvernement d'un pays est

1. Alf. Cartier, *Les idées politiques de Th. de Bèze*, d'après le traité *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, 1900, p. 17. — 2. Son étude a paru d'abord dans le *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, II, p. 187-206.

3. *Du droit des magistrats sur leurs sujets*. — « Traitté très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les Magistrats que les subjets, publié par ceux de Magdebourg, l'an M.D.L. et maintenant reveu et augmenté de plusieurs raisons et exemples. » Je cite le texte des « *Mémoires de l'Estat de France* sous Charles neufiesme. Seconde édition reveue, corrigée et augmentée, 1578. » II, p. 350[a], etc. Le traité avait paru à la fin de 1573, sans doute à Lyon, en français, et en 1576 en latin. La mention d'un écrit de Magdebourg se rapporte sans doute à l'extrait que Sleidan, au commencement de son 22[me] livre, a donné de deux écrits adressés par ceux de Magdebourg aux chrétiens, l'an 1550, le 24 mars et le 13 avril. Bèze a-t-il eu ces écrits sous les yeux ? C'est peu probable. Tout au plus lui auraient-ils fourni quelques exemples bibliques. Max Lossen, *Die Vindiciæ contra tyrannos*, des angeblichen Stephanus Junius Brutus. Eine kritische Untersuchung, aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. u. hist. Classe der K. bayer. Akademie d. Wissenschaft, 1887, 2.

établi. Ce contrat ne saurait accorder une autorité illimitée sur la nation : le droit naturel de la nation est toujours réservé, explicitement ou implicitement. « Ceux là ont la puissance de déposer un roy, qui ont puissance de le créer.... S'il y a aucune juste occasion de dissoudre un contract ou convention, et par laquelle une obligation s'annulle d'elle même, c'est quand les conditions essentielles sont notoirement violées.... Que ceux là donc qui eslévent l'authorité des Souverains jusques-là, qu'ils osent dire qu'ils n'ont autre juge que Dieu, quelque chose que ils facent, me monstrent qu'il y ait jamais eu nation, qui sciemment, et sans crainte ou force, se soit oubliée jusques à se soumettre à la volonté de quelque souverain, sans cette condition expresse, ou tacitement entendue, d'estre justement et équitablement gouvernez [1]. »

Du reste, quand on montrerait à Bèze un peuple ayant aliéné à ce point ses droits naturels, peu lui importerait : ces droits sont, par nature, inaliénables : « Je diray que quand mesmes un peuple sciemment et de son plein gré a consenti à chose, qui de soy-mesmes est manifestément irreligieuse et contre le droit naturel, une telle obligation ne peut valoir.... Car ceste reigle universelle de justice fondée sur les maximes et communs principes, qui sont demeurez en l'homme, quelque corrompu qu'il soit, est si certaine et si ferme, que rien qui leur contrarie, et répugne manifestement, ne doit estre trouvé bon ni vallable entre les hommes [2]. » — « A ce droit naturel... tous les hommes estant tenuz, pour ce qu'ils sont néz hommes, il s'ensuit nécessairement ou que les roys ne sont pas hommes, ou qu'ils y sont obligéz aussi [3]. »

Sans doute, pas plus que Calvin, Bèze n'est un fauteur d'anarchie, ou, comme on disait au seizième siècle, d'anabaptisme : « Je prie que personne... n'estime que je favorise aucunement à ces enragez anabaptistes, ou à autres séditieux et mutins, lesquels au contraire je croy estre dignes de la haine de tout le reste des hommes, et de très griéves peines pour leurs démérites [4]. »

Mais, par horreur de l'anarchie, sera-t-il interdit de « réprimer ou mesmes chastier selon leurs démérites les tyrans tous manifestes ? » Seront-ils « sédi-

1. *Ibid.*, p. 367[b]. L'idée du *contrat*, de la *constitution* est répandue par les pamphlets. D'après le *Réveille-matin des Français*, 1575, lorsque le peuple choisit un souverain, car c'est le peuple qui crée le souverain et non le souverain le peuple, les deux parties s'engagent l'une envers l'autre sous certaines conditions « que nous pouvons appeler altro-utroque et réciproquement obligatoires » (Méaly, *Les publicistes de la Réforme*, p. 147). Dans le *Dialogue auquel sont traitées plusieurs choses advenues aux Luthériens et Huguenots de la France*, ensemble certains points et avis nécessaires d'être sus et suivis (l'auteur, Nicolas Barnaud, acheva la rédaction, le 31 décembre 1562, et l'imprimeur acheva l'impression, le 5 février 1573, Méaly, p. 132, 133), un des personnages symboliques, l'Eglise, demande à Dieu de susciter son prophète Daniel pour délivrer les siens. Daniel paraît. Et qu'est-ce qu'il apporte du ciel ? *une constitution*, en 40 articles, comme la Confession de foi et comme la Discipline de 1559. Cette constitution est une restauration des anciens municipes. Le peuple, chaque année, élit « avec voix et suffrages publiques » un chef ou mayeur, — et un conseil de 24 hommes « pris et choisis sans acception de qualité, soit des nobles, soit d'entre le peuple. »

2. *Ibid.*, p. 368. Le droit naturel, qui est résumé pour Bèze dans les dix articles de la loi de Moïse, et un contrat civil, exprimé ou tacite, garantissant ce droit, voilà donc le double fondement de tout gouvernement. Sur ce double fondement, Bèze construit sa conception politique, sa théorie de la souveraineté populaire. — 3. *Ibid.*, p. 369[b]. — 4. *Ibid.*, p. 352[a].

tieux,... faux chrestiens », tous ceux qui ne se contentent pas de « patience » et de « prières » et ne « présentent leur col ? »

« Ce passage est fort glissant, » répond Bèze. En effet. Quelle est donc la pensée calviniste ? « Je déteste les séditions et toute confusion, comme monstres horribles ; j'accorde que surtout en l'affliction, il nous faut dépendre d'un seul Dieu. Je confesse que les prières conjointes avec la repentance sont les nécessaires et propres remèdes à repousser la tyrannie, attendu que c'est un mal ou fléau envoyé de Dieu le plus souvent pour chastier les peuples. Mais je nie que pour tout cela il ne soit licite aux peuples oppressez d'une tyrannie toute manifeste d'user de justes remèdes, conjoints avec la repentance et les prières [1]. »

Et Bèze distingue entre trois catégories de personnes. Il y a d'abord les « personnes du tout privées. » — « Je dy que sans extraordinaire vocation de Dieu, à laquelle je ne touche point, il n'est licite à aucun particulier d'opposer force à force du tyran, de son authorité privée. Ains il faut, ou qu'il se retire ailleurs, ou qu'ayant recours à Dieu, il souffre le joug [2]. »

Mais après les « personnes privées » viennent les « magistrats inférieurs », ceux qui ont les charges publiques de l'Etat, officiers du royaume plutôt que du roi, chargés de la justice, de la guerre, tels que ducs, marquis, comtes, etc., maires, consuls, capitouls, eschevins, etc. Il y a « mutuelle obligation » entre le roi et ces officiers du royaume, et celui-là, comme ceux-ci, ont le droit de s'y ramener réciproquement. « Cas [ici le contrat reparaît] avenant... que celui qui est roy... se destourne manifestement des conditions, sous lesquelles et non autrement, il a esté reconu et advouë pour roy : qui peut douter que l'inférieur Magistrat du royaume, et la ville et province, de laquelle il a receu l'administration de par la souveraineté, ne soyent quittes de leur serment, au moins jusques à ce point qu'il leur soit loisible de s'opposer à l'oppression manifeste du royaume, duquel ils ont juré la défense et protection selon leur charge et particuliere administration [3]. »

Enfin, et surtout, au-dessus des « personnes privées » et des « magistrats inférieurs », il y a les Etats. Or les Etats sont les souverains gardiens des droits des peuples. Nous touchons au point central et vif : « Les peuples ne sont point issus des magistrats, ains les peuples, ausquels il a pleu de se laisser gouverner ou par un prince ou par quelques seigneurs choisis, sont plus anciens que leurs magistrats, et par conséquent les peuples ne sont pas créez pour les magistrats, mais au contraire les magistrats pour les peuples [4]. » — « De là s'ensuit que la

1. *Ibid.*, p. 353a. — 2. *Ibid.*, p. 355b. — 3. *Ibid*, p. 357a.

4. *Ibid.*, p. 352a. Notons ici ce que Bèze avait déjà dit en 1560 : « Et quel est le magistrat légitime : le vrai et légitime prince est celui qui est prince soit par les lois et les institutions, soit par le consentement tacite ou exprès. » « La puissance, même du magistrat légitime, n'est pas infinie. »

Et si le prince devient impie, avare, cruel, en un mot tyran, que faire ? « Je réponds, c'est aux autorités supérieures (*superioribus potestatibus*), telles que sont aujourd'hui les septemvirs, dans l'empire romain, et que l'on appelle *électeurs*, et les Etats du royaume (*regni status*) dans presque toutes les monarchies, qu'incombe cette charge de contenir les tyrans furieux. S'ils ne le font pas, ils rendront compte devant Dieu de leur perfidie ; ils sont des traîtres à la patrie. »

puissance des Magistrats, quelques grands et souverains qu'ils soyent, dépend de celle du public qui les a esleus en ce degré, et non au contraire [1]. » — « Les Estats ou autres ordonnez pour servir de frein aux souverains peuvent et doyvent les réprimer par toutes voyes, quand ils sont devenus tyrans [2]. » — « Les Estats sont par dessus les roys [3]. »

Alors, dans une longue énumération des pays connus, Bèze s'efforce de montrer que jamais, en effet, les nations n'ont donné « quittance » à leurs rois, ne les ont acceptés qu'à « certaines conditions [4] ». Naturellement, il insiste sur la France [5]. « Les roys estoyent sujets aux Estats de leurs peuples... les roys ne régnoyent point par le seul droit successif, ains estoyent éleus par le consentement des Estats du royaume....[6]. Brief, que les guerres et les paix se font, les tailles et emprunts s'imposent, les loix tant de l'Estat que des affaires particulieres se font et se déffont... au plaisir de certaines personnes..., sont choses du tout contraires à la manière de faire des bons Anciens, et directement répugnantes aux lois posées avec le fondement de la monarchie françoise. Sur quoy je laisse à disputer à tous jurisconsultes de bonne science et conscience, si aucune prescription de long temps au contraire, peut avoir lieu par aucun droit divin ni humain [7]. »

Conclusion : « Le souverain gouvernement est tellement entre les mains des roys, ou autres tels souverains Magistrats, que si ce néantmoins se destournans des bonnes loix et conditions, qu'ils auront jurées, ils se rendent tyrans tous manifestes, et ne donnent lieu à meilleur conseil, alors il est permis aux Magistrats inférieurs de pourvoir à soy et à ceux qu'ils ont en charge, résistans à ce tyran manifeste. Et quant aux Estats du pays ou autres, à qui telle autorité est donnée par les loix, ils s'y peuvent et doyvent opposer jusques à remettre les choses en leur estat, et punir mesmes le tyran, si besoin est, selon ses démérites [8]. »

Mais il ajoute immédiatement : « Quant à ce qui concerne les personnes privées desquelles ne se distinguent pas du tout, ou pas beaucoup, les *magistrats inférieurs* (*inferiores magistratus*), il faut qu'ils se rendent bien compte qu'il y a grande différence entre faire injure et souffrir injure. C'est notre affaire de souffrir injure (le Seigneur nous le commande et il nous a donné l'exemple), quand il ne nous est pas permis de l'écarter par la force sans manquer à notre vocation, hors de laquelle c'est un crime de poser même le pied. Et ici, il n'y a pour les personnes privées, soumises à un tyran, d'autre remède que la correction de la vie, et les prières et les larmes. — Autre chose est de ne pas obéir ; autre chose est de résister. » (*Tractationes theologicæ*, 2e édition revue par l'auteur, 1582, vol. I, p. 55, dans sa *Confessio christianæ fidei* et ejusdem collatio cum papisticis hæresibus, à Melchior Wolmar, 1560.) Tout cela nous permet de constater deux choses : c'était du calvinisme (de Calvin) tout pur ; et il n'y a pas plus de différence essentielle entre Calvin et Bèze qu'entre Bèze (avant la Saint-Barthélemy) et Bèze (après la Saint-Barthélemy).

1. *Ibid.*, p. 359a. — 2. *Ibid.*, p. 358b, 359a. Titre du paragraphe en marge. — 3. *Ibid.*, p. 369b. Titre du paragraphe, en marge. — 4. *Ibid.*, p. 359a. — 5. *Ibid.*, p. 365b. — 6. *Ibid.*, p. 365b. — 7. *Ibid.*, p. 366b.

8. *Ibid.*, p. 367a et b. L'école d'Heidelberg, la plus savante et la plus brillante de celles qui, aujourd'hui, refusent de voir dans le calvinisme (de Calvin) l'initiateur des libertés modernes, et dont nous aurons à parler longuement un peu plus loin, nous donne ici le spectacle instructif des difficultés contre lesquelles elle se heurte et de ses embarras. Elle parle du « compromis », qui se trouve chez Calvin (E. Trœltsch, *Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, p. 688), ce qui est une façon de reconnaître qu'il y a chez Calvin les éléments des libertés modernes. Mais en réalité rien ne ressemble moins à un compromis que la clarté et l'énergie avec lesquelles Calvin pose les principes de la liberté en face des principes de

III

Tel est ce si remarquable traité, la première théorie complète, exposée *ex professo*, de la politique calviniste. Je défie qu'on y trouve une pensée contraire à la pensée de Calvin, qui ne soit pas dans la ligne directe, qui ne soit le développement naturel de la pensée de Calvin. Et l'on peut, semble-t-il, soutenir qu'il n'y manque aucune pensée essentielle du programme démocratique développé par le Calvinisme, jusqu'en 1789, inclusivement.

1. Et cependant il y a entre Bèze et Calvin une différence, une. On trouve chez Bèze, et on ne trouve rien de semblable chez Calvin, cette phrase : « Je ne puis trouver bonne l'opinion de ceux qui, sans aucune distinction ny exception, condamnent tous les tyrannicides, ausquels jadis les Grecs ordonnèrent tant d'honorables guerdons [récompenses][1]. » — C'est en tout cas trop bref et trop obscur, et il faut examiner.

Le meurtre d'un tyran est un meurtre politique, et, d'après le vicomte de Meaux, le premier meurtre politique (dans la période dont nous nous occupons) avait été inspiré par les Calvinistes. Il s'agit du meurtre du président Minard, un des commissaires royaux « les plus ardents à la poursuite des hérétiques. » Il fut assassiné, au moment où il achevait de préparer le supplice du pieux et glorieux Anne Dubourg. « Ainsi, dit le vicomte, une main protestante *inconnue* inaugurait le genre de crimes, qui devaient ensanglanter le reste du siècle, et souiller tour à tour les deux partis : l'assassinat commis par fanatisme[2]. » Ne demandons pas au vicomte comment, si la main est *inconnue*, il est aussi sûr, lui, que ce

l'autorité. Puis il y a encore « compromis » chez Th. de Bèze. « C'est encore un compromis entre les doctrines de l'autorité venant de Dieu... et l'individualisme réformé, et son idéal de société rationaliste. » (*Ibid.*, p. 688.) Et alors ce qui est volontaire et conscient devient involontaire et inconscient. A propos de Calvin il est dit : « Malgré (*trotz*) toute la grande estime pour l'autorité, et malgré tout le devoir d'obéissance du simple particulier, la devise est cependant : « Par le peuple et pour le peuple » (*Ibid.*, p. 687); et alors il se trouve que le traité de Bèze sort logiquement de la pensée de Calvin. » « Il n'est dès lors pas étonnant, si finalement Bèze, le plus fidèle des disciples et le successeur de Calvin, en face de la Saint-Barthélemy, a proclamé la souveraineté du peuple comme instance suprême. » (*Ibid.*, p. 687.) « C'est la souveraineté du peuple, le droit à la révolution et l'organisation constitutionnelle. » (*Ibid.*) — « *Que de pareilles théories pussent sortir immédiatement* (*unmittelbar*) *de l'enseignement de Calvin*, c'est ce que montre d'une manière encore plus frappante la théorie de Knox, qui a été connue à Genève, et le traité du second pasteur de la communauté anglaise, Goodman, qui a enseigné le droit de résistance presque sans restriction. » Même le traité de l'évêque anglais Poynet « découle directement de l'*Institution* de Calvin » (*Ibid.*, p. 690 n.). — Trœltsch a vu les faits. Mais n'ayant pas compris la méthode de Calvin, cette méthode de contrariétés, sans l'intelligence de laquelle la pensée de Calvin reste un mystère, il va d'un extrême à l'autre, tantôt accorde trop, tantôt n'accorde pas assez, et juge mal les deux parties de la pensée calviniste. Après avoir dit que la théorie de Knox découle *immédiatement* des théories de Calvin, il dit : « J. Knox et l'école écossaise s'éloignent encore plus que Bèze et les huguenots du programme politique selon le calvinisme primitif » (*Ibid.*, p. 694). Et il conclut que du reste « toute cette littérature est antimoderne » (*unmoderne*) (p. 693, n.).

1. *Du droit des Magistrats*, p. 354ª. — 2. Le vicomte de Meaux, *Les luttes religieuses en France au seizième siècle*, 1879, p. 61.

soit une main *protestante*, armée par le seul fanatisme[1]. Ne demandons pas surtout au vicomte de Meaux si tous les crimes et tous les assassinats et tous les massacres sont permis aux princes et aux juges, et si ce qui est coupable c'est seulement un acte d'exaspération contre tant de cruautés et de souffrances, commis par quelque obscur malheureux. Voici seulement ce que dit Th. de Bèze : « On ignore l'auteur du meurtre. Mais puissent les nôtres être soupçonnés à tort. Il est vrai que les jugements de Dieu sont justes ; mais souvent nos mains pèchent, et j'avoue que j'ai horreur de ces crimes (*me ad hæc facinora*[2] *exhorrescere*). Si l'on continue, Dieu bon ! que de meurtres et que de sang ! Le Seigneur aie pitié de nous, et donne aux nôtres que la doctrine de paix et de patience n'ait mauvaise réputation par notre faute[3]. »

Mais nous arrivons à une phrase particulièrement incriminée. Il s'agit de Poltrot, l'assassin du duc de Guise. « Voici que Dieu nous a suscité un autre Aod[4], qui, par le meurtre du duc de Guise, allait délivrer non seulement la ville, mais toute la France[5]. »

Bèze était-il au courant des projets de Poltrot ? « Au commencement, raconte-t-il lui-même, il nomma l'amiral [Coligny], avec quelques autres personnages, et moi-même, nominativement, parmi ceux qui étaient au courant (*inter conscios*). Nous répondîmes ce qui en était, et lui-même ensuite, devant les juges, nous mit abondamment hors de cause (*abunde purgavit*)[6]. » — Mais enfin il est vrai que Bèze n'a pas condamné Poltrot. « On raconte, écrit-il, qu'il n'a pas été moins courageux en supportant tous ses tourments qu'en préparant son crime (*in ipso patrando facinore*), et même en mourant il a prédit clairement aux ennemis de Christ une ruine prochaine. » Et il ajoute : « Ce sont là des jugements de Dieu étonnants (*miranda*) et cachés (*occulta*) : à Dieu soit la louange et la gloire dans l'éternité[7]. »

On voit que si Bèze ne condamne pas, même ici, purement et simplement, il n'approuve pas *purement et simplement*. Plus tard il s'est expliqué plus longuement. « J'ai ajouté ceci : jamais je n'ai délibéré avec qui que ce soit sur le moyen de tuer Guise par ruse (*per dolum*). Et même alors que la guerre n'était pas

1. « Le 18 décembre [ce fut en réalité le 12], Ant. Minard, président au parlement de Paris, l'un des plus grands supposts de ceux de Guyse, fut tué d'un coup de pistole, un soir, comme il retournoit du palais, *et ce par gens incognus. Et quelque diligence qu'on peust faire on ne sceut jamais d'où cela estoit venu.* » En conséquence chacun fit ses suppositions. « Les uns disoyent que c'estoit pour paillardise, d'autant qu'il y estoit du tout adonné, et qu'il ne craignoit de séduire toutes les dâmes et damoiselles, qui avoyent des procès devant lui, contraintes de se prostituer à ce taureau bannier, si elles ne vouloyent perdre leurs causes. Les autres, que c'estoit par quelques désespérés, desquels il avoit vendu le droit. Les autres maintenoyent que c'estoyent les Lutheriens, parce qu'il donnoit toutes les instructions et mesmoires à ceux de Guyse pour les molester » De la Planche, *Histoire de l'estat de France*, tant de la République que de la religion, sous le règne de François II. MDLXXVI, p. 113.

2. Le mot *facinus* désigne une action exceptionnelle, éclatante, quelquefois en bonne part, presque toujours en mauvaise part. — 3. Bèze à Bullinger, 1er janvier 1560. *Opera* XVIII, p. 2. — 4. Aod, — que nos versions modernes appellent Ehud, — fut le « libérateur », le juge envoyé par Dieu pour délivrer le peuple de la tyrannie d'Eglon, roi de Moab. Aod perça de son épée Eglon. (Livre des Juges, III, 12 et ss.)

5. Bèze aux pasteurs de Zurich, 12 mai 1563. *Opera* XX, p. 20. — 6. *Ibid.*, p. 21. — 7. *Ibid.*, p. 22.

encore commencée, tout de suite[1] après cet horrible massacre qu'il avait perpétré à Vassy, quelqu'un ayant laissé échapper quelque chose d'analogue, dans un cercle où je me trouvais[2], je le repris gravement. Que si, une guerre si juste ayant été allumée, j'avais trouvé un moyen de l'écarter, soit par un stratagème, soit par force ouverte, je dis que cela aurait pu être fait par moi, à bon droit, comme envers un ennemi, et si je l'avais fait je ne m'en excuserais point[3]. » — Enfin ailleurs il blâme le meurtre de César[4].

Voilà donc qui est précis. Il ne s'agit pas du meurtre d'un tyran, meurtre quelconque d'un tyran quelconque ; il s'agit du meurtre d'un chef d'armée, d'un général, quand la guerre est déclarée ; il s'agit non du meurtre d'un tyran, mais d'un fait de guerre, particulier. Sur ce fait de guerre particulier on peut avoir des opinions diverses. Reste que ce n'est pas ce que l'on entend ordinairement par tyrannicide[5].

1. Statim ab. — 2. Quum tale nonnihil cuipiam in cœtu quodam excidisse.

3. *Ad F. Claudium Xaintes, Apologia altera*, dans les *Tractatus theologici*, II, p. 363. « Quod si tam justo fervente bello, vel stratagemate, vel aperta vi, illius e medio tollendi rationem invenissem, dico jure id a me ut in hostem fieri potuisse, neque id factum excusassem. » C'est la thèse développée par Jaques-Paul Spifame, ancien évêque de Nevers, ministre de la religion, dans une lettre adressée (1563) à la reine-mère, sous le pseudonyme de Geo.-Marco Brucci, et dite : traduite d'italien en français (voir *Mémoires de Condé*, 1743, tome IV, p. 442-493). « Aod, simulant faire un présent à Eglon, roy des Moabites, et luy dire quelque secret à part, le mit à mort et délivra le peuple d'Israël de cet oppresseur » (p. 449). Et sans doute Guize méritait ce châtiment, « un tel violateur de tous droits divins et humains, » - lequel « comme un loup enragé dissipoit et massacroit les povres subjects du roy » (*Ibid.*, p. 447). Mais ce qui légitime cet acte, c'est que le blâmer serait « tout ainsi comme si l'on tiroit en jugement l'exécuteur d'une Haute-Justice, d'avoir pendu ou décapité celuy qui est ordonné par le magistrat d'estre occis ; car il est certain que les soldatz de guerres déclarées justes ne sont qu'éxécuteurs de l'ordonnance du magistrat, lesquels en la conduite de leur entreprise ne font rien de soy, mais éxécutent simplement le jugement de Dieu et des magistrats, en la main desquelz le souverain législateur a mis le glaive, pour en user contre les perturbateurs de la République. Ainsi en ce que justement a éxécuté Poltrot, ne s'est rien fait par la témérité des hommes, mais de l'authorité de Dieu, qui justement commande au magistrat et à l'éxécuteur. » (*Ibid.*, p. 447.) — Il est juste d'ajouter que Spifame n'a pas certes été un représentant autorisé du calvinisme.

4. *Tractatus theologici*, I, p. 54. — Voir aussi A. Kuyper, *Het Calvinisme* Oorsprong en Waarborg onzer Constitutionnelle Vrijheeten, 1874, p. 45, 46.

5. Bien que Bèze lui-même qualifie Poltrot de *tyrannicida*. *Opera* XX, p. 21 — Nous avons ici un exemple des précautions à prendre, — comme nous l'avons indiqué, — quand on veut se servir des *pamphlets*, de ces cris de douleur et de colère qui soulèvent l'âme des peuples. Il ne faut pas les confondre avec les *traités* didactiques des docteurs et des chefs vraiment responsables. Le premier, — ou presque le premier, — pamphlet huguenot (il a paru en 1569, donc avant la Saint-Barthélemy) s'ouvre par une naïve protestation de loyalisme. « *Ambroise*. Je m'assure qu'il ne sera rien dit par nous deux que d'affection singulière, que nous portons à nostre roi Charles neuvième, la jeunesse duquel l'on voit être si misérablement séduite et circonvenue, et au bien public de ce royaume ; ce qu'en mon endroit je proteste et jure. » *Clement*. « Et moi aussi. » *Ambroise*. « Dieu nous assiste par Jésus Christ son fils. » *Clement*. « Amen. » — *Discours par Dialogue* sur l'Edit de la révocation de la paix, publié à Paris le vingt-huitième jour de septembre, l'an mil cinq cent soixante huit, imprimé nouvellement 1569. (Exemplaire de la Bibliothèque nationale de Paris, p 112, n. 2.) — Puis vient la Saint-Barthélemy, le massacre, la violation par le gouvernement et ses représentants religieux et laïques de toutes les lois humaines et divines, l'assassinat non pas seulement pur et simple, mais l'assassinat multiplié, renforcé, la boucherie. Et c'est le roi qui donne l'exemple, de la fenêtre de son Louvre.

« Ce roi, non juste roi, mais juste arquebusier,
Giboyait aux passants trop tardifs à noyer. »

2. Pour achever de nous éclairer, il faut mettre en regard de la théorie de Bèze un premier fait.

Calvin n'a jamais rien dit de pareil, ni Hotmann, ni Duplessis-Mornay. Aucun auteur n'a accusé Calvin, ni les deux autres publicistes, d'avoir jamais rien dit de pareil. L'opinion de Bèze, quelque sentiment que l'on ait sur elle, ne fait donc pas partie du calvinisme (de Calvin) et de ses autres interprètes primitifs et authentiques[1].

3. Et à côté de ce premier fait il faut en placer immédiatement un second. La théorie du tyrannicide, sous sa forme ordinaire et la plus détestable, a été la théorie des Jésuites.

Les Jésuites n'en sont pas, il est vrai, les inventeurs. Il y a eu le grand scandale du concile de Constance (1415). Le duc d'Orléans ayant été assassiné par un meurtrier aux gages du duc de Bourgogne, le moine Jean Petit fit l'apologie de l'assassin et de l'assassinat. L'Université de Paris protesta. L'affaire vint devant le concile de Bâle, et le célèbre et pieux Gerson ne put obtenir du concile la condamnation de l'abominable théorie. « Il obtint seulement la désapprobation du tyrannicide dans certaines circonstances, mais pas la condamnation d'un acte général et de son défenseur[2]. » « On prit un moyen terme[3], » dit l'évêque Hèfelè, l'historien classique des conciles. — Jean Petit ne fut pas condamné, mais on brûla Jean Huss. Voilà qui dit tout.

Du reste Jean de Salisbury, un docteur renommé (1120-1180), avait depuis longtemps[4] cherché à prouver, soit par l'histoire profane, soit par l'histoire sacrée, que, comme il avait toujours été permis de flatter un tyran, il avait été aussi permis de le circonvenir et de le tuer honnêtement (*honestum*), si on ne pouvait le punir d'une autre manière[5].

Peut-on s'étonner que le roi ayant mis la foule hors la loi, la foule n'ait pas respecté la loi en attaquant le roi lui-même? Quatre mois après la Saint-Barthélemy, le 31 décembre 1572, était achevé un pamphlet, qui parut le 5 février 1573. « Vous, desquels les plus proches parents alliés, amis et voisins ont été meurtris et violés contre tout droit, contre la foi publique, s'il y a quelque cœur male issu de noble race, s'il y a quelque générosité de reste entre vous, que ne la montrez-vous à cette fois contre ce traître à son peuple, et à soi déloyal? contre ce mange-sujet... » (p. 135, 136). *Dialogue* auquel sont traitées plusieurs choses advenues aux Luthériens et Huguenots de la France, etc. — Et *Le Reveille matin des Français* et de leurs voisins, composé par Eusèbe Philadelphe, cosmopolite, en forme de dialogue, 1574, dit: « Entre tous les actes généreux le plus illustre et le plus magnanime est d'occire le tyran. » Et il établit « à l'usage des timides et scrupuleux, que de droit humain et divin le peuple peut se délivrer de ses tyrans. »

1. Le doux Mélanchthon, apprenant que le roi Henri VIII d'Angleterre venait de faire tuer Cromwel (un de ses favoris, qui avait préparé le mariage du roi avec Anne de Clèves) et préparait son divorce, ne pouvait s'empêcher, dans une lettre à Vitus Theodorus, 24 août 1540, de s'écrier: « Avec quelle vérité le poète tragique s'est écrié : il est impossible d'immoler à Dieu une victime plus agréable qu'un tyran. Puisse Dieu inspirer cet esprit à quelque homme courageux. » *Melantonis Opera* III, p. 1076.

2. Hase, *Kirchengeschichte*, 1877, p. 353. — 3. *Histoire des conciles*, de Hèfelè, 1857, trad. de l'abbé Delarc, X, p. 485. — 4. Dans son ouvrage : *Policraticus*, sive de nugis curiolium et vestigiis Philosophorum, libri octo, imprimé en 1595.

5. Cité par Polenz, *Geschichte des französischen Calvinismus*, 1860, III, p. 147. — D'après l'aveugle adversaire de nos publicistes calvinistes, M. Lureau, le tyrannicide aurait « disparu depuis Cicéron des

Mais ce sont les Jésuites qui gardent l'honneur d'avoir poussé à l'extrême la justification et la glorification du meurtre politique. — Mariana (*De rege et regis institutione*, 1599) se demande : A-t-on le droit de tuer un tyran ? Il répond : oui. A défaut des Etats, « ce droit appartient à chaque particulier, qui veut risquer sa vie pour le bien de l'Etat [1]. » Ainsi fit Jacques Clément. « Au milieu de ces événements désespérés, l'espoir au moins momentané vint de Jacques Clément, un dominicain, et *un élève de théologie de son ordre. Après avoir appris des théologiens qu'il consulta* [voilà des aveux à enregistrer] qu'on pourrait à bon droit tuer un tyran, il vint à Paris, le 30 juillet 1529, avec la ferme intention d'assassiner le roi ; et vraiment, le 1er août, il le transperça de son poignard empoisonné.... Par l'assassinat du roi, il acquit une gloire incroyable.... Une force supérieure animait son esprit et son corps [2]. » — Notre jésuite se demande ensuite : est-il permis d'empoisonner un tyran ? Il répond : « Je loue la coutume des Spartiates qui sacrifiaient à Mars un coq blanc, quand ils avaient triomphé dans une bataille, mais qui sacrifiaient un bœuf gras, quand ils avaient triomphé par ruse et guet-apens, afin de prouver que l'intelligence et la raison, qui font les hommes, valent mieux pour vaincre nos ennemis et conserver une armée que la force et la puissance, en quoi nous sommes inférieurs aux bêtes. » — Donc, le « poison », les « herbes mortelles [3], » — avec cette pieuse réserve que le poison soit donné au tyran de telle façon qu'il ne coopère pas à son assassinat ; car alors il y aurait suicide, et le suicide est un péché [4].

Le jésuite Bonarsans excitait Rome à l'assassinat d'Henri IV : « Il ne se trouvera pas un guerrier pour lever ses armes contre cette bête sauvage [5] ? »

Le jésuite Rainold, ou Rosseus, définit le tyran qu'il faut tuer : c'est l'hérétique. Or « hérétique est tout roi qui se mêle des questions ecclésiastiques, qui ne chasse pas de l'Eglise les hérétiques condamnés par les évêques, qui n'empêche pas les réunions des hérétiques [6], etc. — En conséquence, Jean Chastel essaya d'assassiner Henri IV en 1594. Il ne réussit, il est vrai, qu'à lui fendre la lèvre et lui casser une dent, en attendant qu'un autre assassin, Ravaillac, lui perçât le cœur. Mais, en attendant, un jésuite publia son *Apologie pour Jehan Chastel, Parisien, exécuté à mort, etc., par François de Vérone*. D'après notre jésuite, Henri IV n'était qu'un soi-disant roi ; c'était un hérétique. Or chacun a le droit

doctrines politiques » (*Les doctrines démocratiques*, p. 140). Toutefois il réapparaît avec Jean de Salisbury, théologien du douzième siècle, qui s'exprime ainsi : « Le prince, image de Dieu, doit être aimé, honoré, vénéré ; le tyran, image de la méchanceté diabolique, doit être tué la plupart du temps (*plerumque occidendus*) (p. 141). — Quant à saint Thomas, il se bornerait « à expliquer l'approbation que Cicéron donne aux meurtriers de César. Il écrit à ce propos que celui qui tue le tyran est loué, qu'il reçoit une récompense, mais il se contente de constater un fait sans donner pour cela son approbation » (p. 143). Et sa désapprobation, où est-elle ? — Enfin M. Lureau est obligé de reconnaître l'approbation du concile de Constance. « Les arguments de Gerson ne triomphèrent pas devant le concile, 26 voix se prononcèrent pour la condamnation de Jean Petit et 61 contre la condamnation » (p. 144).

1. Ellendorf, *Die Moral und Politik der Jesuiten*, 1840, ch. 40, p. 403. — 2. *Ibid.*, p. 405. — 3. *Ibid.*, p. 406. — 4. *Ibid.*, p. 407. — 5. *Ibid.*, p. 409. — 6. *Ibid.*, p. 416.

d'assassiner un huguenot : « Tesmoin, dit-il, l'arrest de Parlement de l'an 1560, prononcé par feu M. le président Le Maistre contre les huguenotz, par lequel il est permis à un chacun de les tuer. Et non sans grande consideration : pour n'y avoir beste plus funeste que celle qui dévore les âmes, ny larron plus pernicieux que celuy qui pille la foy et religion des hommes, ny plus vénéneux aspic [1], etc. »

Enfin, « non seulement certains jésuites démontrèrent qu'il est permis, même agréable à Dieu, de tuer un tyran, mais la Sorbonne décida (1589) que le peuple français pourrait sans scrupule de conscience s'armer contre son roi, et que chaque individu pourrait le tuer [2]. »

Nous voilà suffisamment éclairés : nous avons les textes et les faits.

IV

C'est dans les jours de juillet, au plus tard en 1573, moins d'un an après la Saint-Barthélemy, que Th. de Bèze, commentant le 5e commandement, fit cette leçon de laquelle allait sortir son traité.

En ce moment, quelle leçon ! Quelle leçon de dogmatique et d'exégèse ! Avec quelle passion silencieuse, avec quel frémissement intérieur dans le grand auditoire genevois, devaient écouter ces centaines d'étudiants, ces centaines d'hommes, accourus de tous les pays, et prêts à repartir pour les quatre coins de l'Europe ! Tandis que tous ses auditeurs frémissaient encore d'horreur au souvenir de la récente Saint-Barthélemy, Bèze leur expose les vrais principes du droit naturel, les vrais principes de la souveraineté populaire, les vrais principes de la juste résistance à la tyrannie, les vrais principes de la représentation constitutionnelle et de la supériorité des Parlements sur les monarques les plus absolus. — Sans doute on devait plus tard expliquer, développer, exagérer ; mais Bèze, le représentant autorisé de Calvin et du calvinisme, s'inspirait des pensées les plus authentiques de Calvin, parlait le premier, et disait tout le nécessaire avec modération.

Cependant le Conseil de Genève fut effrayé. Lorsque Bèze voulut imprimer son traité, le Conseil refusa son autorisation et déclara que le livre ne contenait « que la vérité », mais « qu'il seroit fort scandaleux et pourroit causer plusieurs troubles et émotions dont ceste ville seroit chargée [3]. » — C'est ainsi que Bèze dut s'adresser aux presses de Lyon, sans doute.

Qu'importait ? A la dernière page du livre on lisait ces mots : « Quant à ceste manière de gens qui ne servent au monde que pour le faire regorger du sang innocent, abusans des princes de la seule ruine desquels ils s'agrandissent...

1. *Apologie*, p. 81. On comprend que cette apologie ait été rééditée en 1610 par les adversaires des Jésuites. La Bibliothèque de la Faculté de Montauban possède cette édition, et c'est elle que nous citons.

2. Hase, *Kirchengeschichte*, 10e édit. 1877.

3. Registres du Conseil, 10 août 1573. Vol. 68, p. 163 et note.

quant à ceux-là doncques, au lieu de disputer contre eux, je les remets non point tant à leur conscience, d'autant que la pluspart d'eux n'en a plus, qu'au tribunal de celuy de la souveraineté et justice duquel le temps et l'effet monstrera qu'ils n'auront peu s'exempter[1]. »

En effet, c'était assez. Sobre, sans violence, au milieu de la stupeur causée par la Saint-Barthélemy, le traité s'élançait dans le monde. Bèze pouvait s'en fier à Dieu et au temps. Le coup était porté, qui peu à peu devait renverser les trônes de tous les tyrans, celui des Stuarts en 1688, celui des Valois et des Bourbons en 1789.

1. *Du droit des Magistrats*, p. 377[b].



CINQUIÈME PARTIE

François Hotman.

I



ARMI les publicistes politiques du calvinisme, Hotman[1] occupe une situation presque analogue à celle de Bèze. Lui aussi a été le disciple enthousiaste et l'ami passionné de Calvin; son autorité, comme celle de Bèze, est exceptionnelle.

François Hotman, né à Paris le 23 août 1524, d'une famille originaire de Silésie, après avoir étudié le droit à Orléans, où sans doute il rencontra Bèze et Anne Dubourg, revint à Paris, s'y lia avec Du Moulin et Baudoin, et, dès 1546, se mit à enseigner avec éclat. Mais, gagné à la Réforme, il se hâta de tout quitter pour aller à Genève, auprès de Calvin, avec lequel il venait d'entrer en relation, 1547. Il avait vingt-trois ans[2].

De Lyon, le 17 juin 1548, il écrit à Calvin et l'appelle *amantissime domine, mi pater*[3]. Dans une lettre (perdue), Calvin le met en garde contre les convictions présomptueuses. Hotman est enthousiasmé et attristé. Plus de vingt de ses amis ont été émus avec lui. Plusieurs ont copié la lettre ; il a dû la traduire en français. « Je prends Dieu à témoin, dit-il, que depuis le jour où j'ai eu de pieux sentiments (*pie sentire didici*), je n'ai eu plus d'amour, je dirai plus de piété pour personne que pour toi, pas même pour mon père lui-même. Je le prends encore à témoin de ce que je vais dire. Rien ne pourrait m'arriver de plus agréable ni de plus heureux, en cette vie, que si l'on me procurait le moyen de vivre auprès de toi, et quels que soient les dangers qui vous menacent de la part d'Antiochus [Charles V]. Cependant (tu me pardonneras bien la familiarité que je prends avec toi), si j'avais seulement vingt écus d'or ou un peu plus, je te jure que j'irais bien volontiers, avec empressement (*perlibenter ac percupide*) passer

1. Voir *Jean Calvin*, II, p. 202 et n. 5; — Rod. Dareste, *Essai sur François Hotman*, 1850; — Rod. Dareste, *François Hotman*, d'après sa correspondance inédite, dans la *Revue historique*, 1876, premier article, p. 1, second article p. 367 ; — Ed. Cougny, *François Hotman, la France-Gaule* (extrait du Xe volume des *Mémoires de la Société des sciences morales, lettres et arts de Seine-et-Oise*, 1874).

2. Voir la lettre du 17 septembre 1559, où il parle de douze ans, — et la lettre du 2 mars 1575 où il parle de vingt-sept ans depuis qu'il sert Dieu, *sincere et ex animo*. — Dareste, p. 4. — 3. *Opera* XII, p. 717.

l'hiver auprès de toi, si tu le permettais[1]. » — Dans cette même lettre, Hotman parle d'un jeune Lyonnais, que la lecture des lettres du Réformateur a déjà « rempli d'admiration. » Il s'agit de G. de Trie, un des futurs intimes de Calvin.

Nouvel exemple de cette attraction fascinatrice, que Calvin exerçait sur ceux qui étaient entrés en relations avec lui. Hotman part pour Genève[2] et va s'établir à Lausanne[3]. De là il écrit à Calvin : « Porte-toi bien, mon père, mon maître[4], » et il met comme adresse : « A mon excellent père[5], » « A Monseigneur et père, Monsieur Calvin, » et il signe « ton fils dévoué, respectueux, affectionné (*omni officio*, *observantia*, *ac pietate*[6]). » Tantôt il déclare que les lettres de Calvin lui ont causé « une volupté incroyable[7]. » Tantôt il craint presque d'avoir offensé Calvin (*offensioculam*) en parlant de quitter Lausanne. Et il se hâte de lui déclarer qu'il a toujours tenu ses conseils pour des ordres paternels (*cujus autoritatem in paternæ præceptionis loco ac numero semper duxi*). « J'ai pour toi la reconnaissance que je te dois, et je te porterai toute ma vie la vive affection qu'il est juste au fils le plus obéissant de porter au meilleur des pères[8]. » — Telles étaient les relations de l'auteur de *la Franco-Gallia* avec Calvin.

II

1. Deux mois après avoir refusé l'impression du *Droit des magistrats*, le Conseil de Genève faillit refuser l'impression de la *Franco-Gallia*[9]. Bèze intervint et, après avoir échoué pour son propre compte, il réussit pour le compte de son ami[10].

Hotman a dédié son ouvrage à Frédéric, comte palatin du Rhin, et la dédicace est un document important pour l'histoire du sentiment patriotique en France. « Si c'est une faute reprochable, et approchante d'impiété, que de porter mal patiemment les mœurs difficiles, voire mesme l'austérité et l'aigreur de nos pères et mères, que sera-ce au prix si nous mesprisons nostre patrie, laquelle tous ceux qui furent jamais renommez pour leur sagesse ont jugé devoir estre plus respectée que pères ni mères, ni amis, ni autres obligations de la société humaine[11].... — Laisser escouler hors de sa pensée toute souvenance de son pays... c'est tenir de la bestialité et d'une stupidité cynique.... Les douces et

1. *Opera* XIII, p. 22, 27 juillet 1548. — 2. *Ibid.*, p. 37, le 27 avril 1548 ; p. 60, le 10 octobre 1548.

3. En adressant Hotman à Viret, Calvin le lui recommande comme « un esprit éminent (*pollet ingenio*) très instruit, doué de beaucoup d'excellentes qualités » et destiné à se consacrer au Seigneur et à l'Eglise. (*Opera* XIII, p. 265, 7 mai 1549.)

4. 16 mars 1550. *Opera* XIII, p. 548. — 5. 6 septembre 1559. *Ibid.*, XIV, p. 357. — 6. 22 octobre 1552. *Ibid.*, p. 397. — 7. *Ibid.*, p. 344, 12 juillet 1552. — 8. *Ibid.*, p. 358 (6 sept. 1552) ; *Ibid.* XVI, *Ibid.*, XIV, p. 413, 414 (26 janv. 1552). — Voir encore p. 498 (28 mai 1557) ; *Ibid.*, XVII, p. 73 (mars 1558).

9. *Registres du Conseil*, Vol. 68, 7 juillet, 23 octobre 1573, p. 145, 185, 208v, 209v.

10. La première édition, d'août 1573, de la *Franco-Gallia* est extrêmement rare ; elle contient vingt chapitres. La Bibliothèque de la Faculté de Montauban en possède un exemplaire. — Simon Goulart, un des secrétaires de Calvin, en a traduit la 3e édition (qui contient vingt-et-un chapitres), et cette traduction se trouve insérée dans le second volume des *Mémoires de l'Estat de France sous Charles neuvieme*, II, p. 271-350. — 11. *La France-Gaule*, p. 271a, 271b.

débonnaires natures ont une si grande charité et amour envers leur pays, et si profondément engravée, qu'il n'est possible de l'effacer... suyvant le dire d'un poète ancien :

L'air du pays et demeurance heureuse
A ne say quoy de douceur amoureuse,
Qui laisse en tous un joyeux souvenir,
Et l'appétit d'y vouloir revenir,

et principalement lors qu'il nous souvient du ciel et de l'air, où nous avons premièrement respiré, et de la terre qui nous a receus la première, ou de nos parens, et de ceux avec qui nous avons eu communauté et convenance de nativité, de loix, de mœurs, de coustumes et de demourance[1]. » — Il est vrai : quelquefois la patrie devient sauvage, cruelle contre ses propres enfants. Mais ne faisons pas porter la faute d'autrui à « la patrie qui n'en peut mais. » Au contraire, c'est le « temps propre » pour les bons et les vertueux, et « la vraye occasion » de secourir la patrie « comme leur mère misérablement oppressée[2]. »

Et enfin, quand il faut partir pour l'exil, quel soupir douloureux : « Combien sont heureux les sujets qui ont cest heur, moyennant l'équité et la bénignité de leurs princes, de vieillir paisiblement en leurs maisons, et sur le lieu de leurs ancestres, avec leurs femmes et petits enfans ; ô que bienheureux sont ceux-là qui peuvent jouyr d'un tel bien[3]. »

Ce qui ne veut pas dire que le patriotisme d'Hotman soit identique à notre patriotisme. Il y a dans son idée de la patrie beaucoup de l'idée du pays où l'on est né ; beaucoup de l'idée que la patrie s'incarne dans le roi et que pour lutter contre un roi indigne on peut se permettre des violences contre la patrie même[4]. — Seulement, pour comprendre la beauté du patriotisme d'Hotman et apprécier ses lacunes, il faut nous rapporter à son époque[5].

2. La langue seule suffirait pour nous avertir. Des érudits (Ménage) ont prétendu que le mot de patrie n'était pas usité du temps de Henri II, et ont reproché (Charles Fontaine) ce mot comme un néologisme à du Bellay : « Qui a pays n'a que faire de patrie. Le nom de patrie est obliquement entré et venu en France

1. *La France-Gaule*, p. 271b. — 2. *Ibid.*, p. 272a. — 3. *Ibid.*, p. 272a. — 4. Il parlera du pillage de Paris réservé aux Allemands. Voir Dareste, *Essai sur François Hotman*, 1890, p. 39 ; *Hotman à l'Electeur*, 27 juillet 1562.

5. A côté d'Hotman plaçons Henri Estienne, dont son magistral biographe, M. Clément, a dit : « Son patriotisme attire invinciblement nos sympathies » (L. Clément, *Henri Estienne et son œuvre française*, 1898, p. 77). En combattant l'esprit de cour et l'italianisme, Estienne défendait du même coup et la langue française et l'esprit français. « Ce que j'en ay dict, écrit-il, a esté en qualité de vray Français, natif du cueur de la France, et d'autant plus jaloux de l'honneur de sa patrie. » (*Ibid.*, p. 141.) C'est Henri Estienne qui a soupiré ces vers :

Combien que mon pays souvent j'ay absenté,
Mon bon vouloir de luy onq absent n'a esté,
Et jamais à mon cœur nation estrangère
De la France l'amour n'a faict mettre en arrière.

(L. Clément, p. 70.)

nouvellement et les autres corruptions italiques. » D'autres (Littré) font remonter le mot patrie au règne de François I[er]. « C'est au seizième siècle que le mot patrie fut transporté de la langue latine dans la nôtre [1]. » En réalité le mot est plus ancien et remonte au quinzième siècle. Il devint plus commun au seizième, mais ne fut « d'un emploi en quelque sorte quotidien qu'au dix-huitième siècle. » Le mot patriotisme n'apparaît qu'au dix-huitième siècle [2]. — L'auteur que nous citons conclut : « Au seizième siècle seulement nos pères apprirent, par la lecture et par l'étude, que, sans enfreindre les lois de la fidélité féodale, on pouvait porter un profond amour à son pays ; mais reconnaissons que cet amour, enseveli au fond des cœurs, à l'état d'instinct confus et obscur, essayait de se dégager au quatorzième siècle et y parvenait au quinzième ; toutefois, sous cette réserve que la patrie était personnifiée dans le roi et qu'aimer, que défendre le roi, c'était aimer et défendre la patrie [3]. » — Au quinzième siècle, ne l'oublions pas, le roi, la reine ouvrirent les portes aux Anglais (traité de Troyes, 9 avril 1420) et la capitale consentit volontiers à cette « trahison ». Les princes continuent à subordonner l'intérêt public à leur intérêt privé, à se disputer l'alliance de l'étranger. Ce n'est que sous Charles VII que parut Jeanne d'Arc [4].

Un fait va nous éclairer d'une façon brutale. Le fameux Branthome (né entre 1527 et 1542, mort le 15 juillet 1614) a écrit : « Quelle obligation pouvons-nous avoir à nostre patrie, si grande qu'elle nous fasse tout oublier toutes les autres.... Car, et qui sommes-nous en nostre natale terre, si non un vray excrément d'ycelle, qui nous produit et jette hors de ses entrailles, comme un vray excrément ! Y a-t-il donc tant à nous autres de luy estre obligés ? Je voudrois bien sçavoir quelle obligation peut avoir une ordure... à nostre corps pour l'avoir jetté hors de soy !... Les législations et les rois, les communautés et les républiques, pour se conserver, sont allés trouver ces inventions, qu'il n'y avoit rien de beau et honnorable que deffendre la patrie et mourir pour elle et pour eux [5]. » Lui-même aurait bien voulu trahir la France et vendre son épée au roi d'Espagne. Un accident, indépendant de sa volonté, l'en empêcha [6].

3. Calvin sent et parle, non point comme Branthome, mais comme Hotman. « Il est vray, et je le confesse, qu'il fait bien grand mal de laisser le lieu de sa naissance, auquel on pourroit vivre avec grand contentement (*amoenissime*) et honneur, et se retirer en pays estrange, par forme de bannissement, pour estre là comme hommé avolé et incognu (*abjectus hospes*) [7]. » Et encore : « Nous savons que l'amour de la patrie, qui est comme une mère commune, nous est naturellement inné (*naturaliter ingenitum*) [8]. » — Et encore : « Triste est l'exil

1. A. de Saint-Priest, « Les Guise ». *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1850, p. 825. — 2. Perrens, *La démocratie en France au moyen âge*, 1875, II, p. 260 n. 1. — 3. *Ibid*, II, p. 268, 270. — 4. *Ibid.*, p. 277, 273. — 5. *Œuvres de Branthome*, IX, p. 287, 286 Discours sur M. de la Noue. — 6. Voir *Ibid.*, p. 292-295, et la *Vie de Branthome* par Mérimée en tête des *Œuvres*, I, p. 34, 35. — 7. *Opera* V, p. 139, « Jean Calvin à un ancien ami de présent prélat ». *Opuscules*, p. 129. *Avolé*, sans aveu, venu on ne sait d'où, étranger.

8. *Opera* XXV, p. 440. Com. in Josué II, 4.

en soi; c'est une chose cruelle (*acerba*) que le malheur de la patrie[1]. » — Et encore: « L'exil est triste de soy, et la douceur du pays, où nous sommes néz, nous tient comme liéz à soy[2]. »

Sans doute, ce ne pouvait être chose « fort délectable » pour lui de demeurer « en lieu, duquel la vérité de Dieu étoit bannie. » Il n'a pas même envie d'y retourner. Et cependant ce pays était beau, « duquel la beauté et plaisance attire (*amœnitas*) à soy plusieurs étrangers de régions fort lointaines »; et, malgré tout, « ce seroit une chose trop inhumaine, et qui ne seroit nullement licite, de mettre en oubli et n'avoir nul soin du peuple, dont je suis sorti et descendu[3]. »

Ce n'est donc pas chez les calvinistes que l'idée de patrie, encore voilée de trop fâcheux nuages, s'est dégagée le moins ou le plus tard[4].

III

1. Connaissant les relations d'Hotman et de Calvin, nous ne nous étonnerons pas de constater que la *Franco-Gallia* soit le développement d'une pensée de l'*Institution chrétienne*. Calvin avait noté le rôle des Etats généraux. Hotman voit dans les Etats généraux le remède suffisant à tous les maux politiques et le seul. Et sa thèse est : autrefois la France était gouvernée par une monarchie dont les Etats généraux tempéraient l'autorité. Cette tradition libérale a été abandonnée, il faut y revenir. Au service de cette thèse Hotman met une érudition énorme, qui aujourd'hui encore fait l'admiration de ceux qui n'en acceptent pas tous les résultats[5].

Ce n'est pas à la royauté en elle-même qu'il en veut, comme on le répète si souvent. « Il ne faut pas, dit-il, estimer estre servitude que d'obeir à un roy, ni ceux qui sont sujets à un roy, ne doyvent estre tenus en qualité de serfs, mais ceux qui se soumettent à l'appétit d'un tyran, ou d'un brigand, ou d'un bourreau, comme les brebis au bouchier.... Mais quand les François élisoyent des rois, ils

1. 13 juin 1554. *Opera* XV, p. 162.

2. *Commentaires* sur la Genèse, XII, 1. *Opera* XXIII, p. 174. Parlant d'Abraham chez lui, dans sa patrie, Calvin dit : « dans son nid » (*nido suo affixum*). *Ibid.*, p. 173. — Lorsque Calvin était à Strasbourg, S. Grynée lui écrivit de Bâle pour lui recommander Pierre Caroli. « Tu sais, lui disait-il, quelle force et quelle douceur a la communauté de nation, et de langue, et de patrie. Chez nous [à Bâle], Caroli est comme chez des étrangers. Chez toi, il sera comme un frère. » (Sept. 1539. *Opera* X^b, p. 370.)

3. 19 août 1561. Leçons de M. Jean Calvin sur le livre du prophète Daniel. Préface : *Aux pieux Français. Opera* XVIII, p. 615.

4. Voir encore ce que Calvin dit à ce sujet dans la lettre-préface, à François Ier (1535), de son *Institution chrétienne ;* — dans sa lettre du 23 juillet 1563 à Frédéric, prince chrétien du Palatinat (*Opera* XX, p. 73, 76, 78), dans laquelle Calvin console l'Electeur d'avoir été accusé dé « calvinisme » ; — et encore 19 novembre 1552 ; *Opera* XIV, p. 412.

5. Faisant allusion à un récit de Tacite, Hotman donne cette belle définition des Français : « Comment que ce soit, et quel accident que c'ait esté, qui ait donné ce nom aux François, quant à moy je suis content de croire, et suis bien d'accord, que ce fut cette gentille rencontre, de bon et heureux présage, dont il prit son origine, de sorte que dès lors ceux là portèrent méritoirement et proprement le titre de François, qui ayans abatu la domination des tyrans, se maintindrent en liberté honeste, mesme sous l'authorité des roys » (*La France-Gaule*, p. 288).

ne les élevoyent pas là pour estre des tyrans, ou des bourreaux, mais pour estre leurs gouverneurs, leurs tuteurs, gardiens et défenseurs de leur liberté, ce qui se monstroit bien par la forme de la République françoise, comme elle estoit establie pour lors[1]. »

Il n'est pas même exact de dire que Hotman était du moins pour une royauté purement élective. Parlant des Allemands, des Danois et des autres peuples, il dit : « Ils élisent leurs roys en l'assemblée générale des Estats de leur nation : toutes fois les fils ont la prérogative, et sont volontiers préférez, comme Tacitus l'a laissé par escrit. De moy, je ne pense pas qu'on sceut inventer une loy ou coustume, ni plus sagement ordonnée, ni plus profitable, pour la chose publique, que ceste police là[2]. »

Arrivé à la Gaule française, Hotman montre qu'en général les fils succédaient aux pères, par « prérogative ». Mais que « le peuple avoit une souveraine authorité, non seulement à élire leurs roys, mais aussi à répudier les fils des roys, et élire des estrangers[3]. » « Le peuple s'estoit réservé toute l'authorité, non seulement d'élire, mais aussi de demettre les roys en l'assemblée des Estats[4]. » Donc « la souveraine et principale administration du royaume des Francs-Gaulois appartenoit à la générale et solennelle assemblée de toute la nation, laquelle on a appelé depuis l'assemblée des trois Estats[5]. »

Un chapitre est intitulé « De la sacrée et inviolable authorité (*de sacrosancta autoritate*) de l'assemblée générale des Estats, » et on y lit ces lignes : « Nos devanciers, vrais François, et conservateurs de leur liberté, ennemis de toute domination et tyrannie turquesque, et soigneux de maintenir fermement cest excellent précepte : que le salut du peuple est la supréme loy, donnoyent et mettoyent toute l'administration du politique du royaume en la disposition de l'assemblée des Estats[6]. »

Et enfin, comme conclusion : « Puis donques que ceste coustume et ce droict a tousjours esté en usage entre toutes nations, j'enten de celles qui vivent sous un gouvernement royal et modéré, non pas sous une domination tyrannique, en telle sorte que le salut du peuple estoit la suprême loy, on peut de là aisément conclurre, non seulement que ceste liberté tant belle de tenir assemblées générales de Conseil est une partie du droict des gens, mais mesmes que les roys qui, par mauvaises pratiques et cautelles, oppriment cette saincte et sacrée liberté, ne doyvent plus estre tenus en qualité de roys, mais de tyrans, comme ceux qui violent le plus sainct droict, qui ait jamais eu lieu entre les hommes, et rompent les liens de toute société humaine[7]. » — Le pamphlet de 1569, *Discours par dialogue*, rappelle presque textuellement les expressions de Calvin et expose déjà la thèse d'Hotman : « L'intention du peuple français et gallique [Hotman : *Franco-Gallia*] n'a pas été par la loi royale du pays de souffrir un roi tyran, ni qui usât d'absolue puissance contre toutes lois, et fît toutes choses à son plaisir. Les rois

1. *La France Gaule*, p. 288^a, 288^b. — 2. *Ibid.*, p. 292^a. — 3. *Ibid.*, p. 293^b. — 4. *Ibid.*, p. 304^b. — 5. *Ibid.*, p. 306^a. — 6. *Ibid.*, p. 313^a, 315^v, 316. — 7. *Ibid.*, p. 309^v et 310.

n'ont même levé tailles et autres tributs et impôts en France sans le consentement du peuple, qui est argument que la monarchie française est composée d'aristocratie et du populaire Etat » [c'est du Calvin]. « Le roi a des vassaux, lesquels lui font hommage et lui jurent fidélité, et lui au contraire s'oblige réciproquement [c'est du Calvin] au devoir de seigneur et de roi. » « Fausser la foi à ses sujets avec lesquels les rois se lient par obligation naturelle et réciproque [c'est du Calvin], c'est défaillir de roi pour décliner en tyrannie[1]. »

2. Citons sans commentaires quelques appréciations :

M. Dareste : « La Gaule franque a été la première tentative sérieuse faite par le parti protestant pour fixer ses idées et déterminer nettement ce qu'il voulait, ce qu'il ferait s'il arrivait au pouvoir[2]. »

Augustin Thierry : « Ce curieux livre où se rencontre, pour la première fois, une invocation des lois fondamentales de l'ancienne monarchie.... C'est du livre de Fr. Hotman que les idées de monarchie élective et de souveraineté nationale passèrent dans le parti de la Ligue... Quelque éloigné que soit de la vérité historique le système du jurisconsulte protestant, on doit lui reconnaître le mérite de n'avoir point eu de modèle, et d'avoir été construit tout entier sur des textes originaux, sans le secours d'aucun ouvrage de seconde main.... Ainsi Fr. Hotman ne dut rien qu'à lui-même, et la témérité de ses conjectures, ses illusions, ses mépris, lui appartiennent en propre, aussi bien que la hardiesse de ses sentiments presque républicains. Du reste son érudition était saine en grande partie, et la plus forte qu'il fût possible alors d'avoir sur le fonds de l'histoire de France. Dans cet opuscule... il y a, chose singulière, un air de vie et un mouvement d'inspiration. L'amour enthousiaste du gouvernement par assemblées,espèce de révélation d'un temps à venir, s'y montre à toutes les pages.... Le livre eut un succès immense, et son action fut grande sur les hommes de son siècle... Le bizarre et fabuleux exposé de l'ancien droit du royaume devint, durant le calme du règne de Louis XIV, la pâture secrète des libres-penseurs, des consciences délicates, et des imaginations chagrines plus frappées, dans le présent, du mal que du bien. Au commencement du dix-huitième siècle sa réputation durait encore[3]. »

Henri Martin : « L'imprescriptible souveraineté des nations elles-mêmes n'avait point encore été prêchée parmi nous avec tant de vigueur et d'autorité, et l'on peut dire qu'après la *Gaule franque*, il faut aller jusqu'au *Contrat social* pour rencontrer dans notre littérature une œuvre politique républicaine supérieure en influence à l'œuvre d'Hotman[4]. »

Ariste Viguié, pasteur, professeur de théologie : « De Genève, en 1573, partit ce livre étrange, profond, qui donna une âme à toutes les aspirations généreuses

1. Méaly, *Ibid.*, p. 116, 112. — 2. Rod. Dareste, *Essai*, p. 75. — 3. Aug. Thierry, *Considérations sur l'Histoire de France*, p. 30-37, en tête du volume Ier des *Récits des temps mérovingiens*. 1846. — Voir aussi Aug. Thierry, *Dix ans d'études historiques*, 1846, p. 336-338. — 4. H. Martin, *Histoire de France*, IX, p. 370, 371.

de l'époque, et qui, en plein seizième siècle, le premier, établit avec passion, avec science, les bases de toutes nos libertés. Tout notre droit moderne est déjà dans la *Franco-Gallia*[1]. »

Et enfin l'historien au verbe prophétique, Michelet : « Cette âme éclate en 1573, par un livre de génie... Gaule et France, *Franco-Gallia*, c'est le titre de ce livre qui, de Genève, envahit toute l'Europe, est traduit en toutes les langues. Nul succès n'a été si grand jusqu'au *Contrat social*... Qu'il se trompe sur tels détails, comme le dit M. Thierry, qu'il exagère la part de l'élection, de la délibération publique dans ces époques obscures, il n'en a pas moins raison au total... Livre profond, vrai, lumineux, qui donna l'identité de la liberté barbare avec la liberté moderne, relia les races et les temps, restitua l'unité et l'âme, la conscience historique de la France et du monde[2]. »

IV

1. Il est vrai que, tout en rendant hommage à l'érudition énorme d'Hotman, des critiques comme Aug. Thierry et Fustel de Coulanges ont signalé ses « abus de méthode. » — Mais nous pouvons très bien nous contenter des concessions qu'ils font. Hotman a parfois trop précisé la lettre des textes qu'il maniait. Mais il ne s'est pas trompé sur leur esprit. Thierry parle des traditions en vertu desquelles, alors même que les formules eurent disparu, les gentilshommes, « tout en professant pour le roi un dévouement sans bornes, se plaisaient à rappeler en principe le droit d'élection et la souveraineté nationale[3]. » — Et Fustel de Coulanges[4] : « Il est clair que les acclamations de cette foule, composée d'hommes libres, impliquaient une adhésion volontaire des sujets à leur nouveau souverain. S'il n'y a rien de semblable à une élection, la royauté n'est pas non plus précisément héréditaire[5]. » — Encore une fois, cela suffit. Mettons qu'Hotman ait tracé l'idéal, plus ou moins formulé dans les textes, plus ou moins réalisé dans les faits, de la tradition nationale. Il reste que cet idéal a, de tout temps, été invoqué par les meilleurs Français de France, l'idéal de la politique nationale à l'intérieur.

Ici je cite un auteur qui n'est pas protestant, et dont les sympathies pour Hotman ne l'empêchent pas de parler de « ses passions sectaires », de déclarer, selon la formule, « que le protestantisme, par son austérité maussade, répugnait aux gens de ce pays[6], etc. — Chap. V : « Ce chapitre est plein d'un véritable

1. Voir dans la *Critique religieuse* de Renouvier (Supplément trimestriel de la *Critique philosophique*), 1re année, 1879 : « La Gaule franque de François Hotman. » *Etude sur les théories politiques libérales au seizième siècle*, par A. Viguié. Quatre articles, p. 58 et ss., p. 149 et ss., 275 et ss. et p. 347 et ss.

2. Michelet, *Histoire de France au seizième siècle*. La Ligue et Henri IV (1856), p. 33-36.

3. A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, I, p. 32, 21, 22. — Voir Paul Moussiegt, *Hotman et Duplessis-Mornay*, théories politiques des Réformés au seizième siècle, 1889.

4. Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, « La monarchie franque », p. 33, 42, 49, 59. — 5. *Ibid.*, p. 277. — 6. Ed. Cougny, *François Hotman, la France-Gaule*, 1874. (Extrait du Xe vol. des *Mémoires de la Société des sciences morales, lettres et arts de Seine-et-Oise*), p. 41, 54.

enthousiasme patriotique. Que les témoignages y soient un peu accommodés aux besoins de la cause, je le veux bien ; mais il n'en reste pas moins de cette lecture une bonne impression de fierté nationale [1]. » — Chap. IX : « Ce livre est moins un exposé purement historique des droits imprescriptibles de la nation qu'un plan de monarchie constitutionnelle, conçu et tracé d'après un passé plus ou moins authentique [2]. » Chap. XXV : « Tel est ce plan de constitution qui, selon l'auteur, résume avec fidélité les principales dispositions de notre ancien droit national.... Hotman a la prétention de codifier des usages séculaires, des coutumes traditionnelles, et, sans rien innover, de conserver ce qui a toujours existé, le roi et une représentation nationale sérieuse, en déterminant avec plus de précision les attributions de l'un et de l'autre [3]. » — Et enfin : « La nation est-elle perdue sans ressource ? Non, dit Hotman. Si elle se trouve en ce déplorable état, c'est parce qu'elle a cessé d'être elle-même, la *Gaule* et la *France*, ou mieux en un seul mot la *Gaule-France*, dont la nature propre est d'être libre.... Des usurpations, des empiètements favorisés par les circonstances, et légitimés en apparence par un consentement tacite, ont produit une mauvaise administration. Le peuple reste toujours maître de changer des gérants incapables ou infidèles. Rien du reste à innover ; une restauration toute simple, très légitime ; un retour à la forme et à la force primitive de l'Etat. Que la nation rentre en possession d'elle-même ; qu'elle se dérobe à toute influence étrangère ; qu'elle affirme sa souveraineté et l'exerce par les Etats généraux, *Concilium publicum*, véritable émanation d'elle-même, représentation réelle de son génie, de ses besoins et de ses droits.... Hotman ne prêche jamais l'insurrection.... Mais pour être modéré, le livre n'en était que plus fort : aussi l'effet en fut prodigieux.... Il fut un événement, un grand événement politique. Ceux qui avaient cru tuer la liberté française virent avec terreur qu'elle n'était pas morte et que, pour l'étouffer, il faudrait détruire la nation elle-même [4]. »

C'est cet idéal qu'invoquaient avant Hotman les bourgeois du douzième siècle s'appuyant sur « l'ancienneté immémoriale d'un droit urbain de liberté civile et de liberté politique », qu'invoquait, au quinzième siècle, Philippe Pot, député de la noblesse de Bourgogne, aux Etats généraux (1484) : « Comme l'histoire le raconte, et comme je l'ai appris de nos pères, dans l'origine, le peuple souverain créa des rois par son suffrage.... N'avez-vous pas lu souvent que l'Etat (*res publica*) est la chose du peuple ?... Je veux que vous conveniez que l'Etat est la chose du peuple (*rempubliam rem populi esse*), qu'il la confie aux rois, et que ceux qui l'ont eue par force ou autrement, sans aucun consentement du peuple (*nullo populi consensu*), sont censés tyrans et usurpateurs des biens d'autrui [5]. »

C'est cet idéal qu'au seizième siècle, et après Hotman, invoquent tous les

1. *Ibid.*, p. 21. — 2. *Ibid.*, p. 28. — 3. *Ibid.*, p. 45. — 4. *Ibid*, p. 56, 57, 59, 61.

5. *Journal des Etats généraux de France*, tenus à Tours en 1484, rédigé en latin par Jehan Masselin publié et traduit par A. Bernier, 1835, p. 146-149. — Voir : Ch. Jourdain, *Mémoire sur la royauté française*. (*Mémoires de l'Institut national de France*, XXVIII, p. 151, 152.)

adversaires du despotisme. En 1652, un chanoine de Notre-Dame, Claude Joly [1], essaie de tirer un système « des anciens politiques historiens ou jurisconsultes de la France : Commines,... Gerson,... de Thou,... L'Hospital [2].... » Il écrit une nouvelle *Franco-Gallia*. — Et que fera Fénelon dans son *Plan de gouvernement* en 1711 ? Je laisse parler un adversaire de Calvin et du calvinisme, M. Faguet : « Le gouvernement de Fénelon... dynastique et libéral, aristocratique et parlementaire... n'est rien autre que la restauration de l'ancienne constitution française.... Le système parlementaire, très sensiblement ébauché dans l'ancienne France, dont il y a des traces partout, et dont il suffit, pour ainsi parler, de coordonner les membres épars, ou de vivifier les membres languissants, voilà le remède [3]. »

Et quand M. Faguet demande : « Ne faut-il pas conclure que ceux-là étaient dans le vrai, et je dis dans la vérité historique et traditionnelle, dans le vrai sens de l'histoire de France, qui essayaient, moitié invention, moitié reconstitution, de ressaisir et de ranimer l'ancienne constitution française ? [4] » nous répondons : Certainement oui, ils étaient dans le vrai. Et ceux-là, c'étaient les publicistes calvinistes conduits par Th. de Bèze et Hotman.

2. Il faut faire un pas de plus. Calvin ne s'est pas borné à aimer le beau pays de France, il se sentait obligé, comme il l'a dit, de le servir, et il fut un *bon Français*. C'est le jugement que les historiens ont porté sur lui à l'époque du Centenaire. « Il était Français de corps et d'âme, et il est toujours resté Français à Strasbourg, même à Genève, et il a été le fauteur de la politique nationale à l'extérieur [5]. » — En face de certaines calomnies sans cesse répétées, la question vaut d'être traitée en quelques mots précis, si possible.

Au seizième siècle, l'ennemie de la France c'était la maison d'Autriche et d'Espagne, la maison que soutenaient les Guise, et que combattait Coligny. Charles IX, perplexe, demanda un Mémoire à l'amiral. Le Mémoire rédigé par Duplessis-Mornay et corrigé par Coligny fut présenté au roi ; c'était le programme de la politique protestante. Or voici ce qu'un catholique aussi injuste, aussi passionné contre les protestants que le vicomte de Meaux, dit de ce Mémoire : « A la prépondérance de son parti ce grand capitaine (Coligny) associait un patriotique dessein. Il se proposait d'en faire sortir l'abaissement de l'Espagne et la grandeur française. L'entreprise semblait conforme aux intérêts et aux

1. *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roi*, 1562. Voir Jean Brissaud, *Un Libéral au dix-septième siècle, Claude Joly, 1607-1700*, 1898. — 2. *Ibid.*, p. 13. — 3. Faguet, *Les grands maîtres du dix-septième siècle*, 4e éd., 1887, p. 359, 361, 363. — Voir Fénelon, *Plans de gouvernement*, 1711, éd. Didot, p. 431, 432. — 4. Faguet, p. 365.

5. Wernle, *Monatsblätter für den evangelischen Religionunterricht*, Juli 1909, p. 207. — Le 16 janvier 1561, Calvin écrit à Coligny : « ... Pour le moins, vous jugeres, selon vostre prudence, que *je ne procure que le repos et prospérité du royaume*. Je ne dissimule pas le désir que j'ay qu'il fust proveu à ceste povre ville [Genève], afin qu'elle ne soit en pillage, mais pour ce que j'estime que la sécurité d'icelle vous est pour recommandée, vous ne condamneres pas le soin que j'en ay, auquel Dieu m'oblige, *sur tout* quand il ne tend qu'au bien public de France, et en dépend. » (*Opera* XVIII, p. 317.)

destinées de la France. Depuis François Ier, notre rang en Europe dépendait de la maison d'Autriche ; depuis Henri II, l'effort de nos armes avait été judicieusement porté sur nos frontières du nord. Enfin notre honneur et notre profit politique consistaient à soutenir la liberté des peuples opprimés par une monarchie cosmopolite, et, précisément en arrachant à la tyrannie de Philippe II les Pays-Bas prêts à se donner à nous, en les réunissant à la France, dont ils formaient, disait-on alors, un membre naturel, notre nation les affranchissait ; elle devenait du même coup libératrice et conquérante [1]. »

Et en effet, dans leur mâle langage, ces deux calvinistes les plus illustres, Coligny et Duplessis-Mornay, prouvaient que la guerre contre l'Espagne était *juste, facile* et *utile*.

Où était donc l'obstacle ? Le vicomte de Meaux le dit en phrases pompeuses et admirablement naïves. S'il y avait d'un côté la grandeur de la France, il y avait de l'autre la grandeur du catholicisme. Ces deux grandeurs se trouvaient inversément proportionnelles. Celle-ci fut sacrifiée à celle-là. « Ce qui était en question dans les Pays-Bas, dit en propres termes l'historien catholique, ce n'était pas la prépondérance espagnole, c'était avant tout, aux yeux des contemporains, le sort du protestantisme. Si la patriotique révolte des Pays-Bas avait été motivée, et se justifiait, par la violation des antiques franchises, *néanmoins la foi protestante en était l'âme*. [Voilà le crime.] Soutenir cette révolte, c'était donner gain de cause à l'*hérésie* devant l'Europe, et plus l'entreprise était conseillée ou conduite par des protestants, plus il devenait difficile de rassurer les appréhensions et d'apaiser les répugnances des catholiques français [les intérêts du catholicisme et non les intérêts de la France]. *Les plus patriotes pouvaient hésiter en cette conjoncture entre l'intérêt politique et l'intérêt religieux* [2]. » — Paroles vraiment dignes d'être retenues ; telle était la situation de la France et telle était l'attitude des partis catholiques et protestants, d'après l'apologiste du parti catholique.

Donc laissons la question de mérite et de démérite. Ne faisons pas un tort aux catholiques d'avoir voulu être catholiques plus que Français, et disons seulement : malheureux catholiques, qui, par la force des choses, devaient choisir entre leur religion et leur patriotisme. Ne faisons pas davantage un éloge aux protestants parce qu'ils ont voulu être Français autant que protestants, et disons seulement : heureux calvinistes qui, par le seul fait qu'ils étaient calvinistes, trouvaient leur patriotisme d'accord avec leur religion. — On nous permettra seulement de nous étonner que les historiens catholiques s'oublient au point de vouloir transformer les catholiques en défenseurs et les protestants en adversaires de la politique nationale française [3].

1. *Les luttes religieuses en France au seizième siècle*, 1879, p. 139. — 2. *Ibid.*, p. 140.

3. Coligny organisa une expédition pour secourir Louis de Nassau assiégé dans Mons. La honteuse trahison des chefs du parti catholique fit tout échouer. L'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, dans un de ses livres particulièrement catholiques, dit : « Catherine était entourée d'étrangers, pensionnés par le roi d'Espagne, et qui formaient à la cour une sorte de bureau d'espionnage, chargé de renseigner le cabinet

Or, avant Coligny, la politique nationale avait été inaugurée par Calvin. Dans une étude intéressante, un Genevois, M. Francis de Crue, a résumé « l'action politique de Calvin hors de Genève, d'après sa correspondance. » Cette étude est d'une documentation impartiale, mais d'un esprit qui nous paraît influencé par maint préjugé ancien contre Calvin ; d'autant plus significatif est le jugement que nous avons à relever. « Calvin est bon Français, et il le reste pendant toute sa vie. C'est un loyal sujet du roi[1]. » « Le roi de France devient persécuteur. Calvin lui garde sa fidélité, malgré tout, et il va jusqu'à favoriser la politique d'un Henri II, tout au moins à l'étranger. Calvin est si bon Français qu'il est obligé, à maintes reprises, de se défendre du soupçon de vouloir livrer Genève à son roi[2]. » — Quand le parti « libéral » et national à la cour préconise l'alliance avec les Allemands, les Suisses et les Anglais contre l'Autriche[3], Calvin le soutient de tous ses efforts. L'empereur, c'est l'ennemi[4]. — Et de même que la politique nationale de la France, avant Coligny, avait été inaugurée par Calvin, elle fut reprise après Coligny par Henri IV, le fils de la calviniste Jeanne d'Albret, l'ami du pape des calvinistes, Duplessis-Mornay, dont le principal ministre était le protestant Sully et la principale alliée la protestante Elisabeth. L'historien catholicisant, Th. Lavallée, écrit : « La France pouvait reprendre sa politique naturelle, sa politique protestante[5]. » Contre l'Europe catholique, dominée par la maison d'Autriche, Sully voulait former une « alliance » de la France, de l'Angleterre, des Provinces unies, des trois royaumes du nord, des petits Etats de l'Allemagne[6]. — Mais le catholicisme fit contre Henri IV ce qu'il avait fait contre Coligny. Henri IV fut assassiné.

Et alors qui reprit la politique protestante et nationale ? un cardinal, Richelieu. C'est son historien, le très nationaliste et très antiprotestant M. Hanoteaux, qui s'exprime en ces termes : « Dans la passe redoutable où la France est engagée, elle a besoin de toutes ses forces et de toute sa prudence pour parer à un double danger. Avant tout la crise extérieure, la frontière, la Valteline, l'Allemagne. La France ne peut laisser les Espagnols achever à ses dépens l'entreprise de la domination universelle. Elle a donc besoin des protestants[7]. » Pourquoi ? « Ce parti, composé de Français énergiques, vigoureux, intelligents, était

de Madrid sur tout ce qui se tramait dans le Conseil. De son côté, le duc d'Albe était averti par le cardinal de Lorraine et par les catholiques. » (Tome V, p. 142.) — « Des traîtres siégeaient dans le Conseil du roi de France et, vendus à l'Espagne, avertirent aussitôt le duc d'Albe du départ de Genlis, et le mirent ultérieurement au courant de la marche de ce chef. Voilà à quel degré d'infamie s'abaissèrent des hommes qui ne pouvaient pardonner à Coligny ni le légitime ascendant qu'il exerçait sur l'esprit de Charles IX, ni sa ferme résolution de soutenir contre Philippe II, dans les Pays-Bas, la cause de la liberté civile et de la liberté religieuse, ni l'ardeur avec laquelle il travaillait en même temps à la pacification ultérieure du royaume, à l'agrandissement de son territoire et à la consolidation de son indépendance. » (Delaborde, III, p. 405.)

1. De Crue, *L'action politique de Genève*, 1909, p. 11. — 2. *Ibid.*, p. 12. — 3. *Ibid.*, p. 16, 17, 19. — 4. *Ibid.*, p. 29. — 5. Th. Lavallée, *Histoire des Français*, 1853, III, p. 65. — 6. *Ibid.*, p. 67.

7. G. Hanoteaux, *Histoire du cardinal de Richelieu*, p. 488.

un précieux appoint pour la royauté, si elle entrait en lutte contre la Maison d'Espagne. Toutes les relations du parti au dehors étaient avec les ennemis de cette monarchie. Par eux on s'assurait le concours des puissances protestantes, l'Angleterre, la Hollande, les princes allemands et même Venise et la Savoie. » Et c'est là ce que M. Hanoteaux appelle « le groupe naturel des alliances françaises, les alliances de Henri IV [1]. » — Et nous voilà à la guerre de Trente ans, avec ses héros le duc de Rohan, le maréchal de Chatillon, le duc de Laforce, le maréchal de Rantsau, le maréchal de Gassion, tous des protestants, et avec son héros, Gustave-Adolphe, le grand protestant. — La politique de Calvin, de Coligny, d'Henri IV, française et protestante, triomphait. Elle sauvait la France et l'Europe.

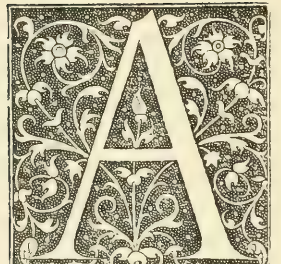
1. *Ibid.*, p. 484.



SIXIÈME PARTIE

Duplessis-Mornay.

I



RRIVONS enfin au dernier traité de cette grande trilogie que forment les publications de Bèze, Hotman et Duplessis-Mornay, à ces *Vindiciæ contra tyrannos* [1], dont un spécialiste comme M. Esmein a dit : « C'est un des écrits de doctrine et de polémique politiques les plus originaux et les plus puissants de cette époque féconde [2]. »

Duplessis-Mornay [3] n'eut pas de relations personnelles avec Calvin, et ne passa à Genève qu'en 1565, un an après la mort du Réformateur. Nous ne pouvons le confondre avec Bèze et Hotman. Son autorité n'en est pas moins de tout premier ordre, à tous les points de vue. Voltaire l'a déclaré « le plus vertueux et le

1. Le titre de la première édition du livre de Duplessis-Mornay est : *Vindiciæ contra tyrannos : sive, De principis in populum, populique in principem legitima potestate, Stephano Junio Bruto Celta, auctore. Edimburghi, anno 1579.* La date est exacte. Seulement, c'est non à Edimbourg que le livre fut imprimé, mais à Bâle, par Thomas Guérin. L'éditeur fut sans doute l'ami de Duplessis-Mornay, Pierre Loyseleur, sieur de Villiers. — Du contenu du livre on peut conclure qu'il a été composé en 1574 ou 1576 au plus tard.

Bayle, article Brutus, dans son *Dictionnaire historique et critique*, a attribué (dès 1692) les *Vindiciæ* à Hubert Languet, et, depuis lui, cette attribution a été presque universellement acceptée. Bayle, cependant, ne se prononçait pas d'une manière absolue, et il ajoutait que toute sa démonstration, fondée sur la déclaration de Goulart, tomberait « si l'on pouvait prouver que l'écrit de Junius avait été publié avant la mort de Languet. » Or c'est ce qu'a démontré M. Lossen en 1876. — Nous renvoyons à sa remarquable dissertation : Max Lossen, *Die Vindiciæ contra tyrannos des angeblichen Stephanus Junius Brutus.* Eine kritische Untersuchung (aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. u. hist. Classe der K. bayer. Akademie d. Wiss. 1887, 2), 1887. Témoignages en faveur de Hubert Languet : 1° témoignage de d'Aubigné, qui dit : non, dans la première édition de son *Histoire universelle*, et : oui, non et oui, dans la seconde ; 2° témoignage, de Simon Goulart, auquel se ramène sans doute celui d'Aubigné, et qui, sous la forme dans laquelle il nous est parvenu, contient au moins une erreur matérielle, puisque les *Vindiciæ* furent publiées, non pas après la mort de Hubert Languet (30 septembre 1581), mais avant, en 1579 au plus tard — Témoignages en faveur de Duplessis-Mornay : 1° celui de Mme Duplessis-Mornay : « passoit son temps M. Duplessis à faire quelques escrits; entre aultres il feit en latin ung livre intitulé : De la puissance legitime d'ung prince sur son peuple, lequel a esté depuis imprimé et mis en lumière, sans toutefois que beaucoup en ayent seu l'autheur. » (*Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay*, I. Vie de Mornay. Paris, 1824, p. 81); 2° celui de Grotius. — Voir dans la *Revue historique*, 1893, p. 65-69, l'étude de M. Waddington sur *L'au-*

plus grand homme du parti protestant[1]. » — Gustave Garrisson, un protestant, a écrit : « Duplessis, comme Voltaire, fut l'oracle de son siècle ; les rois, les ministres, les savants, les capitaines, comme les plus humbles pasteurs des Eglises, venaient puiser des conseils et des consolations à cette source inépuisable de sagesse, de science et de bonté. Duplessis-Mornay fut appelé de son temps le pape des huguenots, tant ses jugements semblaient infaillibles, ses lumières universelles et ses vertus parfaites[2]. » — Eugène Poitou le déclare « ministre habile, diplomate éminent, à la fois homme de guerre et homme de plume, aussi énergique dans l'action que prudent et modéré dans le conseil. L'austérité de ses principes, la sincérité de ses convictions, sa loyauté inaltérable firent de lui, en des temps de violence et de perfidie, un objet de respect universel. » — Et enfin un Oratorien, Arcère, dit : « Ses mœurs furent pures, ses procédés francs et généreux. On ne le vit jamais, comme la plupart des grands de sa secte, feindre ce qu'il ne sentait pas ou dissimuler ce qu'il sentoit. Chef de parti, sans être factieux, il entra dans les affaires de la Réforme et n'y fit pas entrer la passion. Il mettoit dans ses préjugés beaucoup de modération et une sorte de sagesse ; il respecta le trône et s'y tint attaché[3]. »

teur des Vindiciæ contra tyrannos : « En somme, des trois seuls témoignages un peu sérieux allégués en faveur d'Hubert Languet, il n'en est pas un qui soit probant : le premier ne présente aucun caractère de certitude ; le second ne tient pas debout, et le troisième est annulé par un texte opposé. Duplessis-Mornay, au contraire, en dehors des textes précédents, dont deux pourraient être regardés comme lui étant favorables, a pour lui, d'une part, l'autorité d'Hugo Grotius, dont l'érudition est incontestable, et qui se prononce sans hésiter ; d'autre part, celle de Mme de Mornay, sa femme. Voilà qui est catégorique, je pense. Après une pareille assertion, sortie d'une bouche aussi autorisée et aussi peu suspecte de partialité et de mensonge, il n'y a plus qu'à s'incliner et à proclamer que Duplessis-Mornay est décidément et sans conteste l'auteur des *Vindiciæ contra tyrannos.* » (*Ibid.*, p. 68, 69.)

2. Esmein, *La théorie de l'intervention nationale chez quelques publicistes français du seizième siècle*, p. 9.

3. Né le 5 novembre 1549, il avait donc en 1574 environ vingt-cinq ans.

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1848. XXI, p. 736 : « La politique du calvinisme en France, Duplessis-Mornay. » — 2. *Ibid.*

3. Ces divers jugements sont empruntés à l'article de la *France protestante*, 1re édit. — M. Lureau écrit : « Il importait avant tout de déterminer quel est le véritable auteur du *Vindiciæ*, puisque c'est plus spécialement de l'étude de cet ouvrage que nous nous proposons d'induire le véritable caractère des doctrines protestantes, dans la période qui suivit la Saint-Barthélemy » (p. 54). Et cependant M. Lureau ne tient pas compte de l'étude de Lossen, parue en 1887, et se borne à dire que M. Waddington, dans une thèse soutenue devant la Faculté des lettres de Paris, en 1886, attribue plutôt à Mornay qu'à Languet les *Vindiciæ* (p. 51). Il continue à faire de Languet l'auteur du traité. — Obligé de reconnaître que les *Vindiciæ* sont écrites « avec une méthode sévère et vraiment scientifique » (p. 57), il dit et répète : « un protestant fanatique » (p. 53) ; « protestant fanatique » (p. 129) ; « c'est un fanatique de l'idée religieuse » (p. 85) ; c'est « un fanatique dont les idées politiques sont étroitement dominées par les passions religieuses » (p. 69). — Et ce qui est plus grave, c'est que M. Lureau refuse de croire à la sincérité de l'auteur et dénature sa pensée. « Ici encore il ne faut pas prendre Languet à la lettre, car les distinctions subtiles, que nous étudions plus loin, permettront à Languet de reconnaître, même à un simple particulier, le droit de résister et de tuer le tyran. C'est du reste à cette conséquence extrême qu'il *voulait* aboutir » [!] (p. 96, n. 1). — « Languet, n'osant pas pousser jusqu'au bout la rigueur de ses principes, va y apporter une très sensible atténuation.... Ajoutons, et nous le prouverons sans peine, que cette distinction facile, inspirée par un sentiment de prudence bien compréhensible plutôt que par une conviction sincère [! !] ne fait pas de Languet un modéré » (p. 133). Et enfin, quand l'auteur des *Vindiciæ* déclare que le simple citoyen n'a

II

1. Duplessis-Mornay, comme Bèze, part de Dieu et des deux tables de la loi, dont le respect préalable est le fondement de tous les Etats. Et il montre que les Etats sont constitués par un premier contrat, par une première alliance de Dieu avec le roi et avec le peuple [1]. — Mais cette première alliance n'exclut pas une seconde, au moment où le roi est élu par le peuple. Et Duplessis-Mornay (comme l'ont dit ses prédécesseurs, et comme le répéteront ses successeurs) explique clairement que, dans la conception calviniste, le droit divin et la souveraineté populaire ne sont pas le moins du monde exclusifs l'un de l'aure : « Les princes sont esleus de Dieu et installez par le peuple [2]. » — « Nous avons monstré ci-devant que c'est Dieu qui institue les rois, qui les eslit, qui leur donne les royaumes. Maintenant nous disons que c'est le peuple qui establit les rois, qui leur met les sceptres ès mains et qui par ses suffrages aprouve leur élection. Dieu a voulu que cela se fist ainsi, afin que les rois reconnussent que c'est du peuple, après Dieu, qu'ils tienent toute leur souveraineté et puissance : et pourtant que cela les induisist de rapporter toute leur sollicitude et adresse au profit du peuple, sans estre si outrecuidez de penser qu'il y ait quelque naturel excellent et extraordinaire en eux, à raison de quoi ils ayent esté eslevez par dessus les autres, comme si c'estoyent quelques troupeaux de moutons ou haras de bestes à cornes, mais qu'ils se souvinssent et conussent estre de mesme paste et condition que les autres [3]. »

Il s'ensuit que la royauté doit être et ne peut être qu'élective, et notre auteur répète les considérations d'Hotman. Il répète également les considérations de Bèze sur le droit naturel. Là où le contrat politique, dont nous venons de parler, n'est pas exprimé, il est sous-entendu. « Je di qu'il y a mutuelle obligation entre le roy et le peuple, laquelle, quoyque civile, ou naturelle seulement, ou non exprimée, ou déclairée en paroles expresses, ne peut estre en sorte que ce soit abolie ni enfrainte, en vertu d'aucune loy, ni rescindée par violence quelconque [4]. » « Le peuple est obligé au prince sous condition : le prince au peuple purement

pas le droit de résister à la persécution, qu'il doit la subir en silence ; que tout au plus il a le droit de s'enfuir, au lieu de voir dans cette héroïque doctrine une preuve suprême de modération chrétienne, M Lureau en arrive à insinuer que le fanatique protestant expose la théorie de la trahison, du passage à l'étranger. « On voit combien toutes ces solutions, données par Languet, sont d'ordre pratique pour le temps où il vivait. En affirmant une opinion d'ordre général, il justifie la conduite de tous les protestants, qui, pendant les guerres de religion, allaient chercher refuge à l'étranger, et sa propre conduite » [!!!] (p. 147, 148). M. Lureau aurait voulu que les protestants se laissassent tous martyriser sur place.

1. *De la puissance légitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le prince*, traité très utile et digne de lecture en ce temps, escrit en latin par Estienne Junius Brutus, et nouvellement traduit en françois. MDLXXXI, p. 38, 52, 54. — 2. *Ibid.*, p. 241. — 3. *Ibid.*, p. 96.

4. *Ibid.*, p. 194. — M. Lureau confond l'idée de contrat, telle que l'expose Calvin et l'école calviniste (*le contrat de gouvernement*), avec l'idée de contrat, telle que l'exposera Rousseau (*le contrat de société*). — Les deux n'ont pas de rapport, et sont en général exclusives l'une de l'autre. — Mais par cette confusion M. Lureau en arrive à sa conclusion : « Languet, précurseur de Rousseau, tel aurait pu être le sujet de cette étude. C'est en effet cette idée des droits individuels, qui ressortira de l'étude des *Vindiciæ*, c'est l'idée que Rousseau proclamera dans le Contrat social. » (Lureau, p. 67, 69.) — C'est parfaitement inexact.

et simplement. Pourtant [en conséquence] si le prince ne tient pas sa promesse, le peuple est en sa liberté, le contract rescindé, et, de droit, l'obligation est nulle[1]. »

2. Le roi qui viole ce contrat est un tyran. Et il y a deux sortes de tyrans[2]. Le premier est le tyran *sans titre*, qui s'est emparé du royaume « par violence et mauvaises pratiques ; » c'est l'usurpateur, l'envahisseur. Contre ce tyran, le droit de résistance n'est pas difficile à établir : « Le droit naturel nous enseigne et commande de maintenir et garder nostre vie et liberté, sans laquelle la vie n'est pas vie, contre toute injure et violence. Nature a empraint ceste affection aux chiens contre les loups, aux taureaux contre les lions, aux pigeons contre les esperviers, aux poulets contre les milans, et encore davantage à l'homme contre l'homme mesme, s'il devient loup[3]. » — C'est le cas de légitime défense. « Les droits de nature, et des gens, et les loix civiles, nous commandent de prendre les armes contre tels tyrans[4]. »

1. *Ibid.*, p. 222. « Nous avons dit qu'en l'établissement du roy deux alliances avoyent esté contractées : la première entre Dieu, le roy et le peuple, de quoy a esté parlé ci-dessus ; la seconde entre le roy et le peuple, dont il faut dire quelque chose maintenant.... En tous les passages susmentionnez de l'Histoire saincte, il est dit qu'alliance a esté traitée avec tout le peuple, avec toute la multitude, avec tous les anciens, avec tous les hommes de Juda, afin que nous sachions, comme aussi cela est exprimé, que non seulement les chefs des lignées, mais aussi tous les milleniers, centeniers et magistrats subalternes se trouvèrent là au nom des villes, chascune desquelles traitoit avec le roy. En ceste assemblée il estoit question de créer un roy, car le peuple faisoit le roy, non pas le roy le peuple. Et est certain que le peuple stipuloit, le roy promettoit.... En la première alliance, il y a obligation à la piété, en la seconde à la justice ; par ceste-là le roy promet d'obéir religieusement à Dieu, par ceste-ci de commander justement au peuple ; par l'une, il s'oblige de procurer la gloire de Dieu, par l'autre le profit du peuple. En la première, il y a ceste condition : si tu observes ma loy ; en la seconde, si tu gardes à chascun le droit qui luy appartient. Dieu proprement est le protecteur et vengeur de la première ; si elle n'est acomplie ; quant à la seconde, c'est légitimement à tout le peuple, ou aux Estats qui le représentent et doyvent maintenir, que ceste autorité de punir le défaillant apartient » (p. 184, 185).

2. « Si Aristote a inventé la théorie de la tyrannie, un autre homme, un juriste puissant, y apporta une addition très importante. C'est Bartole (1313-1356) qui, débrouillant les idées confuses avant lui, dégagea la distinction de deux sortes de tyrans : le *tyrannus absque titulo* et le *tyrannus in exercitio*, comme on dira après lui. » Esmein, *La théorie de l'intervention internationale* chez quelques publicistes français au XVI[e] siècle, p. 15. — 3. *Vindiciæ*, p. 208.

4. *Ibid.*, p. 209. — « Quant aux tyrans qui se fourrent en avant sans aucun titre, d'autant que nulle paction n'est entrevenue entre eux et le peuple, il est permis à tous indifféremment de leur courir sus ; et en ce rang de tyrans l'on peut mettre ceux qui, abusans de la bestise et nonchalance du prince légitime, exercent tyrannie sur les sujets d'iceluy. » (*Ibid.*, p. 242.) « Languet, n'osant pas pousser jusqu'au bout la rigueur de ses principes, va y apporter *une très sensible atténuation* en distinguant le tyran sans titre et le tyran d'exercice. Nous verrons qu'il se montre beaucoup plus sévère vis-à-vis du tyran sans titre, au sujet duquel il admet la doctrine du tyrannicide, que vis-à-vis du tyran d'exercice, qu'*il traite avec beaucoup plus de ménagement.* Ajoutons, et nous le prouverons sans peine, que cette distinction facile, inspirée par un sentiment de prudence bien compréhensible *plutôt que par une conviction sincère,* ne fait pas de Languet un « modéré ». (Lureau, p. 133.) M. Lureau trouve des ressemblances entre Duplessis-Mornay et saint Thomas. « Même en destituant le tyran, dit saint Thomas, le peuple ne lui manque pas de fidélité, même au cas où il se serait auparavant soumis à lui pour toujours. Car le prince, en ne s'acquittant pas fidèlement de la fonction royale, a mérité que le pacte fait entre lui et ses sujets ne soit pas observé à son égard » (p. 65). Alors si Duplessis-Mornay et saint Thomas ont dit la même chose, comment Duplessis-Mornay a-t-il tellement tort et saint Thomas tellement raison ? Ah ! c'est qu'en disant la même chose, ils ne

Toutefois la situation du tyran *sans titre* change, si un consentement du peuple intervient, et la conduite à tenir vis-à-vis de lui change aussi : « L'on ne sauroit justement reprendre Brutus, Cassius, Casca et autres, qui ont tué César, attendu que la tyrannie estoit encores en flagrant délict, comme on parle. Mais Cinna doit estre tenu pour un vray séditieux, qui conspira contre Auguste, après l'émologation de la loy royale, par laquelle le peuple consignoit toute sa puissance entre les mains d'Auguste [1]. »

3. Après le tyran *sans titre* vient le tyran *en exercice*, celui qui a reçu le royaume par élection ou succession, mais qui le gouverne contre « le droit et l'équité. »

Ici pas d'exagération anarchique. Les princes sont des hommes. « Il ne faut donc pas prétendre d'avoir des princes, esquels il n'y ait rien à dire ; plustost estimons que tout va bien pour nous, si ceux qui nous gouvernent sont moyennement bons [2]. » Un tyran, c'est un prince « très meschant, malicieux et traistre, contempteur des loix, ennemi du peuple et fourrageur du royaume [3]. »

Et même contre un tyran pareil le peuple ne doit pas tout de suite exercer tous ses droits. C'est seulement si les avertissements sont inutiles que le roi devient vraiment tyran. Or « non seulement la tyrannie est un crime, ains le chef et comme le comble de tous autres crimes. Le tyran renverse l'Etat, brigande tous les sujets, met embusches à la vie de tous, est parjure à l'endroit de tous et viole la saincteté des sermens solennels. Pourtant il surpasse en meschanceté les plus horribles voleurs, brigands, meurtriers et sacrilèges que l'on saurait penser, autant que c'est un crime beaucoup plus grief d'offenser tout le corps d'un peuple que quelques membres d'iceluy. Si les brigands et sacrilèges sont estimez infasmes, si on les fait mourir pour leurs maléfices, saurait-on inventer un supplice assez grand au crime de tyrannie [4] ? » — C'est le cri du cœur, d'un cœur de ces huguenots échappés à la Saint-Barthélemy [5], contre ces monstres qui s'appelaient les Valois.

4. Et alors la question se pose, qui fait en réalité le fond de tout le traité : « A qui, comment et jusques où cela est losible de résister [6] ? »

Le peuple a le droit de résister à la tyrannie. Mais 1° le peuple, ce n'est pas

disaient pas la même chose. Saint Thomas veut bien que le peuple rompe son serment de fidélité. Mais à une condition, c'est que le pape l'en délie. « Cette démocratie est donc gouvernée par la théocratie, » dit M. Lureau (p. 66). — Et voilà confirmée notre thèse que, pour juger des doctrines politiques au seizième siècle, il ne suffit pas d'en examiner les textes. L'essentiel est de savoir dans quel rapport ces doctrines se trouvent avec l'Eglise. Est-ce l'Eglise qui les applique à son gré et dans son intérêt ? C'est toute la question.

1. *Vindiciæ*, p. 214. — 2. *Ibid.*, p. 216. « Et pourtant, encores que le prince ne tiene pas mesure en quelques affaires, si quelques fois il n'obtempère à la raison, s'il luy advient d'estre lasche à maintenir le lien public ou de ne faire pas briefve justice, ou de ne repousser vaillamment les ennemis, il ne sera pas incontinent tyran pour cela. » *Ibid.*, p. 216. — 3. *Ibid.*, p. 217. — 4. *Ibid.*, p. 218, 219.

5. M. Lureau écrit cette phrase admirable : l'auteur « conserva toujours un souvenir *pénible* des atro cités auxquelles il avait assisté » (p. 42). Pénible ! un souvenir pénible de la Saint-Barthélemy !

6. *Vindiciæ*, p. 40.

la populace. « Quoy ! faudra-il que toute une populasse, ceste beste qui porte un million de testes, se mutine et accoure en désordre pour donner ordre à ce que dessus ? Quelle adresse y a-il en une multitude desbridée ? Quel conseil, quelle prudence pour pourvoir aux afaires [1] ? » — Et 2° le peuple, ce n'est pas davantage un simple particulier. « La république n'est point baillée en garde aux particuliers considérez un par un.... Dieu, ni le peuple n'ont pas mis le glaive en la main des particuliers ; parquoy s'ils le désgainent sans commandement, c'est faire sédition, quoyque la cause semble juste. Davantage ce ne sont pas les privez et particuliers qui font le prince, ains tous en général, et considérez en un corps : dont s'ensuit qu'ils sont tenus d'attendre le commandement de tous, *c'est à dire de ceux qui représentent tout le corps du peuple* en un royaume, province ou ville, ou pour le moins de l'un de ceux là, avant que rien entreprendre contre le prince [2]. » — Au simple particulier il ne reste que la soumission. « Si les sujets sont grevez de tributs et d'imposts desraisonnables, si on les traite tout autrement qu'on n'a promis, et nul des magistrats ne s'y oppose, ils doyvent demeurer cois et penser que souventes fois les plus sages médecins, pour prévenir ou guérir une forte maladie, commandent la saignée, une purgation ou quelque scarification [3]. » « Que feront les particuliers, si le roy les veut contraindre de servir aux idoles ? Si les magistrats, entre les mains desquels le peuple a consigné son authorité, ou, si les magistrats des lieux où demeurent ces particuliers s'opposent à cela, qu'eux obéissent à leurs conducteurs et employent tous leurs moyens, comme servans à Dieu, pour aider les sainctes et louables entreprises de ceux qui s'opposent légitimement au mal [4]. » — « Mais si les principaux et les magistrats applaudissent à un roy furieux, ou s'ils ne luy résistent point, il faut prester l'oreille au conseil de Jésus Christ, c'est à savoir se retirer autre part.... S'ils n'ont moyen de s'enfuir ailleurs, qu'ils renoncent plustost leur vie que Dieu [5]. »

Sans doute Dieu peut extraordinairement appeler un particulier comme Moïse. Mais il faut être « bien retenu et sur ses gardes » et ne pas se laisser égarer par l'arrogance, le mensonge des Theudas, des Barcozba, des anabaptistes de Munster [6]. » — « A cause des péchez du peuple Dieu permet que les hypocrites régnent.... Il ne faut apporter autre chose que les genoux ployez et un cœur humilié. Brief, qu'ils supportent les mauvais princes, qu'ils en souhaitent de meilleurs, estimans qu'il faut supporter la tyrannie aussi patiemment qu'on supporteroit le dommage d'une gresle, d'une ravine d'eaux, d'une tempeste ou de tels autres accidens naturels, s'ils n'aiment mieux se tirer arrière et changer de pays [7]. »

5. Ainsi, le peuple « doit estre entendu de ceux qui en tout royaume ou ville *représentent légitimement le corps du peuple.* » Il s'agit donc des *autorités inférieures ;* seulement elles reçoivent le nom de peuple. Le vrai peuple, c'est le *peuple représenté*, et les *représentants* sont de deux sortes, particuliers ou géné-

1. *Vindiciæ*, p. 61. — 2. *Ibid.*, p. 236, 237. — 3. *Ibid.*, p. 237. — 4. *Ibid.*, p. 84. — 5. *Ibid.*, p. 85. 6. *Ibid.*, p. 86, 87. — 7. *Ibid.*, p. 238, 239.

raux. D'abord les autorités légitimes dans les villes, les provinces. Puis, « ceux qui ont en mains l'autorité de par le peuple, à savoir les magistrats [1], qui sont *inférieurs* au roy, et que le peuple a déléguez ou establis, en quelque sorte que ce soit, comme consorts de l'empire, et controlleurs des rois, et qui représentent tout le corps du peuple. » Et enfin, par-dessus tout, il y a « les Estats, qui ne sont autre chose que l'épitomé ou brief recueil du royaume auxquels tous afaires publics se rapportent [2]. »

Et finalement Duplessis-Mornay revient sur cette déclaration capitale que par *peuple* il faut seulement entendre le peuple organisé, les représentants légaux et légitimes du peuple. « Et pourtant, puisque l'ordre est requis en toutes choses qui requiérent d'estre bien acheminées, et que cest ordre ne sauroit estre gardé parmi un si grand nombre de peuple, et que souvent des cas se présentent que l'on ne sauroit faire entendre à une multitude, sans péril et danger pour tout le public, nous disons que *tout ce qui a esté dit des privilèges octroyez, et du droit commun au peuple, se doit rapporter aux officiers et deputez du royaume* [3]. »

III

Duplessis-Mornay consacre enfin un chapitre à justifier théoriquement l'intervention étrangère [4].

Et ici nous voyons une des différences qui existent entre Calvin et ses successeurs. Calvin cède malgré lui à la pression des événements, en protestant ; Duplessis-Mornay légitime. Entre le maître et le disciple il y a la Saint-Barthélemy et les guerres religieuses, avec leurs traités violés.

Toutefois, quels sont les arguments employés par Duplessis-Mornay ?

D'abord la catholicité de l'Eglise chrétienne (*catholica seu universalis ecclesia*). Nos pères n'avaient pas peur de ce beau mot. « Ceste Eglise est unique : aussi est elle recommandée et baillée en garde à tous les princes chrestiens en général et à chascun d'eux en particulier.... Tellement que si un prince a soin d'une portion de l'Eglise, comme de celle de l'Allemagne ou d'Angleterre, et cependant mesprise et abandonne une autre partie oppressée, laquelle il pourroit secourir, il a abandonné l'Eglise, veu que Christ n'a qu'une seule épouse, laquelle le prince doit tellement défendre et garder qu'elle ne soit violée ni corrompue nulle part, s'il est possible [5]. »

Après s'être adressé aux princes, Duplessis-Mornay s'adresse aux peuples. Après la catholicité de l'Eglise, la fraternité de ses fidèles : « Mettons aussi en

1. *Vindiciæ*, p. 62. — « Les princes, les officiers de la couronne, les pairs, les grands seigneurs, les plus notables, les députez des provinces, desquels est composé le corps ordinaire des Estats, ou une assemblée extraordinaire, ou un Parlement, ou une province, ou autre assemblée, selon les noms usitez ès divers pays du monde ... Or comme les officiers susnommez sont inférieurs au roy, aussi estans considérez tous ensemble en ce corps susmentionné, ils sont supérieurs. » *Ibid.*, p. 63. — 2. *Ibid.*, p. 62. — 3. *Ibid.*, p. 63, 64.

4. « Quatrieme question, asavoir si les princes voisins peuvent ou sont tenus, de droit, donner secours aux sujets des autres princes, affligez à cause de la vraye religion, ou opprimez par tyrannie manifeste. » (*Ibid.*, p. 243.) — 5. *Ibid.*, p. 246, 247.

rang tous les chrestiens de nom.... Ils adorent un mesme Dieu et Père, recognoissent et s'avouent d'une mesme famille, font profession d'estre un mesme corps en Jésus Christ, et toutes fois ne donnent secours ni soulagement quelconque à leur Sauveur affligé et nécessiteux dans ses membres.... Moyse compare ceux qui abandonnent leurs frères aux rebelles de Cadesborne. Or nul d'iceux, par sentence de Dieu, n'entre en la terre de Chanaan. Que ceux là donc ne prétendent rien en la Chanaan céleste, qui ne veulent tendre la main à Christ crucifié, mourant tous les jours mille fois en ses membres [1]. »

Mais les regards de notre auteur s'étendent encore plus loin : il faut combattre partout l'oppression religieuse, il faut combattre également l'oppression purement politique et civile. « Car en cest endroit la conjonction et alliance ne semble pas estre si estroite entre les uns et les autres, ains est question de la république, diversement gouvernée selon les pays, et recommandée particulierement à ceux-ci ou à ceux-là, — et non pas de l'Eglise de Dieu qui est composée de tous et est recommandée à tous en général et à chascun en particulier [2]. » Peu importe. Là où cesse la fraternité religieuse s'étend encore la fraternité humaine. « Le Juif n'est pas seulement prochain au Juif, mais aussi au Samaritain, *et à tout autre homme*, dit Jésus-Christ. Or nous devons aimer nostre prochain comme nous mesmes ; et pourtant le Juif doit délivrer le Juif et tout autre estranger aussi de la main du brigand, si cela est en sa puissance, et s'il veut s'acquitter à son devoir. » Le doute n'est pas permis, si nous voulons faire à autrui ce que nous voulons qu'on nous fasse. « Personne ne disputera s'il est loisible de secourir un autre, si l'on estime raisonnable d'estre secouru au besoin ; joint que c'est chose beaucoup plus juste de secourir autruy que soy-mesme, attendu que ce qui se fait par pure charité est plus juste et louable que ce que l'on exécute par colère, par appétit de vengeance, ou par quelque autre transport d'affection [3]. »

Enfin Duplessis-Mornay en arrive à cette magnifique page : « Pour ce, dit Cicéron, que tous les hommes ont une mesme nature humaine, nature prescrit et ordonne qu'un homme désire et procure le bien de l'autre quel qu'il soit, seulement pour ceste cause qu'il est homme ; autrement il faut que toute association humaine périsse. Et pourtant, comme la justice a deux fondemens, le premier qu'on ne fasse tort à personne, le second qu'on aide à chascun, si faire se peut ; aussi y a il deux sortes d'injustice, l'une de ceux qui font tort à leurs prochains, l'autre de ceux qui, pouvans empescher le mal, néanmoins laissent leurs prochains accablez sous iceluy.... Oyez l'avis des philosophes payens et politiques, qui ont beaucoup plus sainctement parlé en cest endroit que plusieurs chrestiens de nostre temps.... Le prince qui regarde, comme en passant le temps, les forfaits du tyran, le massacre des innocens, lesquels il pourroit conserver, pour certain, en prenant son plaisir à une escrime si sanglante, est d'autant plus coulpable que le tyran mesme ; et celuy qui fait entretuer les autres est plus homicide que ceux qui tuent [4].... » Et après avoir rappelé le mot de Térence : « J'estime que

1. *Vindiciæ*, p. 254, 255. — 2. *Ibid.*, p. 257. — 3. *Ibid.*, p. 257. — 4. *Ibid.*, p. 258-261.

tout devoir d'humanité m'est convenable, » après avoir encore flétri le sophisme de ceux qui repoussent toute intervention pour secourir les peuples souffrants, mais pratiquent toutes les interventions pour piller leurs voisins et s'emparer de leur pays, il termine : « Brief, si l'homme se fait loup contre son prochain, qui empesche, suivant le proverbe, que l'homme ne soit un Dieu à l'homme ? »... « Et pour clorre ce discours en un mot : la piété commande qu'on maintienne la loy et l'Eglise de Dieu ; la justice veut qu'on lie les mains aux tyrans ruineurs du droit et de toute bonne police ; la charité requiert que l'on tende la main et qu'on relève ceux qui sont accablez [1]. »

Nous pensions, — à propos des guerres religieuses et de leurs sombres tristesses, — être seulement en face de ce que le fanatisme a de plus étroit et de plus douloureux. Et nous voilà en face des sentiments les plus généreux, les plus nobles... et les plus *tolérants*.

M. Esmein écrit : « Ce que Duplessis-Mornay invoque surtout, c'est la fraternité humaine, *indépendante de toute croyance religieuse*, telle que l'avaient entrevue les grands esprits de l'antiquité : la solidarité humaine, la solidarité apparaît nettement dans ces pages. Cette doctrine, construite par un huguenot pour les besoins de sa cause, mais pleinement laïque [?] et humanitaire, c'est un germe de l'avenir. Elle sommeillera pendant un long temps, mais elle se réveillera au souffle de la Révolution française [2]. » — Et nous approuvons, à la condition de ne pas oublier le jugement d'un violent adversaire de Duplessis-Mornay : « Le *Vindiciæ* est tout entier dominé par l'influence religieuse ; — Duplessis est un fanatique de l'idée religieuse [3]. »

IV

Nous venons précisément de constater une différence entre Duplessis-Mornay et Calvin ; il y en a d'autres, et il n'est jamais entré dans notre pensée de nier le développement des doctrines de Calvin. Autre est l'arbre en été, autre il est au printemps ou en automne. Mais ce n'en est pas moins le même arbre. Les applications d'un principe dépendent beaucoup des temps et des milieux : le principe peut être le même. — En ce qui concerne particulièrement la pensée de fraternité et de solidarité humaines développée par Duplessis-Mornay, nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire, comme le fait M. Esmein, d'avoir recours à la Renaissance, à l'Humanisme. On retrouve les expressions de Duplessis chez Calvin (le lecteur n'a qu'à vérifier), et ce n'est pas Calvin qui refusait d'en appeler à la nature, aux anciens, à leur philosophie et à leurs pactes ; ou, si l'on veut, Calvin aussi était humaniste.

Il reste que nos trois auteurs : Bèze, Hotman et Duplessis-Mornay forment une illustre trilogie, un groupe ; inséparables entre eux comme ils sont inséparables de Calvin. Duplessis avait sous les yeux les livres de Bèze et d'Hotman ; il leur fait maints emprunts. — Même, dans ses remarques critiques sur le *Diction-*

1. *Vindiciæ*, p. 262, 264. — 2. Esmein, p. 47, 49. — 3. Lureau, p. 72, 85.

naire, Bayle est allé jusqu'à écrire : « Ce dernier ouvrage [les *Vindiciæ*] est absolument semblable pour le fond à ce traité : *De jure magistratuum* [celui de Bèze], et je serois presque porté à croire qu'ils viennent tous deux de la mesme main. La différence qu'il y a ne consiste qu'en ce que les *Vindiciæ* sont un ouvrage plus long du double que l'autre [1]. » C'est évidemment exagéré. Beaucoup moins cependant que les reproches aveugles adressés à cette politique calviniste qui aurait eu pour caractère d'être une simple politique d'intérêt, et même de n'avoir pas été une politique du tout, puisque variant toujours avec les intérêts, elle n'existait jamais.

MM. Lureau et Dareste sont d'accord pour dire : « Ce qu'ils voulaient avant tout, c'était d'arriver au pouvoir, et les théories politiques qu'ils ont soutenues ont toujours été celles qui paraissaient le plus utiles à leur parti [2]. » Mais MM. Lureau et Dareste n'ont pour appuyer leur accusation infamante qu'une erreur matérielle. « J'ai montré comment après avoir prêché l'obéissance en 1559, ils n'avaient pas hésité en 1560 à soutenir le droit d'insurrection [3]. » C'est faux. Calvin et ses amis ont prêché l'obéissance, *aussi*, après 1559, et ils ont prêché le droit de résistance, *aussi*, avant 1560. — Et sur ce point comme sur les autres, il y a accord, unité entre Calvin, Bèze, Hotman et Duplessis-Mornay. Leurs doctrines, dans ce qu'elles ont d'essentiel, sont identiques. Il y a une politique calviniste avec des traits, qui la rendent facilement reconnaissable.

Quant à avoir obéi à leurs *intérêts*, nous rappellerons ce que nous avons dit à propos de la politique nationaliste de la France et des calvinistes. Leur intérêt et leur patriotisme se trouvaient d'accord, c'est vrai ; comme l'intérêt et le patriotisme des catholiques étaient en conflit. Le vicomte de Meaux a eu raison de le confesser. De même, il était de l'intérêt des calvinistes d'être contre les persécutions, contre le fanatisme odieux des Valois et des Lorrains, contre les massacres de Vassy et de la Saint-Barthélemy, comme il était de l'intérêt des catholiques d'être pour. Fallait-il que les protestants nuisissent à leurs intérêts uniquement pour nuire à la France et à la vérité ? Plaignons ceux-ci et félicitons ceux-là. — Ce n'est cependant ni un crime ni une honte d'arranger ses idées et sa vie de telle sorte que l'intérêt et le bonheur consistent à penser la vérité et à pratiquer la vertu.

1. M. Lossen, p. 227 et n. 1. — 2. Dareste, *Essai*, p. 52, 53.

3. *Ibid.* — « Il résulte de ces considérations de Bayle sur l'origine du *Vindiciæ*,... que les protestants au seizième siècle, tout au moins, n'ont pas eu une théorie politique, qui leur fût propre. A cette époque, les mêmes écrivains, qui soutenaient le droit du peuple, se déclaraient aussitôt partisans du pouvoir absolu, si la situation se modifiait, c'est-à-dire si le pouvoir « despotique » venait à être exercé en leur faveur, et si surtout le parti adverse en souffrait. » (Lureau, p. 50.)



SEPTIÈME PARTIE

Jurieu.



NTRE le commencement du dix-septième siècle et la fin du dix-huitième, nous ne fixerons un instant nos regards que sur Jurieu [1]. Cet anneau est assez solide pour rattacher indissolublement la chaîne de nos grands publicistes calvinistes à cette grande date : 1789.

Pierre Jurieu naquit à Mer (près de Blois) le 24 décembre 1637, et mourut à Rotterdam le 11 janvier 1713. Il fut pasteur à Mer, professeur d'hébreu à Sedan, et quand cette Académie ferma ses portes, en 1681, il fut appelé comme pasteur et professeur à Rotterdam, en Hollande.

C'est là que, luttant contre Bossuet, Arnault, Nicole, le P. Maimbourg, il devint « l'illustre Jurieu », qui « suffisait à tout ».

L'ouvrage qui attire le plus notre attention est les « *Lettres pastorales* adressées aux fidèles de France, qui gémissent sous la captivité de Babylone [2] ; » simples feuilles volantes qui, pendant trois ans, 1686-1689, parurent de quinzaine en quinzaine, défiant les douanes, pénétrant jusque dans les galères du grand roi. « Si la dragonnade, a-t-on dit, échoua dans son œuvre maudite, si les apostasies s'arrêtèrent, le résultat en fut dû, pour une grande part, à l'action des *Pastorales* [3]. » Fénelon a dit : « Les *Lettres pastorales* de Jurieu renversaient toutes les cervelles. »

1. Nous ne croyons pas nécessaire d'analyser ici le traité du *Contr'un* publié pour la première fois par les protestants dans un recueil de pamphlets contre la Saint-Barthélemy : *Les Memoires de l'Estat de France sous Charles neufiesme.* Le dit traité figure dans le volume III sous ce titre : *Discours sur la servitude volontaire.* — En 1571, Montaigne disait avoir hérité de son ami la Boëtie un manuscrit portant ce titre. Le Dr Armaingaud a pensé que ce traité n'était pas en son entier l'œuvre de la Boëtie, mais avait été augmenté, tout au moins, par Montaigne. C'est l'idée qu'il émit en 1909 dans la *Revue politique et parlementaire ;* c'est l'idée qu'il a reprise et défendue dans le volume : *Montaigne pamphlétaire.* L'énigme du Contr'un, 1910. — M. Edm. Champion soutient l'hypothèse du Dr Armaingaud (*Revue bleue,* « Montaigne et les huguenots, » p. 366, et *Ibid.*, 1909, p. 196 ; *Revue bleue*, 1911, p. 331, « La complicité de Montaigne »). — M. Hauser la trouve « insoutenable » (*Revue historique*, 1910, p. 376) ; — M. Weiss la trouve « inattaquable » (*Bulletin du protestantisme*, 1906, p. 473-475, et 1910, p. 187-189) ; — M. Henri Monod l'a reprise et corroborée (*Revue de Paris*, 1er mars 1910).

2. *Lettres pastorales,* 3me année, édition de Rotterdam.

3. Fr. Puaux, *La politique de Jurieu et la politique de Bossuet,* dans la *Revue chrétienne*, 1900, p. 297.

Les chapitres, qui nous intéressent ici, sont les xv[me], xvi[me], xvii[me] et xviii[me]; ils se rapportent à la Révolution d'Angleterre. Le catholique Jacques II avait dû fuir ; il avait été remplacé par le protestant Guillaume d'Orange. Les catholiques criaient au crime, à la rebellion. C'est à ces accusations que Jurieu répond en 1689, juste cent ans avant 1789.

I

Considérons rapidement les trois grands principes du droit naturel calviniste.

Le premier, c'est qu'il y a des droits naturels, imprescriptibles et inaliénables [1]. Ces droits sont : le droit à la loi, le droit à la liberté, le droit à la religion, le droit à la vie. « Jamais peuple ne peut avoir intention de donner à un souverain le pouvoir d'opprimer ses loix, sa liberté, sa religion, sa vie [2]. »

II

Ces droits doivent être reconnus par un pacte, un contrat stipulé ou traité, qui, en aucun cas, ne peut les supprimer, même si le peuple le voulait. Car « il est contre la raison de concevoir qu'un peuple se livre absolument sans traité et sans condition à un seul homme, sans mettre sa vie, ses biens et le public en sûreté par des loix. Cela ne s'est jamais fait et même cela ne se peut faire, et s'il étoit possible qu'un peuple vint à ce degré d'aveuglement que de se livrer ainsi sans réserve et sans pact à un souverain, je soutien qu'un tel traité seroit nul, parce qu'il seroit contre les droits de la nature [3]. » Aussi bien nul ne peut donner ce qu'il n'a pas : « Par conséquent un peuple ne peut donner à son souverain un pouvoir sans bornes, sur les biens, sur la vie et sur la liberté de ses enfants [4]. » Ces droits sont naturels, imprescriptibles.

Et ce qu'un peuple ne peut pas donner de son plein gré, personne n'a le droit de le lui prendre par la force. « On tient ordinairement que le droit de conqueste donne le pouvoir absolu par nécessité.... Je ne conçois pas pourquoi la conquête, qui est une pure violence, ôte à des peuples le droit de recouvrer leur liberté, quand ils en rencontrent l'occasion, quelque longue que soit la possession d'un conquérant, qui en use avec tyrannie.... Les droits des peuples ne se prescrivent pas [5]. » Cette dernière phrase est une phrase de Th. de Bèze.

1. « Je voudrois bien savoir si le droit de conservation est un droit fondé dans la nature de l'homme ou non.... La nature, les loix divines et humaines répugnent à cela.... La nature ne sauroit prescrire contre les droits fondez sur la nature... » (XVII[me] *Pastorale*, p. 386, 388, 392). — A propos de l'esclavage, il dit : « Ce droit était faux, tyrannique, purement usurpé et contraire à tous *les droits de la nature.* » (XVI[me] *Pastorale*, III, p. 371.)

2. XVII[me] *Pastorale*, p. 396. — 3. *Ibid.*, p. 370.

4. « Un peuple n'a pas le droit de se détruire lui mesme ; les hommes ne sont pas maistres de leur propre vie et Dieu seul en est le maistre. Il n'est pas au pouvoir des hommes de se tuer eux mesmes ; ils ne sauroient donc donner à leurs rois le pouvoir de les tuer ou de les perdre, lorsqu'ils sont innocents. » (*Ibid.*, p. 169.) — 5. *Ibid.*, p. 374, 375.

Ce n'est point que Jurieu soit un démagogue : il ne repousse pas le *pouvoir absolu ;* tout ce qu'il repousse, c'est le pouvoir *sans bornes.* « Quant à nous, en reconnaissant la *puissance absolue,* comme légitime, nous soutenons que la *puissance sans bornes* est contre toute sorte de loix divines et humaines. Le *pouvoir absolu*, c'est quand toute la souveraineté, sans partage, est réunie dans un seul ; mais il n'y a aucune souveraineté qui n'ait ses bornes [1]. »

Bref, « il est certain qu'il y a condition mutuelle entre le souverain et le sujet. Et quand un souverain abuse de son droit, il perd son sujet [2]. » « Il y a un pacte mutuel et nécessaire entre le prince et le peuple, et en tout pacte mutuel la partie qui viole ses promesses dégage l'autre de l'obligation [3]. »

III

Donc droit de résistance, quand quelqu'un veut violer les droits naturels, garantis par le contrat. « De là il s'ensuit qu'on ne peut être obligé d'obéir à un prince qui commande contre les lois fondamentales d'un Etat, qui ordonne de tuer et de massacrer les innocents, de ruiner la société par quelques moyens que ce soit. Et ici la distinction d'obéissance active et passive ne vaut rien et n'est d'aucun usage [4]. » Aussi Jurieu réfute-t-il avec vivacité Grotius et la césaropapie [5]. « Comme si les chretiens étoyent obligez en toutes les occasions de se laisser tuer par d'injustes souverains, sans résister en façon du monde et sans repousser la violence par la force. Mais en vérité je ne sçai à quoi sont bonnes certaines maximes de morale outrée. Elles ne persuadent personne, elles ne vont point jusqu'à la pratique, et ne servent qu'à rendre la religion farouche aux incrédules et à augmenter les difficultés. Je voudrais bien sçavoir si le droit de conservation est un droit fondé dans la nature de l'homme ou non. S'il est fondé dans la nature de l'homme, ne convient-il pas à tous les hommes en tant qu'hommes ? les chrétiens ont-ils dépouillé l'humanité ? Ne sont-ils plus hommes parce qu'ils sont devenus chrétiens ? S'ils sont encore hommes, pourquoi auroyent-ils perdu le droit de conservation, qui ne se peut jamais aliéner [6] ? »

Hâtons-nous d'ajouter que Jurieu n'oublie pas les précautions prises par le calvinisme contre toute anarchie, ni la grande distinction entre le simple citoyen et la nation. « Nous n'estimons pas qu'il soit permis à un particulier de résister aux puissances, encore que le joug qu'on lui impose fût injuste et violent.... Un particulier ne fait pas tout un peuple. » — Et même la « nation » tout entière « n'est pas en droit de demander raison à un prince, qui a le pouvoir absolu, du tort qu'il a fait à certains particuliers. » La « loi souveraine », c'est « le salut du peuple, » de la « société ». Donc le « peuple n'a le droit de conserver que ce qui fait la seureté et le salut du peuple même, c'est-à-dire de la *société* [7]. »

Bien plus encore : le peuple, la nation, la société entière n'a pas le droit de résister sous prétexte de non observation de quelques lois et de quelques privi-

1. XVIIme *Pastorale*, III, p. 375. — 2. *Ibid.*, p. 372. — 3. *Ibid.*, p. 389. — 4. *Ibid.*, p. 369. — 5. *Ibid.*, p. 369. — Voir le chapitre suivant. — 6. *Ibid.*, p. 386, 387. — 7. *Ibid.*, p. 413.

lèges. — Il faut que le Souverain aille directement et pleinement à la ruine de la Société. « Quand les lésions sont médiocres, et qu'il n'y va pas de la totale subversion des lois et de la perte de la vie et de la religion, il s'y faut soumettre [1]. »

IV

En particulier, le droit de résistance ne va jamais jusqu'au tyrannicide. « Qui d'entre nous a jamais dit qu'il fût permis de tuer et d'assassiner les rois, quelque méchans qu'ils soient ? Grâces à Dieu, on ne trouvera point entre nous de Cléments, de Jean Chastels et de Ravaillacs : ces héros sont dus au parti de ceux qui nous font aujourd'hui procès sur ce que nous n'avons pas assez de respect pour les rois. Quelque grands que soient les maux dont nous avons souffert sous l'autorité du roi, il n'y en a pas un de nous qui ne frémisse à la seule image d'un attentat contre sa personne [2]. »

Et Jurieu peut appuyer sa parole sur un fait. Un moine bénédictin, Jean Dariol, vint offrir aux réfugiés de délivrer la Hollande de « son ennemi ». Il fut arrêté. « Dès qu'ils le sçurrent, » tous les Français réfugiés « en témoignèrent toute la joye qu'ils auroient pu avoir à Paris, comblez des bienfaits de la cour. » Et les magistrats « protestants », malgré les « derniers massacres, fournirent la main forte qu'on leur demanda, avec autant de promptitude et d'aussi bonne grâce que si ce scélérat eût proposé d'assassiner leur meilleur ami et le plus fidèle de leurs alliez [3]. »

V

Reste la souveraineté du peuple, que (nous l'avons vu et nous le verrons encore) on a tort de considérer comme le dogme fondamental du monde moderne, et que, grâce à une série d'inexactitudes, on veut trouver chez Jurieu, de façon à l'opposer aux publicistes calvinistes qui l'ont précédé. « Les peuples font les rois et leur donnent leur puissance. Il est certain que personne ne donne ce qu'il n'a pas et ne peut avoir. Le peuple fait les souverains et donne la souveraineté. Donc le peuple possède la souveraineté et la possède dans un degré plus éminent.... [4] Et l'exercice de la souveraineté, qui dépend d'un seul, n'empêche pas que la souveraineté ne soit dans le peuple comme dans sa source, et même comme dans son premier sujet [5]. » C'est bien net.

1. XVIIIme *Pastorale*, p. 412, 413. — 2. XVIIme *Pastor.*, p. 401. — 3. XVme *Pastor.*, p. 357, 358. — 4. *Ibid.*, p. 367. — 5. *Ibid.*, p. 368. — « Il est permis aux peuples de choisir telle espèce de gouvernement qu'il leur plaist. » *Ibid.*, p. 365. Jurieu avait été un *loyaliste* résolu. Encore en 1680, « il ne veut pas se départir du respect qu'on doit à un roy, à un grand roy, à son roy. » (Fr. Puaux, *La politique de Jurieu et la politique de Bossuet*, dans la *Revue chrétienne*, 1er avril 1900, p. 294.) Il pouvait écrire : « Nous défions nos plus fiers ennemis de trouver la moindre tache dans notre obéissance, où nos consciences n'ont pas été engagées. Il n'y a point eu de sujets plus prompts à porter les charges de l'Etat sans murmurer, à répandre leur sang pour la gloire du roi. » (XVIme *Pastorale*, III, p. 363.) Mais le jour est venu où les rois ont étendu leur empire non seulement sur la chair et sur le sang. « Ils veulent regner sur nos âmes; ils veulent regner sur les cœurs et sur les consciences. Et nous entendons avec frémissement ces superbes paroles : *Le roi*

Mais voici qui ne l'est pas moins. L'obéissance au souverain, que le peuple s'est donné, n'en est pas moins de droit divin. Et nous revenons au plus fameux principe de Calvin, à sa plus fameuse antinomie. « Tout de même qu'un homme ne laisse pas d'être l'image de Dieu, quoi qu'il ait esté engendré par d'autres hommes, ainsi les rois et les souverains ne laissent pas d'être les images de sa divinité, encore qu'ils tirent immédiatement leur pouvoir des peuples. » Et Jurieu déclare que « les rois sont les lieutenants de Dieu, ses vicaires, ses images vivantes [1]. »

VI

Pour faire ressortir une figure, on place derrière un fond. Derrière Jurieu plaçons les ténèbres réactionnaires et césaropapistes, que s'efforçait de répandre son adversaire, le grand Bossuet, digne théoricien de la politique d'un Louis XIV, y compris ses dragonnades et sa Révocation de l'édit de Nantes.

Pour Bossuet il n'y a pas de Droit naturel [2]. « La puissance publique, qui renferme toute autre puissance sous la sienne, a réglé les actions et les droits des uns et des autres [3]. » Ce sera la maxime de Rousseau et de son jacobinisme.

Aussi l'idée d'un contrat de gouvernement est-elle pour Bossuet une « absurdité ». « Qui est-ce qui a stipulé pour tous les enfants avec tous les pères ? — Les enfants, qui sont au berceau, ont-ils fait aussi un pacte avec leurs parents ? Qui a jamais ouï parler d'un tel prodige, que par l'abus du pouvoir paternel un père le perde ? »

L'esclavage est parfaitement légitime. « L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur, ayant *tout droit sur le vaincu*, *jusqu'à pouvoir lui ôter la vie*, la lui conserve [4]. » — « L'esclave n'a ni voix, ni jugement, ni action, ni force qu'autant que son maître le permet. De condamner cet état, ce serait entrer dans des sentiments que M. Jurieu lui-même appelle outrés, c'est-à-dire dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste ; ce serait non seulement condamner le droit des gens, où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les loix, mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point les maîtres à les affranchir [5]. » — Cela suffit. « *Bossuet est un prêcheur d'immobilité*.... Il déteste tout l'avenir. Il nous a maudits par avance. Aussi nous est-il étranger et lointain. Il n'a rien à nous apprendre, lui qui n'a rien inventé et n'a pas voulu qu'on inventât rien. Bossuet n'est point dans la circulation des esprits [6]. »

vous ordonne de quitter votre religion et d'en prendre une autre, de laisser votre Dieu et de ne servir que son Dieu. » (*Réflexions sur la cruelle persécution que souffre l'Eglise réformée de France, 1685.*) Cité par F. Puaux, *Ibid.*, p. 295.

1. XV[me] *Pastorale*, p. 357. — « L'origine des souverains n'est pas de droit divin, mais l'on est obligé d'obéir aux souverains de droit divin. » *Ibid.*, p. 366. — 2. Voir *1er avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu. Le fondement des empires renversé par ce ministre* (édit. Didot, IV, p. 372 et ss.). — 3. *Ibid.*, p. 405. — 4. *Ibid.*, p. 404. — 5. *Ibid.*, p. 405. — 6. Ernest Lavisse, *Histoire de France*, t. VII, II, p. 111. — Au premier abord on pourrait croire que Fénelon partage les idées de Bossuet. Il ne veut pas de

VII

Les *Pastorales* avaient paru, 24 en 1686, 24 en 1687, et puis 21, dont la dernière est datée du 1er juillet 1689. A peine cette première Gazette avait-elle cessé de paraître que Jurieu en publia une autre : *Les soupirs de la France esclave, qui aspire à la liberté*[1] : nouveau périodique tantôt de la quinzaine, tantôt du mois, composé de quinze Mémoires, le premier du 1er septembre 1689, le dernier du 15 octobre 1690. C'étaient les idées des *Pastorales*, développées, et pour ainsi dire expliquées.

L'effet des nouveaux pamphlets fut immense, comme celui des précédents, et le gouvernement fit tous ses efforts pour les supprimer[2]. Et tout à coup, en 1788, ils reparurent[3] sous ce titre : *Les vœux d'un patriote*. Il s'agissait de préparer les Etats généraux. « Les Etats du royaume élisoient les rois et les déposoient, par conséquent ils étoient leurs juges.... Ils étoient consultés sur toutes les grandes affaires. Enfin ils étoient en droit de corriger tous les défauts du gouvernement, même ceux dont les rois étoient auteurs. Par tous ces articles, il

contrat, ni social, ni de gouvernement. — Il nie l'existence des droits naturels ; voilà pourquoi il ne veut pas de constitution civile, c'est-à-dire « de lois écrites, toujours constantes et sacrées, et ceux qui gouvernent, n'ont d'autorité que par elles et autant qu'ils les exécutent » (*Essai philosophique sur le gouvernement civil.* Œuvres de Fénelon, éd. Didot, III, p. 389 et 390). Fénelon est un grand partisan de l'inégalité des classes. Cette inégalité est « le fondement sûr et immuable de toute autorité légitime » (*Ibid.*, p. 360). — « Fénelon veut relever l'aristocratie, la fortifier, la sauver. » (Voir E. Faguet, *Les grands maîtres du dix-septième siècle*, 4me éd., 1888, p. 362, 359.) Son gouvernement est *dynastique* et aristocratique. Mais il est aussi libéral et parlementaire, parce que Fénelon a adressé au Grand Roi la fameuse lettre, où il lui dévoile ses erreurs et ses fautes avec une clarté implacable. Il réclame non pas la liberté religieuse, mais la liberté de conscience. « Les souverains n'ont aucun droit sur la liberté de l'esprit ou de la volonté des citoyens ; leur pouvoir ne s'étend qu'aux actions extérieures. Nul souverain, par exemple, ne peut exiger la croyance intérieure de ses sujets sur la religion. Il peut empêcher l'exercice public ou la profession ouverte de certaines formules, opinions ou cérémonies qui troubleraient la paix de la république, par la diversité et la multiplicité des sectes ; mais son autorité ne va pas plus loin. » (*Œuvres* p. 371.) — Enfin Fénelon en arrive jusqu'à cet étrange et admirable *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, auquel devait se livrer son élève, le duc de Bourgogne. Il reprend la tradition nationale, celle de la *Gaule franque* d'Hotman, et réclame les Etats généraux : « Vous savez qu'autrefois le roi ne prenait jamais rien sur les peuples par sa seule autorité : c'était le Parlement, c'est-à-dire l'assemblée de la nation, qui lui accordait les fonds nécessaires pour les besoins extraordinaires de l'Etat. Hors de ce cas, il vivait de son domaine. Qui est-ce qui a changé cet ordre, sinon l'autorité absolue que les rois ont prise ? » (*Examen de conscience*, etc., art. III, § XVIII. — *Œuvres*, III, p. 339.) Et dans ses *Plans de gouvernement* il proclame des Etats généraux ainsi composés : « de l'évêque de chaque diocèse ; d'un seigneur d'ancienne et haute noblesse élu par les nobles ; d'un homme considérable du Tiers-Etat élu par le Tiers-Etat. » Et il ajoute : « élection libre, nulle recommandation du roi. » (*Œuvres*, III, p. 431.)

1. « A Amsterdam, M.DC.LXXXIX » (*sic*).

2. « Il les a fait acheter, nous est-il dit, chez tous les libraires et à toutes les ventes de bibliothèques. M. le chancelier Maupeou est un de ceux qui ont le plus senti combien ces Mémoires étoient capables d'éclairer la nation sur les excès du despotisme, sous lequel il vouloit l'asservir de plus en plus. Aussi les a-t-il fait rechercher avec le plus grand soin. Le dernier exemplaire qu'il a fait acheter à une vente en 1772, à été poussé jusqu'à 500 livres [mettons 1000 ou 2000 francs] sur l'enchère de feu M. le duc d'Orléans. » *Les vœux d'un patriote*, 1788. Avertissement, p. VI, VII.

3. Sauf les deux derniers Mémoires. « A Amsterdam, 1788 ».

paroit qu'à certains égards les Etats étoient supérieurs au roi, par exemple, quand ils l'élisoient, le déposoient, le jugeoient et le corrigeoient, et que dans les autres ils partageoient toutes les parties de la souveraineté avec le roi. Par toutes ces preuves, il paroit que la puissance absolue est un monstre, qui n'étoit pas même connu en France, il y a quelques siècles. Il ne faut donc plus s'étonner que les rois de France, pour se rendre absolus, aient entièrement supprimé l'usage des Etats.... C'est dans ces assemblées uniquement qu'on pourroit trouver du remède à nos maux [1]. » — Voilà ce qui avait été écrit non pas en 1789, mais en 1689. Et ce n'était pas seulement du Jurieu : il faut dire c'était du Fr. Hotman dans sa *Franco-Gallia ;* c'était la plus pure et la plus constante pensée du calvinisme depuis ses origines.

1. Mémoire VII sur les Etats généraux, 1er février 1690. — L'éditeur de 1788 écrit : « Ce qu'il dit de l'origine des Parlements est peut-être ce qu'il y a de plus constant, de plus vrai, d'après les monuments de notre histoire » (p. VII).



CHAPITRE NEUVIÈME

Le Droit naturel anticalviniste

de Grotius à la fin du dix-huitième siècle.

PREMIÈRE PARTIE

Grotius.

I



ENTRE les trois disciples immédiats, intimes et fidèles de Calvin, Bèze, Hotman, Duplessis-Mornay, au seizième siècle, et Jurieu, disciple plus éloigné, au dix-huitième siècle, parut Hugo Grotius, au dix-septième. Et on dit : Hugo Grotius est le vrai fondateur du monde moderne, parce qu'il est le vrai fondateur du vrai Droit naturel.

1. Les disciples de Grotius comme Barbeyrac [1], ses adversaires comme Stahl [2], célèbrent ses louanges dans les mêmes termes. Paul Janet a tout résumé dans ces lignes : « Y a-t-il un droit, et par conséquent y a-t-il des droits ? Ou le seul droit est-il le droit du

1. « On ne saurait refuser à mon auteur la gloire d'être original en son genre. C'est le caractère propre de ce traité, le premier qui ait été fait pour réduire en système la plus belle et la plus utile des

plus fort ? Tel est le grand problème, d'où prit naissance au dix-huitième siècle une science nouvelle, jusque-là plus ou moins confondue avec le droit positif ou avec la théologie morale, mais qui alors se sépare de l'un et de l'autre, s'émancipe, se sécularise et prend pied dans le domaine des sciences morales et politiques, sous ce titre devenu classique : *Le Droit naturel et le droit des gens.* Cette entreprise eut beaucoup d'éclat. Grotius, qui en a la gloire, sans avoir un génie aussi rare et aussi profond que Descartes, produisit dans sa sphère une révolution presque égale [1]. » Et M. Kuyper, le chef du parti calviniste hollandais, ajoute : « Ce colosse de la science, mais aussi cet ennemi irréconciliable du nom calviniste [2]. »

2. Hugo Grotius [3], né en 1583 (à Delft), mort en 1646, qui composait des vers latins à huit ans, était étudiant à onze ans, publiait de savants commentaires à seize ans, devint le grand soutien de Barneveldt et des Arminiens. Condamné à la prison perpétuelle, il s'échappa grâce à l'ingéniosité de sa femme, qui le cacha dans une caisse à livres, et se réfugia en France, où il vécut onze ans avec une pension de Louis XIII. Ambassadeur, jurisconsulte, théologien, traducteur, commentateur, poète, etc., il est surtout l'auteur du *De jure belli et pacis*, 1624 [4], imprimé et réimprimé, et pour l'explication duquel plusieurs universités créèrent des chaires. Il fut traduit en français par Barbeyrac.

sciences humaines.... Représentez-vous l'affreux chaos où étaient le droit de la nature et des gens.... Tel était l'état de cette première jurisprudence... lorsque Grotius conçut le noble dessein de la ramener à ses principes propres et de la faire voir dans son naturel, dépouillée des haillons dont on l'avait revêtue. » Hugues Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*. Nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, éd. nouvelle, 1768. Préface, p. II, III.

2. « Grotius dépasse tous les auteurs qui se sont occupés du Droit naturel, jusqu'à Kant. Non seulement il est le premier, mais c'est lui qui, dans ses déductions, montre le plus de richesse de pensée, de compréhension vivante des circonstances. » Fr.-J. Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie* (premier volume de *Die Philosophie des Rechts*), 4me édit., 1870, p. 173.

1. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3me édit., 1887, II, p. 226, 227.

2. A. Kuyper, *Het Calvinisme, Oorsprong en Waarboor onzer constitutionnelle Vrijheden*, 2me édit., 1874, p. 58. — Tout en rendant justice aux deux prédécesseurs de Grotius, à Bodin, dont les *Six livres sur l'Etat* parurent en 1577, et à Althusius, dont la *Politique* parut en 1603, Liepmann maintient à H. Grotius le titre de fondateur du Droit naturel, « car chez lui on trouve le premier effort pour distinguer le domaine du Droit naturel de la partie positive de la science du droit, » Liebmann, *Die Rechtsphilosophie des Jean-Jacques Rousseau*, p. 26.

3. Nous ne notons qu'en passant Johannes Althusius, né en 1557, mort en 1638, qui étudia le droit à Genève avec Denys Godofred et s'y inspira de l'esprit calviniste. — Mais ce calviniste, « ce doctrinaire radical », fut, quoique très calviniste, le prédécesseur de l'anticalviniste Grotius. On peut, dans sa théorie, éliminer tout ce qui est dit de Dieu, cause, sans toucher le moins du monde au fondement de l'Etat. Dieu arrive à la fin. Un libre contrat crée l'Etat et le libre choix décide de la forme du gouvernement. Ce qui pousse à la réunion du peuple et à l'institution du souverain, c'est seulement la nature, et, par elle, Dieu. — Il y a donc ici les deux contrats, contrat de société et contrat de gouvernement. — Althusius tire tout son système politique de la raison. Les textes et les faits bibliques viennent appuyer ou illustrer les résultats trouvés par le raisonnement. Aucun des monarchomaques ne conçoit une doctrine politique *a priori* et rationaliste comme le fait Althusius. Et tandis que chez les monarchomaques le tout a une teinte confessionnelle, chez Althusius le tout constitue une œuvre purement civile (*weltliches*, laïque). Gierke, 14, 68, 69, p. 60.

4. Hugonis Grotii *De jure belli ac pacis libri tres*, edit. nova etc. Amsterdam, 1632.

A une époque terrible de divisions et de guerres, de violences sans nom et sans nombre, ce livre vint proclamer le droit, un droit idéal, antérieur et supérieur à toutes les législations plus ou moins injustes et barbares, le droit des nations, le droit des hommes, de l'homme, le *Droit naturel.*

3. Qu'est-ce exactement ce que l'on entend aujourd'hui par cette expression, le Droit naturel ? — Une discussion nous mènerait loin, et peut-être nulle part. G. Tarde a écrit : « La moindre réflexion suffit à montrer le vague incurable et l'indétermination essentielle de cette idée ; » et il se moque « de cet hybride, qui porte le nom de Droit naturel, avec ses conscientes inconséquences [1]. » — Aussi bien l'histoire nous parle de trois écoles, au moins, qui se sont succédé, celle de Grotius, Hobbes, Puffendorf ; celle de Thomasius, Leibniz ; celle de Kant, Fichte, Rousseau, et, dans chacune de ces écoles, les chefs se sont combattus et ont enseigné le contraire les uns des autres, comme Grotius qui partait de la sociabilité, et Hobbes qui partait de l'égoïsme et de la guerre, etc.

Il est donc compréhensible que les définitions du Droit naturel soient presque toutes subjectives, tendancieuses, chacun prenant le sens qui lui convient, et, après avoir argumenté avec un sens, concluant avec un sens différent. C'est un imbroglio et une équivoque où l'on a peine à se guider. Laissant donc le mot, prenons la chose, et, puisque H. Grotius est, nous dit-on, l'incomparable fondateur du Droit naturel moderne, examinons ce qu'est le Droit naturel de Grotius.

II

1. Grotius cherche un droit, origine de tous les droits, et qui, — ceci est tout de suite ce qu'il y a de plus caractéristique, — resterait droit, *alors même que Dieu n'existerait pas.* Sans doute, dire que Dieu n'existe pas est un blasphème ; mais la théorie doit être construite comme si Dieu n'existait pas. « Tout ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque manière, quand même on accorderait, ce qui ne peut se faire sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu (*et si daretur Deum non esse*) ou, s'il y en a un, qu'il ne s'intéresse point aux choses humaines [2]. » — Et encore : « Les actions à l'égard desquelles la raison nous fournit de tels principes sont obligatoires ou illicites par elles-mêmes (*per se*) [3]. »

Encore une fois, Grotius ne nie pas Dieu. On a dit qu'il était fort religieux, et il a écrit tout un ouvrage pour défendre la religion. Tout en disant que le droit doit exister, comme si Dieu n'existait pas, il dit aussi : « Ce droit, quoiqu'il émane des principes internes de l'homme, peut néanmoins, avec raison, être attribué à Dieu, puisqu'il a voulu qu'il y ait en nous de tels principes [4]. » — Ce n'est donc pas de l'athéisme, c'est du déisme. Dieu a créé, constitué ; puis,

1. G. Tarde, *La transformation du droit*, 1893, p. 151, 150, 152, 153. — 2. *Discours préliminaire*, § XI. — (*Le droit de la guerre et de la paix*, trad. Jean Barbeyrac, 1724.) — 3. Chap. I, § X, 2.

4. *Discours préliminaire*, § XII. — « Les lumières de notre raison et une tradition perpétuelle, répandue par tout le monde, nous persuadent fermement le contraire dès notre enfance et nous sommes confirmés dans cette pensée par quantité de preuves et de miracles attestés dans tous les siècles. » (*Disc. prél.*, § XI

c'est fini, et les choses humaines se déroulent comme si Dieu n'existait pas, ou comme s'il ne s'intéressait pas aux choses humaines.

En tout cas, le droit est « indépendant » de la religion. — Tel est le fait capital, qui donne au Droit naturel, selon Grotius, son caractère spécifique et son importance historique.

C'est de l'anticalvinisme proprement dit. Calvin nie le droit indépendant, la morale indépendante. Avec quelle véhémence ! « Epicurus d'autant qu'il n'osoit pas nier tout à plat qu'il y eust quelque Dieu, il confessoit bien qu'il y avoit des dieux, mais il les enfermoit au ciel pour y estre en oisiveté, et jouyr de toutes délices et plaisirs. Or cela n'est autre chose qu'imaginer un Dieu qui n'est point Dieu.... D'où vient ceste opinion aux hommes, ou plustost ceste rage et forcenée, de nier que Dieu face bien ou mal ? ceste imagination diabolique, que les biens et les maux ne proviennent point de Dieu ?... C'est le comble de toute impiété et mespris de Dieu, quand les hommes se conferment en cest erreur, et qu'ils tiennent pour tout résolu que Dieu se repose au ciel.... D'autant qu'ils enfermoyent Dieu au ciel et donnoyent l'empire à Fortune pour dominer en terre ; une telle stupidité estoit du tout insupportable, voire pleinement diabolique[1]. » Grotius proclame la morale, le droit indépendants. « Ainsi le penseur par lequel le *Droit naturel* et la doctrine du *contrat* ont commencé (*erst*) à arriver à leur influence mondiale (*Welthistorisch*), H. Grotius, a expressément rompu les rapports avec le calvinisme, a combattu l'Etat ecclésiastique calviniste pour le remplacer par une tolérance rationaliste et politiquement motivée.... Il s'est théologiquement rattaché au rationalisme de l'humanisme[2]. » — C'est Trœltsch qui s'exprime ainsi, un admirateur de Grotius et de son œuvre. — Mais tous les auteurs sont d'accord avec Trœltsch. — Il s'agit d'une révolution areligieuse et anticalviniste.

2. Mais (et c'est ici un second caractère, conséquence du premier), ce droit indépendant, qui est dit *droit de nature*, naturel, se trouve être immédiatement un *droit de raison*, rationnel et rationaliste. Car il ne s'agit pas de la nature quelle qu'elle soit, telle qu'elle est, mais de la nature raisonnable, selon Grotius. « Une des choses propres à l'homme est le désir de la société, c'est-à-dire une certaine inclination à vivre avec ses semblables, *non pas de quelque manière que ce soit*, mais paisiblement et dans une communauté de vie, *aussi bien réglée que ses lumières le lui suggèrent*[3]. » « Cette sociabilité que nous venons de décrire en gros, ou ce soin de maintenir la société d'*une manière conforme aux lumières de*

1. *Leçons sur les petits prophètes*. Sophonias I, 12.

2. « Grotius le premier (*erst*) délia le lien qui faisait dépendre la philosophie du droit de la science cléricale » (Stammler, *Wirtschaft und Recht*, p. 170) — Grotius marque une époque, donne à l'histoire « une direction particulière », parce qu'il cherche à détacher le Droit naturel de la doctrine ecclésiastique et de la foi à la Révélation (Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, p. 13). — « Les premiers commencements d'une distinction entre le droit et la morale se trouvent, d'après Kaltenborn, chez Grotius. » (*Ibid.*, p. 41, n. 1.) D'autres auteurs reportent ce mérite (?) à Thomasius. Mais celui-ci ne fit que pousser plus loin le principe posé par Grotius. Grotius avait séparé le droit de la religion. Thomasius sépara le droit de la religion et de la morale. (Henri Ahrens, *Cours de droit naturel*, 6me édit., 1868, I, p. 20.)

3. *Discours préliminaire*, § VI.

l'entendement, est la source du Droit naturel [1] proprement ainsi nommé, et qui se réduit en général à ceci : qu'il faut s'abstenir, et religieusement, du bien d'autrui et restituer ce que l'on peut en avoir entre les mains, ou le profit que l'on en a tiré, que l'on est obligé de tenir ce qu'on a promis, que l'on doit réparer le dommage qu'on a causé par sa faute, et que toute violation de ces règles mérite punition, même de la part des hommes [2]. »

Or qui ne découvre tout de suite la substitution d'une idée à une autre ? En apparence, la *source* du Droit naturel est un instinct, et cela est naturel ; mais tout de suite la raison est chargée de faire sortir de cet instinct ce qui y est et surtout ce qui n'y est pas. En effet, l'inclination à la sociabilité ne contient pas, en soi, la série des règles que Grotius formule, et elle contient encore moins l'obligation de s'y soumettre. « Les principes que Grotius confère au Droit naturel [s'abstenir religieusement du bien d'autrui, tenir sa promesse, réparer les dommages causés, etc.], ne se déduisent pas simplement des propriétés psychologiques de la nature humaine en général [3]. » Et la preuve, c'est que Grotius et Hobbes voient dans la nature des instincts contraires, et que Grotius et Kant ne s'entendent pas sur la liberté.

Donc quand Grotius parle d'*une* source du Droit naturel, il se fait illusion. Il y en a *deux* d'après lui, la nature et la raison [4], et la raison est plus importante que la nature ; c'est elle qui interprète la nature. — Aussi bien, arrivant à la définition, Grotius ne parle plus que de la raison. « Le Droit naturel est le *dictatum* de la droite raison, nous faisant connaître qu'une action, d'après sa convenance ou sa disconvenance avec la nature raisonnable elle-même, est moralement déshonnête, ou moralement nécessaire, et en conséquence un tel acte est défendu ou ordonné par Dieu, l'auteur de la nature [5]. »

3. Faut-il ajouter que ce Droit naturel, selon Grotius, qui est « indépendant » et rationaliste, est, en troisième lieu, subjectif ? Le rationalisme est déjà un nom du subjectivisme.

En effet, c'est au moyen d'une abstraction que Grotius obtient la base de son droit. L'instinct de la sociabilité n'est pas le seul des instincts naturels. Hobbes ne s'occupe que de l'instinct égoïste, lequel est le contraire. Kant ne s'occupe que de l'instinct de liberté. — Parmi les instincts, Grotius en « abstrait » un : celui qui lui plaît, et sa raison l'interprète. C'est du subjectivisme au second degré, si l'on peut dire.

1. *Discours préliminaire*, § VIII. 2. *Ibid.*, § VIII. — 3. Liepmann. *Die Rechtsphilosophie des Jean-Jacques Rousseau*. 1898, p. 27.

4. C'est ce que reconnaît son traducteur et annotateur Barbeyrac au § VIII, n. 1. « De là il paraît que l'auteur ne veut pas que l'instinct seul de la nature soit la règle du Droit naturel, mais qu'il y joint la raison pour diriger cet instinct et ce penchant, qui, sans cela pourrait nous égarer. »

5. I, I, § X, 1. Je traduis exactement. Ici Barbeyrac a cru pouvoir changer quelques mots. « Jus naturale est dictatum rectæ rationis, indicans actui alicui ex ejus convenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturæ Deo talem actum aut vetari aut præcipi. »

4. Un élément spécial de ce subjectivisme, c'est l'axiome que Grotius commence par mettre à la base de sa conception : la société est le fait de la volonté des hommes[1]. Ils ne vivaient pas à l'origine en société ; ils ont voulu vivre en société, et ils ont conclu le *contrat social* (qu'il ne faut pas confondre avec le contrat de gouvernement). Ce contrat social était déjà connu, mais Grotius lui donne une place toute nouvelle, et ce contrat finit, avec le dernier représentant du Droit naturel, avec Rousseau, par tout absorber et tout dévorer. Grotius l'admet comme un axiome[2]. — Or un contrat, c'est une convention. Le Droit naturel est ainsi un droit volontaire et conventionnel.

III

Tout de suite, de son *Droit naturel* Grotius fait sortir la *Sociologie* de l'humanité, telle qu'il la désire. Grotius est absolutiste et césaropapiste. Son droit naturel sera absolutiste et césaropapiste, comme le Droit naturel des philosophes libéraux ou révolutionnaires, sera le droit de la liberté ou de la Révolution.

1. Les individus et les peuples constituant librement leur société, selon leur raison ou leur volonté, peuvent légitimement aliéner leur liberté ou en être privés.

« Il est permis à chaque homme en particulier de se rendre esclave de qui il veut. » — « La servitude parfaite consiste en ce que celui qui est complètement esclave est obligé de servir toute sa vie son maître, pour la nourriture et les autres choses nécessaires à la vie, qu'il doit lui fournir. Et cette sujétion ainsi entendue n'a rien de trop dur en elle-même, car l'obligation perpétuelle de servir son maître est compensée par l'avantage qu'il a d'être assuré d'avoir toujours de quoi vivre[3]. [!] » — « Rien n'empêche qu'un roi n'ait un droit de propriété sur certains peuples en vertu duquel il pourra les aliéner, s'il veut[4]. »

Il vaut la peine de le noter : la liberté est si peu un droit naturel, fait si peu partie logiquement et nécessairement du *Droit naturel*, que les disciples du Droit naturel continuèrent à nier la liberté, et Oldendorp, et Thomasius et Wolf, jusqu'à ce que viennent Montesquieu, Rousseau et Kant[5] !

1. « Grotius place le contrat social à la base de sa définition de l'État, et il en tire une série de conséquences importantes... sans entreprendre une démonstration régulière de ce qui lui paraît un axiome évident. » (Gierke, p. 101.) Un auteur a même nommé, — à tort, il est vrai, — Grotius « le créateur de la théorie du contrat. » (*Ibid.*, n. 70.)

2. « Tous ces écrivains (Grotius, Hobbes, Puffendorf) partent également de l'hypothèse d'un *état de nature* antérieur à l'ordre social, qu'ils font naître d'une convention ou d'un *contrat* source de toutes les institutions civiles et politiques.... Ce qui caractérise d'une manière éminente cette nouvelle doctrine d'un état de nature, c'est que l'ordre social est conçu comme un produit de la *volonté* de l'homme, d'une convention, d'un contrat, c'est que la force créatrice de l'homme est élevée au-dessus de toutes les autres puissances morales, au-dessus des mœurs, des conditions historiques, de la volonté de Dieu même, qui se sont manifestées dans l'œuvre traditionnelle de la société. L'homme veut former l'ordre social à son image, tel qu'il le comprend en scrutant sa propre nature. L'état de nature est dépeint par chaque écrivain d'une manière différente, selon les opinions qu'il s'était formées sur la nature humaine. » H. Ahrens, p. 18 [illegible] 3. II, v, § xxvii, 2. 4. I, iii, § xii, 3.

5. « La souveraineté peut être aliénée, comme toutes les autres choses, par celui à qui elle appartient véritablement. » II. vi, iii. — C'est ici le point où Grotius et Rousseau se séparent. D'après Grotius, un

2. Avec la légitimité de la servitude disparaît le droit de résistance. N'oublions pas que le fameux livre *De Jure*, etc., est dédié au roi de France Louis XIII, — tellement ami de la justice, « qu'il est connu partout sous le nom de *Juste*, non moins que sous le nom de *Louis*. » Et naturellement le livre justifie la dédicace, et mérite l'approbation du roi de France[1]. « Il faut d'abord rejeter l'opinion de ceux qui prétendent que la puissance souveraine appartient toujours et sans exception au peuple, en sorte qu'il ait le droit de réprimer et de punir les rois, toutes les fois qu'ils abusent de leur autorité. Il n'y a point de personne sage et éclairée, qui ne voie combien une telle pensée a causé de maux et en peut encore causer, si une fois les esprits en sont bien persuadés[2]. » — Le roi de France dut approuver beaucoup ce sage jugement, d'autant plus qu'ailleurs Grotius désigne parmi les fauteurs de ces idées dangereuses Hotman et Junius Brutus, les deux plus grands publicistes calvinistes.

Grotius va plus loin et combat vivement la distinction calviniste entre les simples sujets et les autorités inférieures (*magistratus inferiores*), princes, ducs, bourguemestres, représentant d'une manière ou de l'autre le peuple, l'Etat. C'est à ces magistrats que Calvin avait réservé le droit de résistance.

Mais Grotius : « Il s'est trouvé dans notre siècle des personnes savantes à la vérité, mais trop prévenues en faveur des temps et des lieux où elles vivaient, qui ont tâché de persuader aux autres, après se l'être persuadé, comme je le crois, à elles-mêmes, que ce que que je viens d'établir a lieu seulement par rapport aux simples particuliers, et non pas à l'égard des magistrats subalternes, qui, à ce qu'on prétend, ont droit de résister aux injures du souverain, et ne peuvent même négliger de le faire sans manquer à leur devoir. Mais cette opinion est insoutenable[3]. » « Un magistrat subalterne est bien une personne publique par rapport à ses inférieurs, mais à l'égard du souverain il n'est que simple particulier[4]. »

Dans un ouvrage posthume dont nous parlerons tout à l'heure, Grotius

homme, un peuple peut aliéner sa liberté, et cette aliénation est irrévocable ; — « il s'agit d'un pouvoir, qui, quoiqu'il fût libre d'abord de le conférer ou non, ne peut être révoqué par celui qui l'a une fois conféré. » (I. III, § VIII, II.)

« C'est seulement à la fin de l'évolution du Droit naturel que l'on arrive à l'idée que l'homme ne peut pas être esclave. Oldendorp révère encore l'esclavage et le déduit du précepte : Tu dois honorer père et mère ; il invoque aussi l'autorité d'Aristote. Thomasius réclame, au nom du Droit naturel, de la modération : *Non invitus alteri vendi poterit servus perpetuus*, mais il note calmement les prescriptions contraires du droit positif. Wolf tient pour légitime l'esclavage par contrat et pour dette et par naissance, jusqu'à ce que le maître soit rentré dans ses frais d'éducation. C'est seulement dans la période ultérieure (Montesquieu, Rousseau, Kant) que l'esclavage est nettement rejeté. » Stahl, p. 160.

M. Ch. Beudant, après avoir montré que Grotius reprend « la thèse antique » de l'esclavage, dit : « Voit-il réellement quelque chose au-dessus et au delà de la puissance du fait? Pour être grande, la place de l'illustre Hollandais dans le développement du Droit naturel n'est pas celle d'un novateur » (o. c., p. 95, 96).

1. Grotius, dans son respect du pouvoir, va jusqu'à interdire la critique de ses actes. « Il n'est pas permis, dit-il, de parler mal sans sujet, d'une simple personne privée ; donc il ne faut pas mal parler d'un roi, quelque vrai que soit ce qu'on en dit. » I. IV, § VII, 6. — Le raisonnement est curieux. Parce qu'il n'est pas permis de parler mal, *sans sujet* (donc à tort) d'une simple personne, il ne faut pas parler mal, quelque vrai que soit ce qu'on en dit (donc avec raison), d'un roi. — 2. I. III, § VIII, I. — 3. I. IV, § VI, I. — 4. *Ibid.*

insiste : « Il ne faut en aucune manière écouter ceux qui, contredisant les Saintes Ecritures, contredisant la droite raison, contredisant l'opinion de la pieuse antiquité, donnent à certains pouvoirs inférieurs le droit de prendre les armes contre le pouvoir suprême[1]... Le droit de tous les pouvoirs inférieurs dépend du mandat des pouvoirs suprêmes... Toute autorité (*omne imperium*) et toute juridiction émane du pouvoir suprême et dépend perpétuellement d'elle... Et il faut complétement regretter (*plane dolendum*) que dans notre siècle il se soit trouvé des hommes érudits qui, par ce dogme nouveau, ont ouvert toute large la voie aux séditions et aux guerres[2]. »

En cas de persécution, même la plus violente, il n'y a donc pour tous les persécutés aucun recours. « Jésus-Christ leur permet bien de fuir, c'est-à-dire *lorsqu'ils n'ont point d'emploi, dont les devoirs indispensables les attachent à quelque lieu ;* mais il ne leur passe point d'autre ressource en ce cas-là[3]. » Ou encore : « Il reste la gloire de la patience ; on n'a pas le droit d'opposer la force. Il est permis de fuir et il est permis de prier... Aller plus loin est interdit (*ultra nefas procedere*)[4].

IV

1. En fait de gouvernement, Grotius est partisan de la césaropapie. On peut dire qu'il a été le théoricien spécial de la césaropapie. Il écrit tout un traité (posthume) pour la justifier : *Du pouvoir des autorités supérieures dans le domaine sacré*.

« Si tous les chrétiens, parmi lesquels tant sont rudes, occupés, obligés de chercher leur nourriture par un travail continuel des mains, ont une intelligence facile et toute prête de la doctrine évangélique, pourquoi les rois seraient-ils exclus de ce bienfait général[5] ? »

« Sans doute, il faut tout d'abord avertir celui qui a le pouvoir suprême, — pour l'informer des choses que la loi divine indique comme devant être crues ou faites — d'écouter volontiers (*libenter audiat*) les avis des pasteurs distingués par leur piété et leur érudition[6]. » — Et de même qu'elle peut consulter des pasteurs, l'autorité suprême *peut* se faire aider dans son gouvernement de l'Eglise par des conseils ecclésiastiques : « Et je ne laisserai pas non plus ceci de côté, qui intéresse beaucoup la manière d'exercer son droit, à savoir que l'autorité suprême

1. *Inferioribus quibusdam potestatibus adversus summam induunt.* — 2. *De imperio summarum potestatum circa sacra. Commentarius posthumus. Lutetiæ Parisiorum.* M.DC.XLVII, p. 48. — 3. I. IV, § VII, 7.

4. *De imperio summarum potestatum circa sacra,* p. 59. Ici et ailleurs, la pensée de Grotius semble hésiter, comme si cet éminent avocat cherchait à se ménager une porte de sortie. Après avoir démontré longuement « qu'on ne peut pas légitimement résister au souverain » (I. IV, § VIII), il se hâte d'ajouter que « quelques remarques sont nécessaires pour empêcher que le lecteur ne croie qu'on viole cette loi en certains cas, où l'on ne pèche contre elle en aucune sorte. » Et il énumère une série de cas, où la résistance est possible, cas plus ou moins subtils, qui rendent le lecteur hésitant. C'est beaucoup trop ou beaucoup trop peu. On ne sait si la restriction change complétement ou pas du tout la règle.

5. *Ibid.*, p. 97. — 6. *Ibid.*, p. 116.

doit[1] user non seulement du conseil, mais de l'aide des autres. En conséquence, pour ne pas avoir l'esprit écrasé par la masse des affaires particulières, il y a lieu de les renvoyer à des comités (*cœtus*) de divers ordres, d'où ces affaires, si elles ne peuvent y être terminées, reviendront à sa décision définitive. Ainsi dans la vieille Eglise, sous les empereurs chrétiens, il y avait dans les villes des presbytères, il y avait des synodes[2]. »

Mais tout cela est facultatif, et le pouvoir suprême, en politique, peut gouverner l'Eglise à lui tout seul. En effet, « si le pouvoir suprême ne pouvait pas ordonner sans synode ce qu'il pourrait ordonner avec le synode, il recevrait du synode une partie du droit d'ordonner[3]. »

Donc, le pouvoir suprême peut-il jamais ordonner quelque chose, relativement aux matières religieuses (*in sacris*), avec tout droit (*recte*), sans synode? Avec intrépidité, j'affirme que quelquefois il le peut[4]. »

Et c'est vraiment « un fait digne de grand étonnement, que certaines gens poussent l'audace à ce degré de soutenir que, même quand les pouvoirs prennent à eux la tutelle de l'Eglise, un synode légitime et légal peut se tenir malgré ces pouvoirs[5]. »

2. L'histoire a ici de précieux renseignements à nous fournir. Au commencement du XVII[e] siècle, les doctrines d'Arminius s'étaient répandues en Hollande. En mai 1607, il y eut une conférence (*conventus præparatorius*) à La Haye, convoquée par les Etats généraux. Par 13 voix contre 4 (celle d'Arminius, celle de Uytenbogaert et de deux autres prédicants d'Utrecht), le maintien de la confession de foi fut votée. — Les Arminiens formulent alors leurs opinions (janvier 1610) dans une *Remontrance* aux Etats de Hollande (de là leur nom de *Remontrants*). Les cinq points de leur Remontrance sont cinq affirmations anti-calvinistes, qui, toutes les cinq, opposent à la prédestination et à la grâce selon Calvin, la liberté et la force naturelles, selon Pélage.

Seulement cette quintuple négation de la théologie, de la dogmatique calvinistes est immédiatement suivie de ce qu'on appelle le sixième article du credo arminien : l'appel à la souveraineté de l'Etat en matière ecclésiastique. Les Arminiens demandent un synode sous la présidence de l'Etat, sous le contrôle de l'Etat, sous la direction de l'Etat.

C'étaient les théories que nous avons vues dans l'ouvrage posthume de Grotius, mais qui, à ce moment même, furent exposées avec éclat par le chef du parti arminien ou remontrant, par Uytenbogaert. Son fameux *Traité*[6] est le programme arminien, celui que les Etats vont appliquer à la lettre, dans la lutte dramatique où, sous la conduite d'Oldenbarnevelt, l'anticalvinisme faillit écraser le calvinisme et perdre la Hollande.

1. *Debet :* mais nous avons vu plus haut que ce droit consiste seulement en ceci *libenter audiat : debet, libenter*. Tout cela est affaire de bon vouloir. — 2. *Ibid.*, p. 136. — 3. *Ibid.*, p. 149. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, p. 163. — 6. *Tractaet. van't Ampt ende Authoriteyt eener hooger christlijcker Overheydt in kerckelijcke Saecken*. La dédicace aux Seigneurs est du 15 février 1610.

J'emprunte une analyse du traité de Uytenbogaert à un auteur[1] qui l'a spécialement étudié, et qui appartenait lui-même à l'Eglise arminienne. Il observe que le *Traité* parut avec l'autorisation des Etats, qui avaient interdit toute publication sur les sujets en controverse. Cela montre jusqu'à quel point Uytenbogaert exprimait le sentiment de la majorité des membres des Etats. Il est même probable qu'Oldenbarnevelt en personne n'était pas étranger à cette publication.

« Au souverain, c'est-à-dire aux Etats provinciaux et pas aux Etats généraux[2], et encore moins aux magistrats de rang inférieur, appartient l'autorité dans tout ce qui concerne la religion : 1° culte extérieur, prédication, célébration des sacrements, discipline ecclésiastique et soin des pauvres ; 2° ordre ecclésiastique en ce qui concerne le terme des assemblées de classe [nos colloques], de synodes et autres ; 3° personnes ecclésiastiques, pasteurs, anciens et diacres.

» Quant aux rapports de l'Eglise et de l'Etat, il y a trois systèmes.

» L'Eglise romaine veut la *supériorité* de l'Eglise, ou du pape, sur l'Etat. (Naturellement, ce système est réfuté.)

» Le parti opposé réclame l'égalité[3] de puissance pour les personnes ecclésiastiques et les autorités séculières. Il soutient que le magistrat doit seulement protéger le culte et maintenir les lois ecclésiastiques. Il va si loin, qu'il refuse de rendre à l'autorité civile compte de ses procès ecclésiastiques, qu'il censure ceux qui se plaignent à l'autorité d'avoir été injustement traités par le conseil de l'Eglise ou la classe, qu'il conteste le droit des magistrats de se mêler des fonctions ecclésiastiques, parce que les pasteurs ne peuvent remplir aucune fonction séculière. Les derniers événements ont montré les résultats nécessaires de ce système. Il a été jugé par l'expérience.

» Il ne reste plus donc que la supériorité de l'autorité civile, sous l'autorité de Dieu, sur l'Eglise. Tel est le principe que Uytenbogaert défend. L'autorité civile doit faire valoir sa puissance à propos de la nomination des pasteurs, de l'installation des anciens et des diacres, dans la surveillance de la prédication évangélique, dans l'exercice des autres offices ecclésiastiques, et par la fixation de lois ecclésiastiques. L'application de tous ces principes pouvait se lire dans la dédicace aux Etats de Hollande. « N'en doutez pas, nobles et puissants seigneurs, » votre autorité est de Dieu, qui vous a établis comme dieux (*tot Goden*) sur votre » peuple... Voyez comment vos sujets sont instruits... Ne souffrez en chaire » aucune vaine dispute. Ne permettez pas que les heures précieuses soient

1. Dr H.-C. Rogge, *Johannes (sic) Uytenbogaert en zijn tijd*. 1875.

2. Uytenbogaert tranche d'un coup de plume la grosse question autour de laquelle se concentrait en ce moment le conflit politique : l'autorité souveraine réside-t-elle dans les Etats provinciaux (les Arminiens avaient la majorité dans la province la plus importante, celle de Hollande), ou dans les Etats généraux (les Arminiens y étaient en minorité).

3. C'est le système que Uytenbogaert appelle *collatéral*, et qu'il prête aux Calvinistes. Mais ceux-ci protestent énergiquement en faisant observer que les deux puissances n'étaient pas *collatérales*, car elles n'étaient pas de même nature et ne s'exerçaient pas dans la même sphère. — Le vrai système calviniste ne parle d'égalité qu'en ce sens : les deux puissances sont de Dieu, mais elles sont indépendantes l'une de l'autre, et ont chacune leur sphère propre d'activité.

» passées à prêcher des dogmes, qui n'ont aucune utilité pour une vie pieuse... » Ne souffrez pas que vos sujets soient troublés, divisés et déchirés par des » hommes querelleurs... Est-ce que l'autorité ne doit pas surveiller tout cela ? » Oui, c'est votre charge, vous le devez. De par le droit, vous avez la possession. » Par la grâce de Dieu, vous avez la puissance. Cela vous revient, nobles et » puissants Seigneurs, d'établir des lois pour vos sujets ; faites attention qu'elles » ne soient pas établies par d'autres [1] ! »

Parmi les nombreuses approbations que provoqua le *Traité* de Uytenbogaert, nous ne relèverons que celle du roi Jacques Ier. On lui présenta une traduction anglaise : il l'approuva. Le porte-parole des Arminiens comblait de joie le porte-parole des Stuart, de Louis XIV.

V

Pour bien pénétrer l'esprit du système de Grotius et en connaître la philosophie, il faut rechercher ses origines exactes, et les penseurs dont il est l'héritier légitime.

1. Le paganisme — nous l'avons vu — avait créé le Droit naturel et en avait rendu l'existence impossible.

Nous avons cité la magnifique définition que Cicéron en donne. Avant Cicéron, il faut mettre la Grèce lumineuse et humaine. Son Antigone, cette fille pieuse et héroïque, dont le nom seul réveille le souvenir de ce que l'humanité païenne a créé de plus noble, de plus pur, de plus doux, de plus touchant, de plus divin, se dresse devant le tyran Créon... Contre ses décrets cruels, elle invoque « les lois non écrites, mais impérissables, émanées de Dieu. Ce n'est pas d'aujourd'hui, ce n'est pas d'hier qu'elles existent, elles sont éternelles. »

Les Romains donnèrent au droit son nom universel. Droit, en latin *jus*, *quod jussum est*, ce qui est ordonné. Et tous les peuples d'Europe désignent leur droit par un autre mot latin, qui signifie ce qui est régi, dirigé, *directum* (*dirigere* vient de *regere*) : *Droit*, *Right*, *Recht*, *Diritto* : dirigé, ordonné. Comment ? par quelqu'un ; car une chose n'ordonne pas. Par qui ? par Dieu. C'est ce que dit Cicéron après Sophocle : « Il est une loi véritable, la droite raison, *conforme à la nature*, inscrite dans tous les cœurs, une, éternelle, immuable. Le souverain de l'univers, qui l'a connue, discutée, publiée, est le seul aussi qui l'enseigne à tous [2]. »

C'est idéal, c'est parfait. Malheureusement le paganisme a une conception de l'Etat : l'Etat est souverain, c'est l'Etatisme. Et le paganisme entoure le Droit naturel des contradictions les plus dangereuses : l'Etatisme paralyse le Droit naturel [3].

1. Rogge, o. c. — 2. Ciceron, *De Republica*, III, 77. *Pro Milone*, 4 : « Non scripta, sed nata lex.... Ex natura ipsa arripuimus. »

3. « L'idée n'aboutit pas... Il aurait fallu rompre avec la théorie de l'Etat... Philosophes et jurisconsultes admettent la commune origine des hommes, et ils conservent l'esclavage sans hésitation ni scrupule ; ils

Pour que l'idée gréco-latine du Droit naturel pût se développer, il lui fallait un milieu. Le christianisme le créa. Avec sa proclamation de l'égalité essentielle des hommes, le christianisme formait la base la plus humaine ; avec sa proclamation de la paternité souveraine, le christianisme formait la clef de voûte nécessaire. Le christianisme prononce la grande parole : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César. » C'était la fin de l'Etatisme païen, et le Droit naturel pouvait entreprendre définitivement sa marche conquérante et émancipatrice.

Saint Paul proclama le Droit naturel en ces termes célèbres : « Quand les païens, qui n'ont pas la loi, font *naturellement* les œuvres que la loi commande, ils font voir que l'œuvre commandée par la loi est *écrite dans leur cœur ;* leur *propre conscience* en témoigne. » Et dans la théologie des premiers pères de l'Eglise, cette loi naturelle, au sens de Saint Paul, eut un rôle très beau. Elle servit à affirmer l'unité humaine dans le monde païen et dans le monde chrétien, sous l'universelle et unique paternité de Dieu. Elle inspira les glorieux et lumineux docteurs d'Alexandrie. Le fougueux et intolérant Africain, Tertullien, la proclama avec une vigueur incomparable, en parlant de l'âme naturellement chrétienne ; et le moyen âge, même à ses heures sombres et fanatiques, la sculpta pieusement dans ses cathédrales, au dessus des stalles où les chanoines étaient assis, dans la triple rangée des sybilles païennes, des prophètes hébreux et des apôtres chrétiens : symbole de l'unité de l'humanité et de la révélation à travers les siècles.

2. Mais à ce moment, vers le IVe siècle, se passa un fait énorme. De même que la Grèce vaincue avait séduit son vainqueur, la Rome païenne, même le paganisme vaincu, séduisit son vainqueur, la Rome chrétienne. Sans doute, il y avait déjà eu des infiltrations. Mais à ce moment, vers le IVme siècle, une vague immense passa, qui inonda toute la chrétienté. Le paganisme eut, dans l'Eglise, son théologien, Arius, et son moraliste, Pélage, l'un qui voulut ramener *dans la pensée* de l'Eglise l'idée du Dieu abstrait, au sens païen ; l'autre qui voulut ramener *dans la vie* de l'Eglise l'idée de l'homme autonome, au sens païen. Athanase résista à Arius, Augustin résista à Pélage. Mais un ferment de ce paganisme arien et pélagien subsista, qui allait caractériser l'Eglise du moyen âge (dans ce qu'elle a de spécifique). La clef de voûte du Droit naturel fut ébranlée. L'Eglise sépara le droit naturel et le droit divin ; elle plaça le droit naturel au dessous du droit divin. Peu à peu, la distance devint immense entre l'Eglise, qui vient de Dieu, et l'Etat, qui vient seulement de la nature, entre la morale de la loi, qui est naturelle, et la morale des conseils, qui est surnaturelle. Et ce fut le théocrate Grégoire VII, et ce devait être le jésuite Suarez[1].

estiment que l'égalité est de droit naturel, et ils laissent à la société son caractère aristocratique avec d'atroces pénalités pour les humbles et pour les pauvres. La faute en est à l'idée antique de l'Etat, maître de l'homme, etc. » Ch. Beudant, o. c., p. 60, 61.

1. « Chose singulière [il faudrait dire : chose logique], alors que Hotman et Hubert Languet (Duplessis-Mornay) aboutissent à la démocratie, au moins sous la forme atténuée de monarchie élective, Suarez

3. La Réformation lutta contre Grégoire VII, et Calvin surtout rendit au Droit naturel sa clef de voûte, sa garantie religieuse, la plus religieuse qu'il puisse avoir. Calvin le débarrassa — plus radicalement qu'aucun prédécesseur [1] et qu'aucun successeur — de tout paganisme antique, de tout ce que l'arianisme et le pélagianisme avaient introduit de paganisme dans le christianisme du moyen âge.

4. Une preuve que le Droit naturel est bien une création du christianisme évangélique du XVI[e] siècle, et spécialement du calvinisme, c'est que la valeur divine, conférée au Droit naturel par la Réforme calviniste, est niée par les deux groupes qui nient cette réforme.

D'un côté, c'est Machiavel [2]. Ce qui domine tout, ce n'est pas la religion, c'est la raison d'Etat (*ratio status*), et un prince prudent ne doit point tenir sa parole, quand cela lui tourne à dommage, et que les occasions, qui la lui ont fait engager, ne sont plus. Il n'est pas nécessaire qu'un prince ait toutes les qualités que j'ai marquées, mais seulement qu'il paraisse les avoir. J'ose même avancer qu'il lui seroit dangereux de les avoir, et de les mettre en pratique, au lieu qu'il lui est utile de paraître les avoir. Il faut qu'il tourne son esprit, selon que soufflent les vents de la fortune, sans s'écarter du bien, tant qu'il le peut ; mais aussi, sans se faire scrupule d'entrer dans le mal, quand il le faut... La religion est la qualité qu'il lui importe davantage d'avoir extérieurement [3]. »

5. Et de l'autre côté, ce sont les Jésuites. Ils reprennent l'autre partie des idées de Grégoire VII, et les poussent à l'extrême. Les Dominicains et les Jésuites affirment avec violence le fondement purement naturel de l'Etat et de la puissance civile ; mais c'est afin d'humilier l'Etat et d'exalter d'autant plus l'Eglise. A la tête de ces monarchomaches, inattendus et logiques, sont le Dominicain Soto (1494-1560) et les Jésuites Molina (1535-1600), Bellarmin (1542-1621), Suarez (1547-1617).

conclut encore au pouvoir absolu... D'après Suarez, la souveraineté populaire est « aliénable ».... Pour Hotman et Languet, au contraire, la souveraineté du peuple est « inaliénable », car elle est un droit inhérent à la nature humaine, un droit naturel. » Ch. Beudant, o. c., p. 88, 89. — Nous n'avons pas à examine. comment certains représentants de la tradition césaropapiste essayèrent d'invoquer le Droit naturelr Quant à l'usage que les Jésuites démagogues firent du Droit naturel, nous en avons suffisamment parlé.

1. On peut lire une étude de Trœltsch sur l'ouvrage de O. Dreske : *Zwingli und das Naturrecht.* Voici deux phrases : « La conception du Droit naturel chez les Réformateurs montre vraiment leur attitude dans les questions politiques, économiques et sociales. Elle est donc de la plus grande importance pour l'intelligence de leur éthique. » Et puis : « Les idées de l'auteur (O. Dreske) sur la nature et l'histoire du Droit naturel sont trop nuageuses. » — Nous en dirons autant de la discussion à laquelle Trœltsch se livre. Il nous est impossible de le suivre. *Theologische Literatur-Zeitung*, 7 juillet 1913, p. 369-371.

2. On peut comparer Mélanchton avec Machiavel. « D'après le Droit naturel, la fin propre et principale de la société humaine est que Dieu soit connu *(ut Deus innotescat)*. Le magistrat est le gardien de la société humaine... Donc, dans le gouvernement de la société, la propre fin de la société doit être recherchée principalement par celui qui gouverne. » Philosophiæ moralis Epitome. 1538. — *Op. Melanchtonis*, édit. Breitschneider, XVI, p. 86, 87, 91.

3. *Le Prince*. Trad. et com. par Amelot, sieur de la Houssaye. 1684, p. 158-166. Chap. XVIII, Si les princes doivent tenir leur parole ?

Un jurisconsulte — qui n'est pas favorable aux protestants et à la Réforme et qui a joui à la fin du siècle dernier d'une haute autorité juridique, Ch. Beudant, — range dans « l'école absolutiste, qui professe l'ambiguë conception de la prédominance de l'Etat », Bossuet, à côté de St-Thomas d'Aquin, de Machiavel, de Suarez, de Hobbes, de J.-J. Rousseau, de J. de Maistre, de Hegel, d'A. Comte[1]. De son côté, M. Charmont fait remarquer l'analogie qui existe entre les doctrines de J.-J. Rousseau, de l'école historique allemande, et les doctrines de Bossuet[2]. Celui-ci pense et quelquefois parle, à propos de l'Etat, exactement comme J.-J. Rousseau, Hegel et Treitschke.

Et enfin, nous citerons M. Léon Brunschwieg, professeur à la Sorbonne : « La doctrine de l'école historique a été rendue célèbre en Allemagne par Haller[3], dans son ouvrage *Restauration de la science de l'Etat, ou théorie de l'Etat social naturel, opposée à la chimère de l'Etat politique artificiel*, comme par Joseph de Maistre et de Bonald, à la même époque, en France[4].

6. Alors parut H. Grotius, l'Arminien, presque aussi hostile au calvinisme que les Jésuites, presque aussi favorable que les Jésuites au pélagianisme. En lui s'incarne le vieux Droit naturel païen, et Grotius reprend la main de Suarez. Grotius définit la loi naturelle le *dictatum* de la raison. Suarez l'avait définie le *dictamen*, de la raison. Grotius déclare que cette loi serait la même si Dieu n'existait pas (*et si daretur Deum non esse*), et Gabriel Biel, le théologien du quinzième siècle, avait dit : si Dieu n'existait pas (*si per impossibile Deus non esset*). — La tradition est renouée : Aristote, les Stoïciens, Pélage, Grégoire VII, Machiavel, les Dominicains, les Jésuites, Grotius.

L'ancien Droit naturel divin, selon les Réformateurs, considérait l'Etat, la société civile, le mariage comme des fondations divines. — Le nouveau droit considère ces institutions comme des produits de la nature de l'homme, de sa libre volonté, de ses intérêts naturels. Comme toutes les autres sociétés, l'Etat a été constitué par la libre volonté des hommes, qui se sont réunis pour protéger l'ordre, leurs biens, leurs vies. C'est le contrat de société, le *Contrat social*. Autrefois les institutions et l'autorité venaient d'en haut, elles étaient de Droit naturel, donc inviolables ; désormais elles viennent d'en bas : elles ne sont pas de Droit naturel[5], donc elles ne sont pas inviolables. — Voilà pour la théorie métaphysique.

Voici pour la pratique politique. Sous l'influence du droit romain se développe la conception d'après laquelle, selon le mot de Bodin, « la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une république. » Pour le Romain, pour

1. Beudant, *Le droit individuel et l'Etat*, 1891, p. 63. — 2. Charmont, *La Renaissance du Droit naturel*, 1910, p. 26-28.

3. Haller (Karl-Ludwig de). « Dans sa *Restauration de la science politique*, il poussa jusqu'à l'extrême ses principes légitimistes, en abjurant le protestantisme, par une lettre célèbre adressée à sa famille et maintes fois réimprimée. Il entra ensuite aux *Débats*, sous les auspices de de Bonald. » *La grande Encyclopédie* : E. Kuhne. — 4. *La Paix par le Droit*, 10 et 25 janvier 1915, p. 14. — 5. K. Rieker, *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschland*, 1893, p. 226, 227.

le païen l'autorité unique est absolue. Il n'y a pas de domaine qui lui soit soustrait, pas même le domaine religieux. Le *jus sacrum* est une partie du *jus publicum*. Le culte est affaire de l'Etat, rentre dans les fonctions du magistrat politique. — Grotius écrit son ouvrage : « De l'autorité (*imperio*) des puissances souveraines (*summarum potestatum*) sur les choses religieuses (*circa sacra*). Il n'admet dans un pays qu'une autorité souveraine (*summa*), et c'est celle de l'Etat. « Si quelqu'un disait, les actions sont diverses : il y a des actions judiciaires, des actions militaires, des actions ecclésiastiques, et, au respect de cette diversité, le pouvoir suprême lui-même peut être divisé, il suivrait de cette opinion qu'au même moment le même homme recevrait de l'un l'ordre d'aller au palais, de l'autre l'ordre d'aller au camp, de l'autre l'ordre d'aller au temple, et qu'il serait tenu d'obéir à tous en même temps, ce qui est impossible [1]. » — A l'autorité revient le droit de commander « sur les choses qui constituent la religion » (*circa ea in quibus religio consistit*) [2].

Il est vrai qu'un peu plus loin il apporte des restrictions. Le pouvoir ne peut (*ei non fas est*) décider quelque chose soit dans les Eglises, soit contre les règles de la foi et de la religion édictées par Dieu (*fidei ac religionis regulas a Deo traditas*).

Tel est le Droit naturel de Grotius, son histoire et son esprit. Ce droit dit moderne est le vieux droit du paganisme. Le progrès est un énorme retour en arrière).

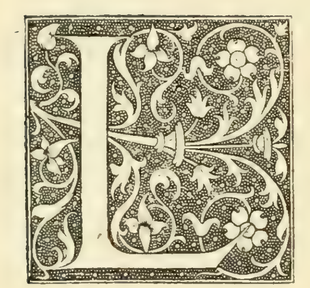
1. *De imperio circa sacra*, I, 3. — 2. *Ibid.* I, 6.



SECONDE PARTIE

De Grotius à Jean-Jacques Rousseau.

I



'ŒUVRE de Grotius fut propagée, développée et corrigée, par trois juristes célèbres, tous les trois protestants comme lui, Barbeyrac, Pufendorf et Burlamaqui. Il suffit à notre but de quelques mots sur Barbeyrac et Burlamaqui, et cela presque uniquement au point de vue théologico-religieux. — Nous venons de voir que c'est le point sur lequel Grotius s'oppose à Calvin. Que pensent nos deux éminents défenseurs du Droit naturel ?

1. Tout de suite Barbeyrac, disciple, admirateur et traducteur de Grotius, combattit son maître (dans les notes de la traduction), et s'efforça de démontrer que sans la volonté de Dieu il n'y avait pas d'*obligation* ni de devoir[1]. La raison peut bien, selon lui, découvrir la convenance (ou la disconvenance) des lois naturelles, avec la nature même des choses, avec l'ordre nécessaire à la beauté de l'univers. Mais il continue : « La convenance ou disconvenance, que l'on peut appeler *moralité naturelle* des actions, est bien une raison qui peut porter à agir ou ne point agir, mais ce n'est pas une raison qui impose une nécessité indispensable, telle que l'emporte l'idée de l'*obligation*. Cette nécessité ne peut venir que d'un *supérieur*, c'est-à-dire d'un être intelligent hors de nous, qui ait le pouvoir de gérer notre liberté et de nous prescrire des règles de conduite. » Car en dehors de la volonté de Dieu, l'obligation ne pourrait venir que de la nature ou de nous-mêmes. Or la nature, la raison peuvent nous montrer notre plaisir, notre intérêt. Mais est-ce que nos passions, les penchants de notre cœur, « ne sont pas aussi naturels que les idées de notre esprit ? » Et puis, « que l'on agisse tant qu'il vous plaira contre ses véritables intérêts, ce ne sera jamais qu'imprudence ; dans cette supposition, il n'y aura rien de contraire à un *devoir* ou à une *obligation* proprement ainsi nommée. » Au surplus, dire que notre raison nous oblige, c'est dire que nous nous obligeons nous-mêmes, et c'est un non-sens : « Notre raison, considérée comme indépendante de celui qui nous l'a donnée, n'est au

1. Grotius. *De Jure*. Disc. Prél., § II, et I, 1, § X, 2, et X, 2. 4.

fond autre chose que nous-mêmes. Or personne ne peut s'imposer à soi.... Car afin que la nécessité ait lieu, il faut qu'elle ne puisse pas cesser au gré de celui qui y est soumis.... Autrement il n'y aura point de véritable obligation. Le mot de *devoir* n'a lieu qu'entre deux personnes différentes. »

2. Burlamaqui, né à Genève, le 19 juillet 1694, mort le 3 avril 1748, dont l'influence fut immense à Genève, en Angleterre, en Europe, a été le plus grand professeur de Droit naturel. Son œuvre est contenue dans deux ouvrages : *Principes du droit naturel*, 1747, *Principes du droit politique*, 1751 [1]. »

On trouve dans Burlamaqui une foule de pensées de Calvin, de Bèze, d'Hotman, de Jurieu, pensées exprimées parfois dans les mêmes termes [2].

Et la pensée la plus frappante, c'est la pensée théologico-religieuse, qui le rattache aux politiques du calvinisme et le sépare des politiques selon Grotius. Son exposé des lois naturelles comprend deux chapitres, soigneusement traités, l'un sur l'existence de Dieu, l'autre sur l'immortalité de l'âme. « Le système, ou l'assemblage de ces règles, considérées comme autant de lois, *que Dieu impose aux hommes*, est ce qu'on appelle droit de la nature [3]. » — « Les états primitifs et originaux sont ceux où l'homme se trouve placé *par la main même de Dieu* [4]. » « L'état primitif n'est point l'ouvrage de l'homme ; c'est Dieu lui-même qui en est l'auteur [5]. » « On entend par loi naturelle une loi que Dieu impose à tous les hommes et qu'ils peuvent découvrir et connaître par les seules lumières de leur raison. On ne peut se dispenser de remonter aux principes de la théologie naturelle, comme étant le premier et le vrai fondement du Droit naturel [6], etc. »

En conséquence, « il y a trois principes généraux des lois naturelles... 1° la religion [7]... » — Et « les vertus qui sont les plus nécessaires au Souverain sont 1° la piété [8]... »

Nous retrouvons les distinctions de Th. de Bèze, Duplessis-Mornay et Jurieu dans ce qui est dit sur l'impossibilité où le peuple se trouve de vendre sa vie, sa

1. J.-J. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*. Nouvelle édition revue et corrigée, 1762. — La première édition parut à Genève en 1748. — Ces deux traités ne sont autre chose que la mise au net, pour la publication, de cours faits pendant seize ans à l'Académie de Genève. — L'œuvre de Burlamaqui, traduite en plusieurs langues, devenue classique, a servi longtemps de texte aux lectures des professeurs de Cambridge. « On trouve dans son *Droit naturel et politique*, écrivait Senebier (et ce jugement a été ratifié par plusieurs générations de professeurs), Grotius, Puffendorf et Barbeyrac; mais leurs raisonnements sont présentés avec simplicité, exprimés avec exactitude, pressés avec force et liés avec discernement. » « Tandis que chez ses devanciers la recherche historique et ethnologique occupe la première place, chez Burlamaqui, cette place appartient à l'observation psychologique et morale ». Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève. Burlamaqui et la Réforme des études juridiques*, p. 517-518.

2. Il y a lieu de corriger certaines de mes expressions, qui se trouvent dans mes écrits antérieurs sur ce sujet. J'ai essayé, dans l'ouvrage actuel, de mettre les choses au point. Mais je suis obligé de maintenir ce que j'ai dit sur Burlamaqui, et ne puis accepter le jugement de Trœltsch, à savoir qu'il est « représentant du pur rationalisme, de la liberté et de l'égalité, mais complètement étranger à la pensée calviniste. » *Die Social-Lehren* der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, p. 699, n.). C'est tout à fait inexact, comme mes citations le montrent.

3. *Droit naturel*, p. 1, 2. — 4. *Ibid.*, p. 21. — 5. *Ibid.*, p. 20. — 6. *Ibid.*, p. 78. — 7. *Ibid.*, p. 107. — 8. *Ibid.*, p. 79.

liberté, etc. ; cette cession serait nulle par elle-même et de nul effet[1] ; sur les abus « médiocres » que le peuple doit supporter ; sur ce qu'est le peuple : « pas la vile populace ou la canaille du pays, ni une cabale d'un petit nombre de séditieux, mais bien la plus grande et la plus saine partie des sujets de tous les ordres du royaume[2]. »

Burlamaqui dépasse-t-il nos vieux publicistes, quand il parle de la transformation du droit naturel en droit politique ? Est-ce vraiment du Rousseau, quand il dit que l'établissement de la souveraineté « anéantit l'indépendance » primitive ? N'est-ce pas une tautologie ? Et y a-t-il là rien qui ressemble à « l'aliénation » des droits naturels ? Non. « Cet établissement ne détruit point la société naturelle. — Au contraire, il sert à lui donner plus de force[3]. » Et si Rousseau a quelques termes analogues, ils sont dans un autre contexte. « L'état civil donne une nouvelle force aux lois naturelles[4]. » Ce n'est point de « l'aliénation » rousseauiste.

De plus, Burlamaqui, comme nos publicistes calvinistes, est pour le contrat de gouvernement, que Rousseau nie radicalement. Il est vrai qu'il fait précéder cette seconde convention d'une première, « par laquelle chacun s'engage avec tous les autres à se joindre ensemble, pour toujours, en un corps. » Mais c'est seulement en lisant ce texte à travers Rousseau, qu'on y peut voir un contrat de société à la Rousseau. Et, de plus, Burlamaqui ajoute une troisième convention par laquelle « ceux qui sont revêtus de l'autorité s'engagent à veiller avec soin à la sûreté et l'utilité communes, et les autres leur promettent une fidèle obéissance[5]. » — Et tout cela n'est qu'une analyse des éléments du contrat de gouvernement.

Et Burlamaqui revient encore aux idées calvinistes, les plus spécifiquement calvinistes sur l'autorité de droit divin. « Quoiqu'il soit de la dernière évidence que la souveraineté doit son origine *immédiate* aux conventions humaines, rien n'empêche qu'on ne puisse dire avec raison qu'elle est de *droit divin*, aussi bien que de droit humain[6]. » Aussi appelle-t-il celui qui a cette autorité : « le lieutenant de Dieu sur la terre[7]. » — Enfin, comme Calvin et nos publicistes, Burla-

1. *Droit politique*, p. 72. — 2. *Ibid.*, p. 75. — 3. *Ibid.*, p. 1. — 4. *Ibid.*, p. 10, 1. — 5. *Ibid.*, p. 16. — 6. *Ibid.*, p. 22.

7. *Ibid.*, p. 23. — Bornons-nous à citer le Junius Brutus de Duplessis-Mornay : « Nous avons montré que c'est Dieu qui institue les rois, qui les eslit, qui leur donne des royaumes. Maintenant, nous disons que c'est le peuple qui establit les rois, qui leur met les sceptres en mains, et qui, par ses suffrages, aprouve leur élection. Dieu a voulu que cela se fist ainsi, afin que les rois reconnussent que c'est du peuple, après Dieu, qu'ils tiennent toute leur souveraineté et puissance..., qu'ils se souvinssent et connussent estre de mesme paste et condition que les autres, eslevez de terre par les voix et comme sur les espaules du peuple jusques en leur throne, pour porter puis après la plus part des charges de la République. » (o. c. p. 96.) « Les princes sont esleus de Dieu et installez par le peuple. » (*Ibid.*, p. 241.) — « Le droit divin n'est pas la caractéristique du gouvernement d'un seul... Cela a été un fatal malentendu que le *Droit divin* et *la Légitimité*... ont été considérés comme un droit exceptionnel par ceux qui s'en réclamaient exceptionnellement et comme un privilège haïssable pour ceux qui s'y opposaient criminellement. C'est la même doctrine qui protège le trône et l'héritage du plus petit. » Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie*, p. 44, 46.

maqui voit le meilleur gouvernement dans « une monarchie limitée ou une aristocratie tempérée par la démocratie [1]. »

Sur un seul point, Burlamaqui rompt avec le calvinisme : il est césaropape. « Comme la manière de penser des citoyens, et les opinions reçues, peuvent beaucoup influer au bien ou au mal de l'Etat, il faut nécessairement que la souveraineté renferme le droit d'examiner les doctrines qui s'enseignent dans l'Etat, afin que l'on n'enseigne publiquement que ce qui est conforme à la société, à l'avantage et à la tranquillité de la société. De là vient que c'est au souverain à établir les docteurs publics, les Académies, les écoles publiques et que le souverain pouvoir, en matière de religion, lui appartient de droit, *autant du moins que la nature de la chose peut le permettre* [2]. »

Malgré cette restriction importante, cela n'est plus du Calvin, et c'est déjà du Rousseau ; nous en convenons sans peine.

II

De Jean-Jacques Rousseau [3] nous n'avons qu'à indiquer la situation particulière dans le mouvement général du Droit naturel que nous décrivons. En nous

1. *Droit politique*, p. 56. — 2. *Ibid.*, p. 38. — Voir aussi les chapitres II et III.

3. « Toutes les fois que l'on parle de Jean-Jaques, il ne faut pas oublier que la contradiction est ce qui caractérise le XVIIIe siècle, avec l'Encyclopédie et Rousseau, celle-là accusatrice, celui-ci avocat de la morale, de la vie future et de la Providence » (G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, 1896, p. 762). Cette contradiction caractérise Rousseau tout spécialement. Il disait : « J'ai fait cent fois cette réflexion qu'il est impossible dans un long ouvrage de donner toujours le même sens. » (*Emile* II, n. 14, p. 85.) Et M. Boutmy réclamait pour lui un droit particulier à la contradiction. « Les contradictions sont le propre des hommes, qui ont longuement pensé, etc. Les grands œuvres et les grands hommes ont leurs lois à part. » Quoi qu'il en soit de cette maxime dangereuse, Rousseau l'a appliquée : ses ouvrages sont « un arsenal dans lequel les doctrines les plus fausses et les plus funestes, comme les plus pures et les plus utiles, trouvent également des armes. » (Alfred Sudre, *Histoire du communisme*, 1849, p. 249.) — Rousseau, dans sa vie et dans sa pensée, a été la contradiction faite homme. On a pu dire que Rousseau a été Genevois, protestant et calviniste. (Voir G. Lanson, *Ibid.*, p. 777, et Faguet, *Grands maitres du XVIIme*, article Fénelon, et *Dix-huitième siècle*, 1890, p. 391-393.) Il a dit de Calvin : « La rédaction de nos sages édits, à laquelle il eut beaucoup de part, lui fait autant d'honneur que son *Institution*. Quelque révolution que le temps puisse amener dans notre culte, tant que l'amour de la patrie et de la liberté ne sera pas éteint parmi nous, jamais la mémoire de ce grand homme ne cessera d'y être en bénédiction. » (*Contrat social*, Liv. II, ch. VII, n.) Mais Rousseau n'en a pas moins été, il l'a été peut-être plus encore, représentant de l'anticalvinisme et de Sparte. Dans le *Contrat*, son amour du paganisme spartiate et romain va jusqu'à l'approbation — inclusivement — de la dictature (IV, VI), jusqu'à une étrange explication de la nécessité de l'esclavage — du reste illégitime. (III, XV). — On s'explique ainsi que le Girondin Vergniaud, vingt jours avant de porter sa tête sur l'échafaud, et voulant défendre la liberté contre les folies des Jacobins, ait prononcé un de ses plus importants discours pour réfuter le *Contrat social* : « Soyez conséquents comme Lycurgue, ayez des étrangers pour faire votre commerce, des ilotes pour cultiver vos terres, et faites dépendre votre subsistance de vos esclaves. » (A. Sudre, *Ibid.*, p. 302-303.) — On trouve un curieux parallèle entre Calvin et Rousseau dans Gaberel, *Calvin et Rousseau*, 1878, p. 3-8. Ce parallèle a été reproduit par un auteur hollandais, J.-H. Grunning, *van Calvyn tot Rousseau*, 1881, p. 25-27. — Enfin signalons le nouveau Rousseau que croient avoir découvert deux savants allemands, Dr jur. et phil. M. Liepmann, *Die Rechtsphilosophie des Jean-Jacques Rousseau*, 1898, p. 10, et Franz Haymann, *Jean-Jacques Rousseau's Sozialphilosophie*, 1898. Il s'agit de délaisser les textes plus connus, pour s'en tenir aux textes moins connus, et surtout de lire entre les lignes (*zwischen den Zeilen*). En tout cas, ce nouveau Rousseau, parfaitement ignoré jusqu'ici, n'a pu exercer aucune influence.

plaçant à notre point de vue tout spécial, nous disons que Rousseau est venu pousser à l'extrême l'opposition de l'arminianisme au calvinisme et au christianisme.

1. Nous voulons dire d'abord qu'il a poussé à l'extrême la proclamation de l'axiome fondamental et générateur de tout le paganisme stoïcien et pélagien (comme il est le générateur de tous les socialismes et les anarchismes): l'homme est bon. Personne n'a affirmé ce prétendu axiome avec une confiance plus stupéfiante : « Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits ; il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain [1]. » — « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur de toutes choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme [2]. » — « Pour former cet homme rare, qu'avons-nous à faire ? beaucoup sans doute : c'est d'empêcher que rien ne soit fait [3]. » — « Je ne redirai jamais assez que la bonne éducation doit être négative. Empêchez les vices de naître, vous aurez assez fait pour la vertu. Le moyen en est de la dernière facilité dans la bonne éducation publique [4]. » — C'est en vertu de ce principe qu'il en arrive à écrire ces prodigieuses affirmations : « La voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables [5]. » On peut tirer au sort, au hasard, les magistrats pour les places « où suffisent le bon sens, la justice, l'intégrité,... parce que dans un Etat bien constitué, ces qualités sont communes à tous les citoyens [6]. » — Et enfin : « Qu'un seul homme te dise, Eternel, s'il l'ose : je fus meilleur que cet homme-là [7] ; » « de tous les hommes que j'ai connus en ma vie, aucun ne fut meilleur que moi ; » « qui que tu sois, rentre en toi-même, tu seras bon, honnête, juste et vertueux. » Ni péché, ni repentir. — C'est bien le dernier mot de l'anticalvinisme et le dernier mot de l'autonomie : moi, moi, et c'est assez !

Mais, — c'est le moment de le constater, — cette autonomie n'est qu'une pseudo-autonomie.

En effet, par sa dépendance de Dieu, l'homme rattaché à Dieu est relevé. Il dépend de Dieu, c'est-à-dire il ne dépend d'aucun homme. Or Dieu, dans la mesure même où il existe, c'est le Très-haut et Très-bon. Donc l'homme dépend de la sublimité, de la perfection, est indépendant de la bassesse, de l'imperfection humaine. Sa tête a beau être profondément courbée devant Dieu, elle reste infiniment élevée au-dessus des hommes. Rattacher le Droit naturel à Dieu, c'est l'exalter jusqu'à Dieu.

Tandis que l'indépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu, de celui qui est le Très-haut, rend l'homme dépendant des autres hommes, qui sont bas, quelquefois très bas. L'autorité vient d'en bas : c'est le dernier mot de tout le système.

Autonomie ? Et où est la dignité ? — Cette autonomie n'est qu'une pseudo-autonomie. Et cet homme, s'il n'est pas un esclave, est un révolté. S'il n'est pas

1 *Emile*, II, p. 67. — 2. *Ibid.*, I, p. 7. — 3. *Ibid.*, I, p. 12. — 4. *Ibid.*, IV, p. 262. — 5. *Contrat social*, III, ch. VI. — 6. *Ibid.*, IV, ch. IV. — 7. *Les Confessions*, 1re part., Liv. I, p. 1.

un révolté, il est un esclave. Rousseau se débat dans des difficultés inextricables, que la pompe de son langage ne parvient pas à dissimuler [1].

Séparer le Droit naturel de Dieu, c'est le *rabaisser* à l'humilité de l'homme. Et les faits sont là qui ajoutent : c'est le *supprimer*. Qu'est devenu le Droit naturel avec Rousseau, son dernier et plus fameux représentant ? Il a disparu. Nous allons le constater.

2. Il n'y a pas de droits naturels et imprescriptibles pour l'homme vivant en société, pour le citoyen. Que l'homme en ait eu ou non, peu importe ; ce qui est certain, c'est qu'il les a abandonnés tous, absolument, par un acte préalable, ce qu'on appelle le *Contrat social*, celui qui constitue la société. « *L'aliénation*, — *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté*, — se faisant sans *réserve*, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer. Car *s'il restait quelques droits aux particuliers*, l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine [2]. » « Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie [3]. »

3. Pas de droits naturels, donc pas de *contrat* pour les énumérer et les consacrer. « Ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat ont grande raison [4]. » — « Plusieurs ont prétendu que l'acte d'établissement du gouvernement était un contrat entre le peuple et les chefs qu'il se donne, contrat par lequel on stipulait entre les deux parties les conditions sous lesquelles l'une s'obligeait à commander et l'autre à obéir. On conviendra, je m'assure, que voilà une étrange manière de contracter.... Il n'y a qu'un contrat dans l'Etat, c'est celui de l'association ; et celui-là seul en exclut tout autre. On ne saurait imaginer aucun contrat public qui ne fût une violation du premier [5]. » — « Il n'y a pas, ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, » lequel « a un pouvoir absolu sur tous les siens. »

En conséquence, Rousseau est l'ennemi du gouvernement *représentatif*, autant que du gouvernement *constitutionnel*. C'est logique. « La souveraineté ne peut être représentée. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être des représentants [6]. » — « L'idée des représentants vient du gouvernement féodal,

1. « S'il y avait un peuple de Dieu, il se gouvernerait démocratiquement, un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » (*Contrat social*, III, IV.)

2. *Contrat social*, I, VI. — « Les clauses du contrat social se réduisent à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. » (*Ibid.*, I, VI.)

3. *Ibid.*, I, VI. — Voici en quels termes M. Charmont oppose Rousseau et la Déclaration des droits de l'homme : « Sans doute la notion du Contrat social, l'idée de la souveraineté du peuple, le style et la marque de Rousseau se retrouvent dans la Déclaration des droits, mais la conception du droit reste essentiellement différente. Rousseau, nous l'avons vu, aboutit à la négation du droit individuel et livre l'individu à la toute puissance de la volonté générale. Or ce qui est caractéristique dans la Déclaration, c'est l'affirmation, la revendication du droit individuel. » (Charmont, *La renaissance du Droit naturel*, p. 53.)

4. *Contrat social*, III, XV. — 5. *Ibid.*, III, XVI. — 6. *Ibid.*, III, V.

de cet inique et absurde gouvernement, dans lequel l'espèce humaine est dégradée et le nom d'homme est en déshonneur. »

4. Et naturellement, et enfin, pas de droit de résistance à l'autorité qui viole le contrat de gouvernement, les droits naturels, parce qu'il n'y en a pas. Ce que Rousseau veut, c'est uniquement le pouvoir absolu, et que le pouvoir soit absolu.

Les paragraphes, où les publicistes calvinistes se préoccupent de sauvegarder et de régler le droit de résistance, sont remplacés chez Rousseau par des paragraphes où il se préoccupe de recommander la dictature. « Il ne faut pas vouloir affermir les institutions politiques jusqu'à s'ôter le pouvoir d'en suspendre l'effet. Sparte elle-même a laissé dormir ses lois. » — « Si le péril est tel que l'appareil des lois soit un obstacle à s'en garantir, alors on nomme un chef suprême qui fasse taire toutes les lois et suspende un moment l'autorité souveraine [1]. » — « Le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose ; et quand le prince lui a dit : il est expédient à l'Etat que tu meures, il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat [2]. »

Sans doute ici il faudrait expliquer le mystère inexplicable de la *Volonté générale*? C'est impossible : les philosophes et les juristes qui ont essayé ont échoué. Je me borne donc à citer des textes aussi obscurs pour les philosophes et les juristes qu'ils paraissent clairs aux foules et aux masses : « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre [3]. » — « Il n'y a ni ne peut avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social [4]. » — « Le pacte social donne au corps politique *un pouvoir absolu sur tous les siens* [5]. » — « La puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres ; et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être [6]. »

1. *Contrat social*, IV, VI.

2. *Ibid.*, II, V. — Voir mon étude dans *Foi et Vie*, 1912, p. 427, 447. *Jean-Jacques Rousseau et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en 1789*. On y verra qu'il n'y a pas moins contradiction entre le *Contrat social* et la *Déclaration*, sur la propriété, la famille, la tolérance religieuse. Rousseau proscrit même la religion intérieure, ce qu'il nomme le « vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel ». Car « cette religion détache les citoyens de l'Etat comme de toutes les choses de la terre. Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social. » (IV, VIII.) Et il établit une religion extérieure « civile », dont le souverain fixe les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité... « Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas... Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » (IV, VIII.) — Il est vrai qu'on se demande souvent si Rousseau veut bien dire ce qu'il dit, et si ses étranges et sonores paradoxes ne cachent pas des pensées qu'on ne devine pas.

3. *Ibid.*, I, VII. — 4. *Ibid.*, I, VII. — 5. *Ibid.*, II, IV. — 6. *Ibid.*, I, VII.

Il ne reste rien, on le voit, des trois principes fondés sur le principe du Droit naturel.

5. Aussi bien, ce que Rousseau attaque, c'est *la nature*, la nature elle-même. Le *contrat social* a pour but et pour effet de « *dénaturer* l'homme. » « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux *dénaturer* l'homme [1]. » — « Lycurgue, le législateur, a *dénaturé* l'homme [2]. » — « Il faut considérer l'homme abstrait. » — Pour « instituer un peuple », il faut « changer pour ainsi dire la nature humaine ; » mettre l'homme « dans un tout, dont l'individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; » « ôter à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères [3]. » — « Heureux instant, s'écrie Rousseau, qui d'un animal stupide et borné en fait un être intelligent et un homme [4]. » — A la place de la *nature*, la *convention :* « Ce droit ne vient pas de la nature : il est donc fondé sur des conventions [5]. »

6. La conclusion s'impose. Le christianisme tel qu'il a été réformé et professé au seizième siècle par Calvin, et depuis le seizième siècle par les publicistes calvinistes, contient tous les principes du Droit naturel, tels qu'ils sont entrés dans la Déclaration des droits de l'homme. Au contraire, les coryphées de la philosophie du dix-huitième siècle, et tout particulièrement Rousseau, ne professent pas les principes du Droit naturel. « Aucun d'eux, ni Montesquieu, ni Rousseau, ni Voltaire, n'adhère à la doctrine essentielle de l'Etat, l'affirmation du droit individuel. » M. Charmont continue : « Et cependant, *par un contraste frappant*, c'est cette doctrine qui inspire un des premiers actes de la Révolution, la Déclaration des droits de l'homme [6]. ». — En conséquence, nous sommes autorisé à conclure : comme on ne prend pas quelque chose là où ce quelque chose n'est pas, le Droit naturel de la Déclaration n'a pas été emprunté aux « grands esprits » du dix-huitième siècle. Et comme on ne prend quelque chose que là où ce quelque chose est, la Déclaration a emprunté le Droit naturel au seizième siècle calviniste.

Ce fait est constaté, indirectement dirais-je (et c'est, en l'espèce, ce qui est important), par les plus éminents jurisconsultes qui ont étudié le Droit naturel [7].

1. *Emile*, I. — 2. *Ibid.*, I. — 3. *Contrat social*, II, VII. — 4. *Ibid.*, I, VIII. — 5. *Ibid.*, I, I.

6. « Rousseau, moins encore que Montesquieu, ne nous paraît pas avoir appartenu à l'école du Droit naturel. » — « Malgré de si grands services rendus à la cause de l'humanité et du progrès du Droit, Montesquieu ne s'est pas soucié de justifier le droit individuel. Il y reste étranger, indifférent aux préoccupations de l'Ecole du Droit naturel. » (Charmont, o. c., p. 38, 35.)

7. Il y a l'objection de l'incrédulité du XVIII[me] siècle. Henry Michel a là-dessus des pages suggestives. Il dit que « le mouvement antichrétien ne s'est pas produit, tant s'en faut, à la veille de la révolution. » Les livres les plus antichrétiens ont paru au moins vingt ans avant. « En revanche, le livre de Necker sur *l'importance des opinions religieuses*, pour ne citer que celui-là, est de 1788.... On sent que le mysticisme sous les formes les plus variées, est en pleine floraison à la veille de la révolution. » — « Il est aisé de montrer quelle a été la part de l'influence chrétienne... Le souffle religieux a passé sur la Révolution française... La guerre faite à un moment donné aux croyances religieuses et à l'Eglise, les épisodes violents qui l'ont marquée, cachent trop cet aspect de la Révolution. » (Henry Michel, *L'idée de l'Etat*, essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution, 1896, p. 70, 69 (o. c. p. 77.) — Naturellement notre auteur ne nie pas l'influence de l'incrédulité ; c'est elle, selon lui, qui prêcha

Ch. Beudant, peu favorable à la Réformation, oppose à l'école absolutiste étatiste, l'école libérale, qu'il définit ainsi : « l'école sortie du grand souffle du christianisme, relevée au seizième siècle après une longue éclipse. » Et en tête des chefs de cette école il met Duplessis-Mornay [1] et Hotman. — Il ignorait Th. de Bèze et son *Droit des magistrats*, plus important encore. Il ignorait les idées de Calvin.

Courcelle-Seneuil est un adversaire du Droit naturel, au moins tel qu'il fut proclamé par la déclaration de 1789. — Mais il fait remonter ce Droit naturel au christianisme en général. « Cette conception, dit-il, née de l'enseignement chrétien. » Et d'une manière particulière il le fait remonter au seizième siècle. Après avoir dit que les auteurs de la Déclaration s'étaient trouvés en présence de deux conceptions du Droit naturel, il ajoute : « La seconde, née de la philosophie plus ou moins théologique des seizième et dix-septième siècles, affirmait que le Droit naturel était gravé dans notre nature, selon l'expression de Domat. » « Ils adoptèrent cette dernière [2]. »

Comment cela a-t-il pu se faire ? C'est ce que nous verrons quelques pages plus bas.

la tolérance. Mais il ajoute : « Faut-il s'étonner, pour le dire en passant, que, prêchée par des incrédules, l'autonomie de la conscience n'ait pas abouti, chez nous, à ces fortes croyances morales, qui s'allient si bien à la profession de foi individualiste, et qui en sont le plus assuré soutien ? » (*Ibid.*, p. 32.)

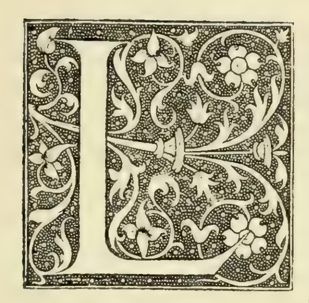
1. Il dit : Languet, lui attribuant les *Vindiciæ*. Ch. Beudant, le *Droit individuel et l'Etat*. 1891, p. 63, 81, 82.

2. *Etude critique de la Déclaration des Droits de l'homme*, dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1890, p. 392.



TROISIÈME PARTIE

I



'INDIVIDU isolé, sans loi au-dessus de lui, sans défense contre les autres individus, était à soi-même sa loi propre et unique, égoïste et inquiétante. Il n'était plus seulement l'individualité sacrée, il voulut être la souveraineté absolue; et la société, menacée dans son existence, retourna de plus en plus à l'idée antique et païenne de l'Etat omnipotent. A la grande crise idéaliste et individualiste de 89 succéda la crise socialiste et dictatoriale de 93. — 89 avait été la Constituante, avec Mirabeau dont l'éloquence incomparable proclamait le Droit naturel et affranchissait le monde; 93 fut la Convention avec Rousseau, dont la passion éblouissante et aveuglante niait le droit de l'individu et épouvantait l'Europe. Le Droit naturel s'ensevelissait lui-même dans ce qu'il croyait son triomphe et qui n'était que son excès.

Privé de sa garantie religieuse, — la seule possible, — le Droit naturel était devenu *illogique* au point de vue philosophique, et *anarchique* au point de vue social. L'édifice du Droit naturel, privé de sa clef de voûte par Grotius, — celle que lui avait donnée le christianisme et qu'avait restaurée le calvinisme du seizième siècle, — était tombé en ruines[1].

II

Seulement la fin du Droit naturel n'est qu'une étape : l'aboutissement final de l'évolution, qui va de Grotius à Rousseau, c'est la fin du droit, tout court, sans épithète. Il faut nous contenter des plus sommaires indications.

1. La Convention finit en décrétant l'apothéose de Rousseau. (Ch. Beudant, o. c., p. 164.) Quant à l'opposition entre Mirabeau et Rousseau, il suffit de citer cette phrase de Mirabeau : « Vous aurez une école dominante, une philosophie dominante, des systèmes dominants. Rien ne doit dominer que la justice : il n'y a de dominant que les Droits de l'homme ; tout le reste est soumis. » (Cité par Ch. Beudant, o. c., p. 167.) — « Pourquoi la Révolution, qui commence par être une grande affirmation du droit, n'est plus bientôt qu'une tyrannie? N'est-ce pas Rousseau qui l'a entraînée, exaltée, dévoyée? » (Charmont, o. c., p. 38.) — C'est ce qu'a très bien vu Henri Michel : « Sur le principe auquel ils appuient leurs théories, sur la relation de ces thèses avec la philosophie première, ou bien ils tournent court, c'est le cas de Kant, ou ils sont muets, c'est le cas de Rousseau. » — « La pensée individualiste offre un point vulnérable : il lui manque presque toujours une base résistante. » *L'idée de l'Etat*, o. c., p. 77.

1. Epouvanté par ce rationalisme qui faisait table rase de tous les groupes naturels, de toutes les coutumes, de toutes les réalités, par ce subjectivisme individualiste qui installait en permanence la révolution en attendant l'anarchie, par ces abstractions qui tout à coup devenaient sanglantes, des jurisconsultes éminents remplacèrent en 1815 l'école du *Droit naturel* par l'école du *Droit historique*. — Aux dangers de l'individualisme allaient succéder les menaces de l'étatisme.

Le chef célèbre de l'école historique était Savigny. Qui était Savigny ?

La *Revue hebdomadaire* (qui n'est pas suspecte d'anti-catholicisme) dit : L'école historique est contemporaine « de la naissance du romantisme, et aussi de la renaissance du catholicisme » en Allemagne. C'était l'époque et le milieu des frères Boisserée, de Joseph de Gœrres, etc. Dans ce groupe de romantiques, qui seront ramenés au catholicisme, en grand nombre, par leur contact intime avec les trésors méconnus de leur poésie et de leurs arts nationaux, l'horreur de la Révolution française se combine avec l'ostracisme dont ils vont frapper notre hégémonie intellectuelle. Au premier rang figure Joseph de Gœrres, celui qui (déjà alors) demandait qu'on brûlât la cathédrale de Reims ! Il est entouré des Stolberg, des Arnim, des Brentano, des Frédéric de Schlegel. « Il se distingue par son animosité contre la Révolution d'abord et ensuite contre la France [1]. »

Dans ce groupe est Savigny, le fondateur du Droit historique allemand [2]. — L'école romantique explique l'école historique, dit le professeur à l'université de Fribourg (encore un milieu que l'on n'accusera certes pas d'être hostile au catholicisme), M. Hermann Kantorowicz. « Savigny, dit-il, s'attacha aveuglément à la philosophie du droit romantique [3]. » « N'ayant pas d'opinion personnelle sur les questions fondamentales, il s'en rapportait simplement, pour elles, différent en cela des grands spécialistes, à l'avis de son milieu. Or Savigny vécut au cœur même du romantisme. » « Quoique issu d'une famille lorraine, qui avait quitté son pays natal à cause de ses croyances évangéliques, il épousa une sévère catholique, Cunégonde Brentano ; il fit élever ses enfants catholiquement, même dans des établissements de Rome et de Naples, et parmi eux son fils Frédéric-Charles, qui fut plus tard le chef du parti du Centre ; il devint ainsi le beau-frère de Clément et de Bettina Brentano et de son mari Arthus von Arnim [4]. »

1. Fébcien Pascal *Revue hebdomadaire* 1er mai 1915

2. Voir la notice historique de Mignet sur M. de Savigny, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, T. XIII, p. 1872. — Dr Rudolf Stammler, *Ueber die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie*, 1888. — R. Saleilles, *Ecole historique et droit naturel*, d'après quelques ouvrages récents, dans la *Revue trimestrielle de droit civil*, I, 1902, p. 80-112. Ces ouvrages sont ceux de Stammler, Geny, Duguit, von Savigny.

3. Comblé d'honneurs et de dignités, à la veille de devenir ministre du roi de Prusse, Savigny ne personnifiait plus seulement l'Ecole historique, mais bien la science juridique allemande tout entière. — Julien Bonnecase, *La Thémis*, 1819-1831. Son fondateur Athanase Jourdan, 2me édit., 1914, p. 140.

4. Herman Kantorowicz. *Qu'est pour nous Savigny ?* Cet article, écrit en 1911 a été publié par la *Revue internationale de sociologie* en 1914.

Ainsi l'école du Droit historique s'oppose à l'école du Droit naturel, comme l'Allemagne s'oppose à la France, et comme le catholicisme s'oppose au protestantisme du seizième siècle.

2. Le manifeste de l'école historique, signé par Savigny, parut en 1815, et le Droit historique se mit à balayer les « chimères », les « utopies », les fantasmagories du Droit naturel.

L'école posait deux principes : 1° le droit est le produit de l'évolution (ici Savigny devançait Darwin) ; 2° le principal facteur de cette évolution est la *conscience commune* du peuple.

On a pu soutenir que ces deux principes étaient contradictoires, et que la « conscience commune » n'était pas sans quelque ressemblance avec le Droit naturel [1]. — C'est possible. Mais, en fait, la contradiction disparut et l'on ne sait ce qui fut plus dangereux pour le droit : sa perpétuelle évolution ou sa création par la « conscience commune », la nation.

3. Le Droit naturel était un droit écrit. Il faut accorder une attention spéciale au fait suivant. Les doctrines du Droit naturel aboutirent au Code civil. « C'est précisément cette affirmation de l'existence d'un droit naturel, antérieur et supérieur aux législations positives, qui constitue pour certains esprits l'un des griefs les plus forts contre le Code civil [2]. » — « Cette école philosophique, il serait puéril de le nier, a été la grande inspiratrice du Code civil [3]. » — Le Droit historique fut un droit non écrit. Le grand défenseur du catholicisme allemand, le grand adversaire du protestantisme, le fondateur de la nouvelle école documentaire d'attaques passionnées contre la Réformation, J. Janssen, a fait observer que, de tout temps, le Germain s'est opposé au droit écrit, à la *ratio*

1. Les divers auteurs distinguent dans Savigny ce qui leur paraît « un sentiment intime » et « la conséquence de sa doctrine » ou « une contradiction difficilement explicable. » (Charmont, *La Renaissance du Droit naturel*, p. 80.) — « Le tempérament personnel des fondateurs de l'Ecole historique avait seul pu es aveugler au point de ne pas voir cette contradiction. » (Tanon, o. c., p. 39.)

« En réalité, ce que la thèse de Savigny a d'essentiel, c'est que le droit est la résultante des besoins sociaux, « le produit des forces intérieures et silencieuses... C'est le peuple qui crée le droit. » (Charmont, o. c., p. 77.) — On peut, si l'on veut, se contenter pour condamner l'Ecole historique, du plaidoyer qu'a essayé en sa faveur le célèbre professeur et ministre Stahl, dans son cours de philosophie du droit, dont la première édition est de 1827. — Il trouve que « le manque d'une profession de foi philosophique prêta souvent, au dedans et au dehors de l'Ecole, à des malentendus, à de fausses interprétations. On suppose notamment qu'elle enseignait qu'il n'existe *point de criterium moral* absolu pour le droit... » Il parle de la vérité qu'elle confesse en définitive *implicitement*, et le *plus souvent peut-être sans en avoir conscience*, alors qu'elle reconnaît l'action continue de la Providence. Et il en arrive à ceci : « Ce qui constitue le *vice* de son principe fondamental, c'est de ne s'attacher qu'à un côté du droit, celui par lequel il est censé le produit de la *conscience nationale*, et *de ne pas tenir compte* au même degré de l'autre côté, je veux parler de l'existence d'une puissance supérieure, *de la morale*, d'où relève le peuple et la conscience nationale, de cette puissance qui met en éveil cette conscience, et lui sert ensuite de régulateur et de guide. » (Stahl, *Histoire de la philosophie du droit;* trad. Chauffard, 1880, p. 534, 535.)

2. *Le Code civil, 1806-1904*. A. Boistel, le Code civil et la philosophie du droit, p. 40.

3. R. Saleilles, *Le code civil et la méthode historique*, p. 107, 108.

scripta, et le premier grand manifeste de l'école historique fut une protestation violente contre le Code civil français, contre toute codification du droit [1].

Le Droit naturel était un droit humain, pour toute l'humanité. Le Droit historique fut un droit national, dans l'intérêt national. C'est encore le fanatique Janssen qui l'a dit : « Le Droit romain, enseignaient les glossateurs, renferme l'exposition logique des vérités démontrées par la raison naturelle ; il est applicable par conséquent à tous les temps, à tous les peuples ; il est donc de la même universalité que celle que nous attachons aux lois de la logique et des mathématiques. Il est la raison écrite (*ratio scripta*) [2]. » — Dans le droit historique, au contraire, la nation, avec ses usages, ses coutumes, son esprit, ses aspirations et inspirations instinctives, fait elle-même son droit. Le Droit historique n'est plus qu'un autre nom de l'intérêt national, de l'intérêt.

Et enfin le Droit naturel, écrit et humain, était absolu. Le droit historique, non écrit et national, fut relatif. Pas de principe *a priori*, transcendant et idéal, mais des coutumes, des règles passagères, changeantes, selon les circonstances, les temps, les besoins [3]. Dans le détail, le droit devient synonyme d'arbitraire.

Dès lors, on le comprend, ce n'est point par hasard que le prédécesseur de Savigny, celui qui a commencé, Hugo, a été un matérialiste, faisant l'apologie de l'esclavage, de la torture ; — ce n'est point par hasard que le successeur de Savigny, celui qui a achevé, Hegel [4], a été un panthéiste, niant l'individu et la morale, immolant tout à l'Etat. — Entre les deux, le grand Savigny a eu beau semer dans son œuvre plusieurs contradictions, la logique y a mis bon ordre et le courant historique a tout emporté vers l'égoïsme national, brutal, de l'Etat [5].

1. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme au moyen age*. 1887, p. 435, 456. — « Savigny juge avec une extrême sévérité le Code civil français et, d'une façon générale, condamne la codification. » (Charmont, o. c., p. 76.)

2. « Le droit... pas universel... est essentiellement national... n'a pas à sa base des principes absolus... ...Il est essentiellement changeant, comme la civilisation même, et les inspirations instinctives des peuples, dont il se dégage. » (*La Thémis*, o. c., p. 136.)

3. Stahl dit de Hugo, « Le plus souvent procédant dans un sens matérialiste, l'auteur [Hugo] écarte tout critérium moral, pour faire prévaloir exclusivement l'utile comme seule règle de ses jugements. De là ses panégyriques éhontés de l'esclavage et de la torture. » (Stahl, *Histoire de la philosophie du droit*, trad. Chauffard, 1880, p. 533.)

4. « Sauf l'appareil didactique, si on ne considère que le résultat final, l'hégélianisme se rencontre avec *le Contrat social*... Conception toute païenne, dit très justement Ahrens. » (Ch. Beudant, o. c., p. 201, 202.)

5. Bornons-nous à citer l'opinion de Jehring, un des plus célèbres représentants du Droit historique, d'autant plus digne d'attention qu'il n'est pas sans manifester certaines hésitations idéalistes. « Le droit n'est pas le principe supérieur qui régit le monde ; il n'est pas un but en soi, il n'est que le moyen de réaliser un but, qui est le maintien de la société humaine. Et si la société ne peut se maintenir dans l'état juridique actuel, si le droit ne peut l'y aider, la force vient remédier à la situation. Ce sont les grandes crises de la vie des peuples et des Etats, où le droit est suspendu pour les nations, comme pour les individus... Au dessus du droit, il y a la vie, et lorsque la situation est réellement telle que nous la supposons, lorsque la crise politique place la société devant cette alternative : le respect du droit ou le maintien de l'existence, il n'y a pas à hésiter, la force doit sacrifier le droit et sauver l'existence de la nation. » (Jehring, *Evolution du droit*, p. 170, cité par Charmont, o. c., p. 91, 92.)

III

1. L'étatisme ! Le Dr A. Kuyper, le célèbre homme d'Etat hollandais (que l'on ne saurait accuser de passion contre le germanisme), a caractérisé comme suit cette école qui proclame la souveraineté de l'Etat, avec plus ou moins de mysticisme ou de brutalité, selon les tempéraments : « L'Etat devient une conception mystique. L'Etat est un être mystérieux, avec un *moi* caché, avec une *conscience* qui se développe peu à peu, avec une *volonté* de plus en plus puissante, qui, par un progrès lent, s'efforce d'atteindre aveuglement le plus haut but de l'Etat. » — En attendant, « il n'y a pas d'autre droit que le droit immanent, qui est écrit dans la loi. La loi est bonne, non parce qu'elle est en harmonie avec les éternels principes du droit, mais parce qu'elle est la loi. Si demain la loi ordonne le contraire, c'est aussi bien [1]. »

Et en effet, du fait, comment remonter de nouveau au droit ? C'est impossible. Ce qui *est* ne saurait mener à ce qui *doit être*. Tous les subterfuges échouent. On dédaigne même d'y recourir. « Il n'y a point de principes éternels, immuables, tout est relatif dans le droit et dans l'Etat ; il n'y a d'absolu que l'idée du droit, qui engendre les formes et les brise, même par la guerre, quand elles ne conviennent plus. Ce système, qui prêtait si facilement à la sophistique et grâce auquel, disons-le, tout pouvait être aisément justifié dialectiquement, a fortement contribué à confondre les notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste et à entourer tout succès d'une sainte auréole, parce que la victoire paraît exécuter sur les formes sociales existantes le jugement d'une idée divine, appelée à devenir une phase dans l'évolution logique de Dieu [2]. » — Et l'école historique rejoint, par un immense détour, la prétendue école du Droit naturel de la fin du dix-huitième siècle, précisément celle qu'elle voulait combattre. « Ce qui existe est bon, parce que cela existe. Ce n'est plus la volonté de Dieu qui nous a créés et nous connaît, mais c'est la volonté toujours changeante de l'Etat, qui, n'ayant personne au-dessus de lui-même, devient Dieu et doit décider de la forme de notre vie et de notre existence [3]. » — Nous voilà encore une fois à Rousseau, à Pélage et au paganisme.

2. Le succès de l'école historique fut immense en Allemagne. Et voici comment s'est exprimé un spécialiste, M. Liepmann, en 1898 : « Il n'y a pas une conception scientifique qui soit déclarée erronée et dangereuse avec autant d'animosité et de vivacité que le Droit naturel. Dans une discussion juridique ou de philosophie sociale, si quelqu'un réussit à montrer qu'une opinion peut être ramenée au Droit naturel, comme à sa source, toute discussion ultérieure est inutile : cette opinion est fausse. « Droit naturel » et « erreur » sont devenus synonymes pour la plupart des juristes dans les dernières dizaines d'années [4]. »

1. Dr A. Kuyper, *Calvinism*, p. 113, 114. — 2. H. Ahrens, I, p. 23. — 3. Kuyper, o. c. p. 114.
4. Liepmann, *Die Rechtsphilosophie des Jean-Jacques Rousseau*, 1898, p. 9.

3. Hélas ! le succès de l'école historique fut grand en France. C'est Auguste Comte, l'intrépide logicien, qui poussa le plus loin la négation du Droit naturel et de tout droit. Or il faut remarquer qu'Auguste Comte fut le libre penseur qui, avec le plus de logique, remercia Dieu « de ses services provisoires. » En même temps, parmi les philosophes athées, on n'en trouverait pas un qui ait poussé plus loin l'admiration pour le catholicisme et toute son organisation, soit l'opposition au génie du protestantisme. « Ce mot *Droit*, dit-il, doit être autant écarté du vrai langage politique que le mot *cause* du vrai langage philosophique. De ces deux notions théologico-métaphysiques, l'une, celle de *Droit*, est désormais immorale et archaïque, comme l'autre, celle de *cause*, est irrationnelle et sophistique [1]. »

En 1902-1903, la *Revue de métaphysique et de morale* ayant ouvert une consultation à propos de l'étude sensationnelle d'un professeur et publiciste distingué, C. Bouglé, sur la *Crise du libéralisme* [2], la conclusion des publicistes, chefs de l'école libérale, fut qu'il n'y avait pas de droit du tout.

M. Lapie dit : « Par elle-même, la liberté n'est pas un droit : elle n'est un droit que si elle est juste ; cet axiome, — ou cette tautologie, — impose à l'Etat le devoir de la soumettre à des lois [3]. » La loi dresse la liste des actions injustes. Mais qui fait la loi ?... « C'est l'unanimité des citoyens qui doit édicter la loi. » — « Le libéralisme classique oppose la théorie des « droits naturels », et ce petit nombre de libertés essentielles qui appartiennent en quelque sorte de droit divin à tout homme venant en ce monde.... Entre les droits de l'individu et les droits de l'Etat, tels qu'on les entend parmi les libéraux, je cherche par quoi la distinction s'opère, en dehors de la tradition, de la coutume et du jugement individuel, et quel peut en être le fondement infaillible et mystique [4]. » — M. B. Jacob recommande Renan : « Nul ne sait, dans l'ordre social, où est le bien.... La liberté, dans le doute général où nous sommes, a sa valeur en tout cas, puisqu'elle est une manière de laisser agir le ressort secret qui meut l'humanité, et qui, bon gré mal gré, l'emporte toujours [5]. » — M. Landry attaque la « superstition des principes » : « Il n'est pas pour l'individu de droits absolus et intangibles.... Une chose est sûre, c'est que tout pliera devant l'intérêt général [6]. » — M. D. Parodi encore : « Si les droits de l'individu, tels que la morale ou l'économie classique, ou même la Déclaration de 1789, les formulent, peuvent nous paraître moins « imprescriptibles » et moins absolus qu'ils ne le paraissaient

1 Aug. Comte, *Système de politique positive*, éd. 1890, I, p. 361. « La notion du droit doit disparaître du domaine philosophique... Le positivisme n'admet que des devoirs... Car son point de vue toujours moral ne peut comporter aucune notion de droit, toujours fondée sur l'individualité... Tout droit humain est absurde autant qu'immoral; puiqu'il n'existe plus de droit divin, cette notion doit s'effacer complètement, comme purement relative au régime préliminaire et directement incompatible avec l'état final, qui n'admet que des devoirs d'après des fonctions. » (A. Comte, *Catéchisme positiviste*, p. 296-298 (2me édit.). — Voir *Cours de philosophie positive*, VI, p. 451.)

2. *Revue de métaphysique et de morale*, 1902, p. 635-651. — 3. *Revue de métaphysique*, 1902, p. 765. — 4. M. D. Parodi, *Ibid.*, p. 776. — 5. *Ibid.*, 1903, p. 115. — 6. *Ibid.*, p. 129.

à nos pères, cela revient à dire qu'ils ne sont pas, autant que ceux-ci le pensaient, justes et rationnels, que ce ne sont que de faux principes, ou au moins des principes incomplets [1]. » — Et enfin citons M. E. Faguet : « Pour moi l'homme n'a pas de droits. Il n'en a aucun, absolument aucun. Je ne sais pas même ce que veut dire un droit de l'homme. Droit fondé sur quoi ?... Un droit ! Qu'est-ce qu'un droit ? C'est, ce ne peut-être que le résultat d'un contrat.... En dehors de cela, il n'y a pas de droit du tout. Les partisans des droits de l'homme disent : « Les droits que nous avons en tant qu'hommes, par cela seul que nous sommes hommes. » Qu'est-ce que cela signifie ? En quoi être homme donne-t-il un droit ? Quel droit l'homme naissant apporte-t-il inscrit sur le front [2] ? »

Enfin, plus récemment encore, un professeur de droit, qui a un nom, a émis le vœu que « la phrase d'Auguste Comte : « Le mot droit doit être écarté du lan- » gage politique », fût affiché à la Chambre des députés [3]. »

Peut-être le moment serait-il venu de délaisser le Droit dit historique, le droit allemand et païen, et de revenir au Droit dit naturel, au Droit français et chrétien [4]. — Ou bien suffirait-il, pour faire une fois de plus rejeter ce droit français et chrétien, que ce Droit ait été incontestablement rénové et formulé à l'usage des temps modernes par Calvin et l'école des publicistes calvinistes ?

1. M. D. Parodi, p. 265. — « Telle théorie et telle morale peuvent être diverses et contradictoires selon les temps et les lieux, mais elles sont toujours nécessaires pour donner de l'utilité un critère positif, pour en fournir une méthode telle quelle de détermination, méthode qui, d'ailleurs, vaudra précisément ce que vaudra la théorie elle-même. » *Ibid.*, p. 267.

2. E. Faguet. *Le Libéralisme*, 1903, p. 5. M. Faguet écrit, il est vrai, p. 7 : « Cela n'empêche pas la *Déclaration des Droits* d'être ma charte. Mais on verra plus tard en quel sens et pourquoi. »

3. Léon Duguit, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Bordeaux : *Le Droit social et le Droit individuel*, 1908, p. 12. — Voir aussi du même auteur : *Les transformations générales du droit privé d'après le Code Napoléon*, 1912.

4. Je ne sais s'il est possible de trouver un exemple plus dramatique de l'obscurcissement de la pensée française par la pensée allemande, que l'analyse, par Ch. Beudant, du livre *De la nature des choses*, 1886, de Ambroise Danten. Danten pose les principes que voici : « Dans la nature il n'y a pas de droit, il n'y a que des faits... Le droit social prime le droit de l'individu... L'Etat est souverain de la pensée, des biens, de la liberté et de la vie des peuples entiers. » Et de ces principes, il tire la conclusion que voici : « Un homme d'Etat célèbre, dans l'ivresse d'un triomphe qui avait sans doute dépassé ses espérances, a laissé échapper un jour cette parole qui a *paru* scandaleuse : la force prime le droit, a-t-il dit. En vérité, quand j'y songe, je ne sais si cet homme n'a pas raison, et si je ne dois pas aller plus loin que lui et dire : la force, c'est le droit lui-même. » Voir Ch. Beudant, p. 154, 221, 222, 241-244.



Livre troisième.

CONCLUSION

CHAPITRE PREMIER

L'influence politique du calvinisme.

I. *Le fleuve calviniste.* — 1. Le courant français. — 2. Le courant écossais. — 3. Le courant américain. — II. *Les Bills of rights* et la *Déclaration des droits de l'homme.* — III. *Le fleuve païen.* — 1. La bonté de l'homme. — 2. La tolérance. — 3. 1789 et 1793. — 4. Le parti calviniste et anti-révolutionnaire en Hollande.

I



ARRIVÉ à peu près au terme de nos études sur *La pensée de Calvin*, il nous faudrait indiquer l'influence de cette pensée sur notre monde moderne actuel. Ce serait une étude nouvelle et très considérable. Nous nous contenterons d'en écrire trois chapitres : influence *politique*, influence *sociale*, influence *économique*.

Pour l'influence politique, restreignant tout à fait notre sujet, nous allons seulement indiquer les rapports entre le Calvinisme (de Calvin) et la Déclaration des droits de l'homme de 1789 [1].

La *Déclaration* des droits de l'homme de 1789 est le résultat de l'apport à Paris de deux fleuves. Et le premier de ces fleuves est le fleuve calviniste, avec trois courants faciles à discerner.

1. Le premier courant va directement de Calvin par Th. de Bèze, Hotman, Duplessis-Mornay à Jurieu, etc.

2. Le second courant va de Calvin, par Knox et Goodman, en Ecosse, puis en Angleterre, aux *Puritains*, dont les manifestes, a-t-on dit, proclament « non

1. Voir : E. Doumergue, *Calvin, le fondateur des libertés modernes*, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1er déc. 1898 ; *Les grands principes de 89*, *Ibid.*, 1er janv. 1906, et surtout : *Les origines de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, dans la *Revue du droit public et de la science politique*, oct. et nov. 1904 ; on y trouvera des textes plus nombreux et plus développés. Quant à la philosophie de cette histoire, que nous avons exposée dans nos précédents écrits, elle doit être, parfois, rectifiée par la philosophie de l'histoire que nous présentons dans ces pages.

seulement l'esprit, mais la lettre même des théories révolutionnaires du dix-huitième siècle » (y compris les *native-rights*, les *birth-rights* et le suffrage universel)[1].

L'effort puritain réussit à moitié et échoua à moitié. Le courant se subdivisa en deux : il y eut le courant anglais et le courant américain.

En Angleterre les théories calvinistes écossaises aboutirent à la « glorieuse Révolution » de 1688, qui est bien, comme le reconnaît M. Boutmy[2], un triomphe des idées calvinistes (contrat de gouvernement, déclaration des droits). Ce fut le constitutionalisme des *Presbytériens*, avec Locke pour théoricien. En Locke, fils de parents puritains, se mêlèrent les tendances des Puritains et le latitudinarisme de l'Eglise anglaise.

Et les idées de Locke passèrent en France, il faut dire envahirent la France au dix-huitième siècle. Il y eut une nuée d'ouvrages initiant les Français aux conceptions politiques de l'Angleterre, et il y eut surtout les voyages par lesquels les chefs de la pensée philosophique du dix-huitième siècle allèrent s'initier en Angleterre aux idées qu'ils répandirent ensuite avec un tel éclat. Jules Barni, admirateur du dix-huitième siècle, écrit : « Le mouvement philosophique du dix-huitième siècle est essentiellement un mouvement français, » mais il ajoute : « C'est d'Angleterre que les écrivains français, Montesquieu, Voltaire, Rousseau reçurent leur première impulsion, ou tirèrent leurs principaux modèles. »

Montesquieu séjourna deux ans en Angleterre, 1729-1731, et s'y éprit d'admiration pour le gouvernement anglais. — Voltaire passa trois ans en Angleterre. « Ce fut là, comme on l'a dit, son *hégire*. » « C'est au sage anglais Locke, comme il l'appelle lui-même, qu'il faut faire remonter en partie l'action si puissante exercée par Voltaire sur la formation de l'esprit moderne. Mais ce point est acquis et je n'ai pas à insister[3]. » — Et enfin Rousseau, le Genevois, a énormément emprunté à Locke pour son *Emile*. Et Jules Barni conclut : « Locke peut être considéré à juste titre comme le père de la philosophie du dix-huitième siècle.... Et comme c'est la Réforme, comme c'est le triomphe de l'esprit protestant qui avait fait l'Angleterre ce qu'elle était alors, il suit que le mouvement philosophique du dix-huitième siècle se rattache ainsi au mouvement religieux du seizième siècle[4]. » — « Se rattache »... ; ne disons ni plus ni moins, et ne recherchons pas ici quelle était la nature exacte de ce lien.

3. Mais le triomphe du *constitutionalisme* des « Presbytériens » avait coïncidé avec la défaite de la *démocratie* des « Indépendants ». Ceux-ci, sur le *May Flo-*

1. Ch. Borgeaud, « Les papiers de Clarcke, » dans les *Annales de l'école libre des sciences politiques*, 1892, p. 145-151. — 2. E. Boutmy, *Etudes de droit constitutionnel*. 1885, p. 46, 49. — 3. Henri Marion, *J. Locke, sa vie et son œuvre*, 1893, p. 81, 82.

4. Jules Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siecle*, 1865-1867 I, p. 18-23. — Dans le *Journal de Barère* (journal publié au début de la Révolution et cité par Walsch, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen à l'Assemblée constituante*, 1903, p. 23), le « Point du jour », organe de la majorité, on lit : « Si les Anglais ne s'étaient servis d'aucuns matériaux antérieurs, ils auraient eu la double gloire de découvrir pour toute l'Europe, et le vrai système du monde physique [allusion à Newton], et le vrai système du monde social. »

wer, se réfugièrent en Amérique. Et c'est le troisième courant dont nous avons parlé, le courant américain. — Le 14 janvier 1638-1639 furent adoptés « les ordres fondamentaux » du Connecticut, qu'on a appelés « la première constitution écrite de la démocratie moderne. » — C'était du Bèze, du Duplessis-Mornay, du Jurieu. Roger Williams, le prédicateur de Harlem, fonda Providence et, en 1647, la constitution votée fixa « la première grande date de l'histoire de la démocratie moderne [1]. »

Et alors ce courant calvino-américain, traversant de nouveau l'Océan, vint inonder la France, plus encore que ne l'avait fait le courant calvino-anglais. C'est un historien, aussi peu disposé à restreindre l'originalité de la Révolution française et à augmenter l'importance des idées religieuses et calvinistes que M. Aulard, qui le dit : « L'Amérique contribua d'une façon bien plus immédiate et bien plus efficace (que l'Angleterre) par un exemple vivant à républicaniser les sentiments des Français [2]. » — Franklin dit : « Les Français lisent avec enthousiasme les constitutions de nos colonies devenues libres. » — Mirabeau s'écrie : « On applaudit bien généralement au sublime manifeste des Etats-Unis d'Amérique, » et il s'effraie. Condorcet écrit : « L'acte qui a déclaré l'indépendance de l'Amérique est une exposition simple et sublime de ces droits si sacrés et si longtemps oubliés. Dans aucune nation ils n'ont été ni si bien connus, ni conservés dans une intégrité si parfaite [3]. »

Des traductions françaises des *Bills of Rights* se succèdent. Une propagande systématique s'organise, avec un comité secret, une correspondance secrète [4]. La Fayette part pour l'Amérique. C'est « l'inoculation américaine », selon le mot de Mallet du Pan [5] ; c'est « l'ère américaine », selon La Fayette. C'est lui qui présentera le premier un projet de Déclaration à l'Assemblée constituante, et il reconnaîtra plus tard que son modèle a été la Déclaration de Virginie [6]. Le Constituant Lameth déclare, — c'est l'opinion de ses contemporains, — que « la Constitution des Etats-Unis avait donné l'idée. » — Un journaliste de 1789 estimait « que si dans le nouvel hémisphère les braves habitants de Philadelphie avaient donné l'exemple d'un peuple qui ressaisit sa liberté, la France devait le donner au reste du globe [7]. » Et le rapporteur du comité de Constitution, l'ar-

1. Voir Borgeaud, « *Première constitution de la démocratie américaine.* » *Annales de l'école libre*, ch. VI, 1891, et l'article déjà cité, « *Le premier programme de la démocratie.* » Ces deux articles, traduits en anglais et réunis en un volume, sont devenus classiques en Amérique : *The rise of modern Democracy in old and new England*, 1894. Ch. Borgeaud, *Etablissement et revision des constitutions en Amérique et en Europe*, 1893. — Aulard, *Histoire de la Révolution française*, p. 4 et ss. — F. Bocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la révolution*, 1878. E. Walch, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen à l'Assemblée constituante*, 1903.

2. Aulard, *Histoire de la Révolution française*, p. 4. — 3. *Œuvres de Condorcet*, VIII, p. 11.

4. Aulard, *ibid.* p. 4. — 5. Cité par Aulard, p. 19, n. 1.

6. Jellinek, p. 13 : « La déclaration de la Virginie fut un modèle pour toutes les autres, et pour celle du Congrès des Etats-Unis lui-même. » — Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, déclare que la Déclaration de la Virginie est « presque la future déclaration des droits français, » p. 11 et n. 2.

7. L'origine religieuse et américaine de la Déclaration de 1789 a déjà été soutenue par M. le professeur Ch. Borgeaud, *Etablissement et revision des constitutions en Amérique et en Europe*, 1893.

chevêque de Bordeaux, s'exprima ainsi le 27 juillet 1789 : « Cette idée [de faire une Déclaration des droits], conçue dans un autre hémisphère, devait de préférence se transplanter chez nous.... L'Amérique nous montre sur quels principes nous devons appuyer la conservation de notre liberté ; et c'est le nouveau monde, où nous n'avions autrefois apporté que des fers, qui nous apprend aujourd'hui à nous garantir du malheur d'en porter nous-mêmes [1]. » — C'était un archevêque qui faisait cette allusion à l'influence esclavagiste de la catholique Espagne et à l'influence libératrice de l'Amérique protestante et calviniste.

II

Après tous ces faits, — et on pourrait les multiplier, — incontestables et incontestés, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'un grand juriste, le professeur Jellinek, ait apporté la démonstration, il faut dire la constatation, que les articles de la *Déclaration des droits* française (1789) sont la transcription plus ou moins libre des Déclarations américaines des *Bills of rights* [2]. A côté de chaque article de la Déclaration de 1789, il lui a été facile de placer quelque article des *Bills of rights*. Le plus souvent il y a identité jusque dans les termes. — L'éminent directeur de la *Revue de droit public*, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris, M. F. Lafnaude, dit dans la Préface : « Ce qui étonnera peut-être quelque peu les députés qui, dans une séance récente de la Chambre (17 mai 1901), ont fait voter l'affichage de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dans les écoles, églises, temples, synagogues, casernes, mairies et même dans les ministères, c'est que l'origine première de la *Déclaration* est toute religieuse et non politique. Ce que l'on croyait jusqu'à présent l'œuvre de la Révolution n'est en réalité qu'un produit de la Réforme et des luttes qu'elle a engendrées. »

Il m'est impossible de faire autre chose que de mentionner l'opposition faite à l'étude de Jellinek par M. Boutmy, le si distingué fondateur de *L'Ecole libre des*

1. Aulard, p. 23.

2. George Jellinek, professeur de droit à l'Université d'Heidelberg, *La Declaration des droits de l'homme et du citoyen*, traduit de l'allemand par Georges Fardis, avocat, édition française revue par l'auteur et augmentée de nouvelles notes, avec une préface de M. F. Larnaude, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris, directeur de la *Revue du Droit public et de la Science politique*. 1902. — *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, Zweite erweiterte Auflage, 1904. — (Nous citons la seconde édition allemande.) « Quoi qu'il en soit de la valeur intrinsèque des propositions générales contenues dans cette Déclaration, il n'est pas moins constant que c'est sous son influence que s'est formée, *dans le droit positif* du continent, la notion des droits subjectifs et publics de l'individu. La littérature *de droit public* ne connaissait jusque-là que les droits des chefs de l'Etat, les privilèges des classes, des particuliers ou de certaines corporations. Les droits généraux des sujets n'apparaissaient que sous la forme de devoirs de l'Etat, mais ne constituaient pas, pour l'individu, des titres caractérisés de droit. Ce n'est que par la Déclaration des droits de l'homme que s'est formée dans toute son ampleur, *en droit positif*, la notion des droits subjectifs du citoyen vis-à-vis de l'Etat, notion qui, jusqu'alors, n'était connue que du droit naturel. » (p. 2.) « Non pas tous les droits de l'homme, mais leur proclamation légale nous ramène à la liberté religieuse : voilà qui doit être désormais considéré comme hors de doute. On peut aussi admettre comme certain que la notion de droits humains innés et inaliénables est devenue une force, capable d'entraîner les esprits, seulement dans les luttes politico-religieuses au sein des Eglises réformées et de leurs sectes. » (p. IX.)

sciences politiques (voir notre discussion dans la *Revue de droit public*, p. 711-714). Son exégèse, prodigieusement subtile, n'a pas réussi à entraîner deux spécialistes, qui ne demandaient vraiment pas mieux que d'être de son avis : M. Walsch (o. c., p. 227, 228) et M. Allengry (p. 370). — A noter encore l'effort de M. Darlu. Dans sa conférence sur *La morale chrétienne et la conscience contemporaine* (23 janvier 1900), il s'était efforcé de prouver que le christianisme, presque identique pour lui avec le catholicisme et même le monachisme, ne pouvait rien avoir à faire avec le monde moderne. Puis l'étude de M. Jellinek ayant paru, et les idées de M. Darlu étant discutées dans la *Société française de philosophie*, 30 janvier 1902, M. Darlu, obligé de reconnaître que l'idée de la Déclaration avait été apportée d'Amérique par Lafayette, émit le paradoxe que les idées américaines de 1774 (congrès de Philadelphie) provenaient... de la Libre pensée française ! Ce paradoxe donna lieu à des affirmations paradoxales aussi. M. Jacob distingua entre la vérité *historique* et la vérité *psychologique*. M. Henry Michel s'en tint à la vérité historique et au bon sens. Il invoqua Quinet et maintint la source « puritaine, donc évangélique », des déclarations américaines, donc de la Déclaration française.

Mais nous avons parlé de *deux* fleuves et non pas d'*un*.

III

Si du point de vue où nous sommes placés, nous portons nos regards sur les limites vaporeuses de l'horizon, loin des sources du *fleuve chrétien*, nous distinguons les sources d'un autre fleuve. Il traverse la Grèce antique, Rome : c'est le *fleuve païen*.

A l'avènement du christianisme, il semble plus ou moins disparaître ; mais il coule sous le sol ; il reparaît au moyen âge ; il coule plus large à la Renaissance, et, au dix-septième siècle, nous le voyons porter Grotius et ses théories. Il grossit, grossit toujours.

Les deux fleuves se rapprochent de plus en plus ; les infiltrations se multiplient au dix-huitième siècle, du fleuve païen dans le fleuve chrétien. C'est le déisme anglais, avec Hobbes et même Locke, jusqu'à ce que les deux fleuves mêlent complètement leurs eaux : ce sont les rapides de la Révolution.

La *Déclaration* de 89, apportée par le flot chrétien (et déjà il n'était pas pur), est immédiatement saisie dans le remous du fleuve païen. Comme une roche, elle est rongée, émoussée, arrondie, colorée ; là elle se brise ; ici elle reçoit des dépôts de toutes sortes, qui la déforment ; elle est méconnaissable pour les observateurs superficiels.... Les discussions deviennent assez confuses pour être éternelles.

On en est arrivé à vouloir faire sortir de Rousseau, qui nie les trois points fondamentaux de la théorie du Droit naturel, la Déclaration de 1789, qui repose toute entière sur ces trois points fondamentaux [1].

1. Adversaires extrêmes et partisans extrêmes de la Révolution s'entendent parfaitement. Un des chefs les plus célèbres du parti conservateur prussien et luthérien, Stahl, a écrit : « Cette philosophie est celle de J.-J. Rousseau ; ces principes sont ceux du *Contrat social*, qui fut, on peut le dire, le catéchisme des

Faire le départ entre ce qui vient du fleuve chrétien et ce qui vient du fleuve païen, nous entraînerait beaucoup trop loin. — Et du reste l'influence du Christianisme et du Calvinisme est selon nous suffisamment indiquée par notre étude précédente. Nous ne notons que deux ou trois points où s'est manifestée l'influence du fleuve païen.

1. Tout d'abord c'est l'affirmation du principe qui contient tout : la bonté de l'homme. Nous avons vu que c'était le principe fondamental de Rousseau. C'était le principe fondamental des Encyclopédistes : « L'homme est méchant non parce qu'il est méchant, mais parce qu'on l'a rendu tel » (d'Holbach). — « Voulez-vous l'homme heureux et libre ? Ne vous mêlez pas de ses affaires » (Diderot)[1]. — On ne peut cependant pas dire que Rousseau, le baron d'Holbach et Diderot aient été des preuves particulièrement frappantes de la vérité de leurs principes.

Quoi qu'il en soit, ce principe est inscrit au fronton de la Déclaration de 1789 : « Considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont *les seules causes* des malheurs publics et de la corruption du gouvernement ; » et de la Déclaration de 1793 : « Convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont *les seules causes* des malheurs du monde.... » — De ce principe découleront avec le paganisme et l'antichristianisme tous les Socialismes, toutes les Anarchies, toutes les révolutions. L'homme est bon ; l'homme serait bon et heureux si les gouvernements et la société ne le gâtaient pas et ne le tourmentaient pas ; donc au lieu d'améliorer l'homme, changeons de gouvernement, ou supprimons-le[2] !

2. Un second point sur lequel l'esprit chrétien fut vaincu par l'esprit païen, ce fut l'article relatif à la liberté religieuse. Au lieu de la liberté, on ne put arriver à proclamer que la tolérance[3].

hommes de 1789. » (Edgard Allix, *La philosophie du droit de F.-J- Stahl* (1802 1861) et *La philosophie de la Révolution française* dans les *Annales de l'école libre des sciences politiques*. Douzième année, 1897, p. 5.) A l'extrême opposé, nous trouvons la série infinie des publicistes plus ou moins libres penseurs, de Paul Janet (*Histoire de la science politique*) à Boutmy : « C'est le XVIIIme siècle, destructeur de toute tradition, créateur du Droit naturel [?], qu'il faudrait appeler à signer de son nom les conclusions pleines de sens et de vigueur de la Déclaration des droits de l'homme. » Boutmy, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, dans les *Annales des sciences politiques*, juillet 1902, p. 443.

1. Textes cités par M. Espinas, *Revue internationale de l'enseignement*, p. 329, 330. XVe année, 1895. T. XXX, p. 325 et ss. et p. 435 et ss., avec la réponse de M. Ed. Dreyfus-Brisac, p. 537.

2. « Si dans aucun pays, expliquera Condorcet avec une philosophie dont la naïveté désarme, il n'y a eu jusqu'ici de bonnes mœurs, c'est que nulle part il n'y a eu encore de bonnes lois. Pour détruire les mauvaises mœurs, il faut en ôter la cause. Et quelle est-elle ? il n'y en a qu'une : les mauvaises lois. » Condorcet, Réponse au premier plaidoyer de M. d'Epresmenil. 1781. *Oeuvres*, 1847, VII, p. 47. — Voir Brunetière, *L'équation fondamentale*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1903.

3. Article français : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, *même* religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public. » — Article américain : « Tout individu a un droit naturel et inaliénable d'adorer Dieu conformément aux commandements de sa conscience et de sa raison. Aucun ne peut être frappé, molesté, gêné dans sa personne, dans sa liberté ou dans ses biens, pour avoir adoré Dieu de la manière et aux moments qui sont le plus d'accord avec les ordres de sa propre conscience ou avec sa déclaration de foi, ses sentiments ou ses convictions, pourvu qu'il ne trouble pas la paix publique, ni les autres citoyens dans leur culte religieux. »

Ce fut une séance de « désordre », pendant laquelle le président donna « deux fois sa démission, » où « l'on amenda, sous-amenda, divisa, alambiqua et entortilla la motion de M. Castellane [1]. » Rabaut-Saint-Etienne, le fils du grand Rabaut, le pasteur du Désert, prononça un admirable discours en faveur de la liberté de conscience. — Mais ces hommes, qui copiaient les *Bills of rights*, n'étaient pas des Américains, n'étaient pas des protestants, et la coalition des représentants du catholicisme et des représentants de la philosophie proprement dite du dix-huitième siècle l'emporta [2].

Mirabeau, dans son journal, s'écria : « Nous ne pouvons dissimuler notre douleur que l'Assemblée nationale, au lieu d'étouffer le germe de l'intolérance, l'ait placé comme en réserve dans une déclaration des droits de l'homme [3]. » — M. Aulard écrit : « La déclaration n'est pas républicaine en un seul point, je veux dire pour ce qui est de la question de la liberté de conscience, où les purs principes rationalistes [4] [? !] ne guidèrent pas les rédacteurs. Au lieu de proclamer la liberté de conscience, l'Assemblée se borna (23 août) à proclamer la tolérance [5]. » Et enfin Walsch : « Nous ne voyons qu'un point où les déclarations américaines soient supérieures à la déclaration française. Cette dernière admet seulement la tolérance religieuse, tandis que ses aînées consacrent toutes la liberté de conscience [6]. »

Or cette vraie liberté de conscience avait été comme le noyau primitif autour duquel étaient venus s'agréger, s'organiser tous les autres articles des *Bills*. L'article le plus caractéristique était l'article le plus modifié.

3. Dans l'apport si différent des deux fleuves, le fleuve chrétien et le fleuve païen, nous trouvons, ce nous semble, une explication de l'énigme qui trouble tant d'esprits, l'explication des deux dates fatidiques : 1789, 1793. — Ces deux dates appartiennent également à *la Révolution*. Mais la Révolution n'est pas un bloc, et si 1793 représente Rousseau et l'esprit païen, en 1789 — malgré les grosses contradictions que nous venons de signaler — il y a l'esprit chrétien.

Mais il faut commencer par répudier la théorie du *bloc*, théorie soutenue par des esprits aussi irréconciliables que Groen van Prinsterer et par M. Aulard. D'après M. Aulard, seuls les hommes de 93 ont été logiques, etc. — A noter aussi l'apothéose de 93 par les Jacobins catholiques Buchez et Roux [7]. — Mais

1. C'est un témoin auriculaire et oculaire qui parle. Walsch, p. 173.

2. Un Américain des plus considérables, qui avait joué un rôle important, dans la rédaction de la Constitution américaine, et qui était alors représentant de Washington à Paris, Morris, écrit le 4 juillet 1789 : « Ils veulent une constitution américaine, sans réfléchir qu'ils n'ont pas de citoyens américains pour soutenir cette constitution. » (*Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1889, p. 169, *Un témoin américain de la Révolution française*, par A. Laugel.)

3. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*. Origines et développement de la Démocratie et de la République (1789-1804), p. 44, 45. — 4. Etaient-ce « les purs principes rationalistes » qui avaient guidé les pieux puritains d'Amérique ? — 5. Aulard. o. c., p. 46, 367. — 6. Walsch, o. c. p. 220.

7. *Histoire parlementaire de la Révolution*, 1er vol. 1834, 41e et dernier, 1838. Les Montagnards étaient les catholiques, les Girondins n'étaient que des protestants, et on eut raison (pour les mêmes raisons) d'employer contre eux la Terreur, comme on avait autrefois eu recours à la St-Barthélemy. « La Terreur.

la théorie contraire est légitimement soutenue par les esprits indépendants et elle s'est trouvée éloquemment exposée par Saint-René-Taillandier dans son livre : *Les renégats de 1789*[1].

Et Robespierre, c'était Jean-Jacques Rousseau[2].

4. Et enfin nous pouvons réfuter l'objection que l'on serait tenté de tirer contre nos conclusions de l'existence et de l'attitude du parti calviniste hollandais, qui s'intitule lui-même le parti antirévolutionnaire, et qui, nous le reconnaissons, a admirablement étudié et compris le rôle politique de Calvin.

Voici comment s'exprime le chef, le fondateur du parti, celui que l'on a appelé « l'incarnation de la vie nationale » de son peuple, Groen van Prinsterer (né en 1801). Il dit : « La Révolution part de la souveraineté de l'homme, la Réforme de la souveraineté de Dieu. L'une fait juger la révélation par la raison, l'autre soumet la raison aux vérités révélées. L'une débride les opinions individuelles, l'autre amène l'unité de la foi. L'une relâche les liens sociaux et jusqu'aux relations domestiques, l'autre les resserre et les rapetisse. Celle-ci triomphe par les martyres, celle-là se maintient par les massacres. L'une sortit de l'abîme et l'autre descendit du ciel[3]. »

Et je ne dis pas non ; seulement je me hâte d'ajouter, avec Groen van Prinsterer lui-même : « Faut-il donc envelopper la liberté, l'égalité, la fraternité, la tolérance, l'humanité, le progrès dans une réprobation systématique ? N'y a-t-il rien de vrai dans ces idées ? Il serait absurde de le supposer. *Elles répondent*, en partie, aux aspirations les plus nobles et aux désirs légitimes du cœur humain.... *La Révolution qui les proclame*, les frappe de stérilité, ou, pour parler plus exactement, les dénature. *Rameaux détachés de l'arbre évangélique*, ces idées, que la sève révolutionnaire empoisonne, ne portent que des fruits mortels.... *Les idées de 1789, irréprochables en elles-mêmes, et en rapport avec la source dont toute vérité émane*, devaient cependant, dans leur liaison avec l'incrédulité qui prédominait dans les esprits, devenir funestes[4]. » — Et cela est parfait.

disent-ils, n'est ni un moyen à réprouver d'une manière absolue, ni un moyen à employer toujours ; c'est une méthode, et, comme toute méthode, c'est par son but qu'on en juge. » — Or le but des massacres de la St-Barthélemy, et le but des massacres de septembre 93. était bon. Il s'agissait de supprimer le « mal ». (Cité par Saint-René Taillandier, p. 93.)

1. *Les Renégats de 89*. Souvenirs du cours d'éloquence française à la Sorbonne, 1877.

2. Lamartine dit : « La politique de Robespierre est rédigée dans le *Contrat social*. » Laboulaye dit : « De 1790 à 1795, Rousseau aurait pu dire : Voilà mon *Contrat social* qui passe. » (Cité par Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie*, p. 327, n. 1.) « C'était de la phraséologie courante d'associer le divin Jean-Jacques et le divin Robespierre. » (Aulard, p. 269.) « En Robespierre, le fond de l'homme, c'était la croyance au néo-christianisme de Rousseau. » (*Ibid.*, p. 424.) — A propos de la fête décadaire dédiée à l'Etre suprême, dont la religion devenait religion d'Etat : « Le projet fut déposé le 18 floréal par Robespierre... Il essayait d'appliquer, telles qu'il les comprenait, les idées politico-religieuses de J.-J. Rousseau. Le rapport de Robespierre fut la paraphrase de ces idées, adaptées aux circonstances. » (*Ibid.*, p. 487-490.)

3. Cohen Stuart, *In memoriam Guillaume Groen van Prinsterer*, 1876.

4. Groen van Prinsterer, *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel*, 1860, p. 37. — « Délivrées d'un pareil alliage, les idées modernes appartiennent à l'Evangile. » (*Ongeloof en Revolutie*, p. 162, n. 2.) Cette phrase est indiquée comme se trouvant dans la partie antirévolutionnaire, p. 58, où on lit : « Vous voulez

Nous voilà donc tout à fait d'accord. G. van Prinsterer appelle : révolution ce qui est mauvais, païen, antichrétien dans la Révolution. Nous le désapprouvons comme lui; et il approuve, comme nous, les idées de 1789, qui sont des principes chrétiens et calvinistes [1].

Aussi bien nos *antirévolutionnaires* calvinistes affirment-ils, comme nous, les trois principes fondamentaux du calvinisme : 1° les droits naturels [2]; 2° le droit de résistance, et 3° le contrat. Car si Gr. v. Prinsterer ne parle pas de ce dernier principe, qui en réalité est le second, c'est ce principe qu'a éloquemment développé le disciple, l'héritier de Gr. v. Prinsterer, le Dr A. Kuyper [3].

Toutes ces pages étaient composées quand nous avons pu lire une étude de M. Herbert Darling Foster, *The political theories of Calvinists before the puritan Exodus to America,* qui ont paru dans l'*American Historical Review* d'avril 1916. M. Foster est un spécialiste, que nous avons eu plus d'une fois occasion de citer. Sa nouvelle étude traite exactement le sujet que nous avons traité nous-même, dans les pages que l'on vient de lire, et nous sommes absolument d'accord. Mais nous croyons devoir résumer quelques fragments, dont les informations complètent les nôtres.

1° Le premier fragment est relatif à la diffusion des écrits de Calvin et à leur influence en Angleterre et en Amérique. M. Foster apporte les résultats fort importants d'une érudition remarquable.

Il débute en citant un fragment de sermon, prononcé par un royaliste en 1663. « Dans nos considérations sur ces enfants de Genève, nous commencerons en parlant du père de cette fidélité, fidélité, dis-je, à leurs vieilles doctrines et affirmations anti-monarchiques. C'est le grand *mufti* de Genève qui, dans le quatrième livre de son *Institution,* chap. 20, § 31, expose sa propre doctrine sur ce sujet...» Il s'agit des lignes contenant la théorie de la résistance constitutionnelle aux tyrans.

« Or, dit M. Foster, il est probable *qu'aucun autre livre de théologie n'a été aussi répandu et n'a exercé une pareille influence depuis la Réformation jusqu'à la révolution américaine.* » Avant que les Puritains ne partissent pour l'Amérique, l'*Institution* avait eu soixante-quatorze éditions, en neuf langues, sans compter quatorze abrégés, ce qui donne une moyenne d'une édition pour trois générations. « Les Huguenots, les Ecossais, les Hollandais, les Wallons, les Allemands du Palatinat et d'ailleurs, et une écrasante majorité des colons américains du XVII[me] siècle, ont été nourris de ces fortes théories politiques, tout autant que de ces forts principes théologiques. En Angleterre, l'*Institution* fut considérée « *comme le meilleur et le plus parfait système de théologie* » jusqu'à la suprématie de Laud. » — En 1636, Laud lui rendit un témoignage significatif. Il

les idées de 1789? Très bien : parce que vous les rattachez au principe évangélique. » Et encore : « *Le programme de 1789, pour si excellent qu'il fût par son but,* n'était pas réalisable... » « Les idées qui donnaient à la philosophie sa force entraînante étaient d'origine chrétienne. » (Groen van Prinsterer, *Handboek der geschiedenis van het Vaderland* (4[me] édit., 1875, p. 674. Voir encore *Ibid.*, p. 547.)

1. *Ongeloof en Revolutie*, p. 47, 48. — 2. *Ibid.*, p. 48.

3. Dr A. Kuyper, *De Gemeene gratie*, 1904, III, p. 82-83. — Le Dr Kuyper réimprima ensuite en 1906 ce qu'il avait écrit trente ans avant, *Het Calvinism*, Oorsprong en waarborg onzer constitutionale Vrijleben, 1874, p. 55, 56.

admet que l'*Institution* « peut être lue avec profit, comme un des premiers livres de théologie » ; mais il s'efforce secrètement de dissuader les étudiants du *New College* de la lire « déjà ». « Je suis effrayé, dit-il, de la voir trop influencer leurs jugements, et amener plusieurs à se montrer pleins d'humeur *au sujet* de l'Eglise, si ce n'est *contre* l'Eglise. »

« En Ecosse, Knox et les commissaires invoquèrent le fameux passage de Calvin pour justifier la déposition de Marie Stuart. En Angleterre, non seulement Cart Wright et les autres auteurs de l'*Admonition to Parliament*, mais aussi leur adversaire Whitgift, et même l'anglican Elborow, invoquaient l'autorité de l'*Institution* encore en 1636. Citée par des Puritains de la Nouvelle-Angleterre, dont les œuvres étaient au loin répandues, comme le Gouverneur Bradford, Cotton Hooker, Roger Williams, Jonathan Edwards, et par les prédicateurs puritains devant le Parlement pendant la guerre civile, et discutée par les royalistes pendant presque tout le siècle, l'*Institution* continua à être répandue pendant le dix-huitième siècle par de nombreuses citations dans le traité populaire de Bayly, *Practice of Piety*, qui avait eu cinquante neuf éditions en sept langues, vers 1759. Des hommes animés d'un autre esprit furent probablement influencés, directement ou indirectement, par les citations faites par une longue série d'auteurs, beaucoup lus et beaucoup cités, en Europe et en Amérique, le judicieux Hooker, Milton, Harrington, Sidney, Locke et Rousseau. On se fait une idée de la demande dont l'*Institution* était l'objet, quand on constate qu'elle eut neuf éditions avant la guerre civile, probablement dix éditions de 1763 à 1863 (dont six en Amérique) ; et de plus, par son apparition dans le *Catalogue des livres de théologie*, de Londres, approuvé en 1655 et 1657, et dans le *Catalogue des livres les plus propres à être vendus*, en 1657-1568. — De quelques ouvrages de Calvin, il parut quatre cent trente-cinq éditions avant la fondation de la Nouvelle-Angleterre, ce qui donne une moyenne d'une édition par dix semaines. »

« A une époque où les livres étaient rares, et où ceux qui étaient achetés étaient lus, on comprend combien la lecture de l'*Institution* était devenue familière, quand on constate sa présence dans les bibliothèques des archevêques de Canterbury, des Universités et collèges anglais, de trois institutions coloniales anglicanes, de cinq églises du Lancashire, des théologiens puritains les plus importants d'Angleterre et d'Amérique, de trois Collèges coloniaux, de Collèges, de Gouverneurs, d'hommes d'affaires, de signataires de la déclaration d'indépendance, de membres de la Convention nationale, de physiciens, d'étudiants, de fermiers, de douzaines d'artisans, de commerçants, etc., etc. — Sur cinquante-deux listes de livres, qui se rapportent à toutes les colonies, sauf la Delaware et la Géorgie, une seule liste ne contient pas de livres calvinistes [1]. »

2° M. Foster analyse les œuvres de Ponet, de Goodman, de Knox, de Buchanan, de Bèze, de Hotman, de Mornay. Il ajoute certains détails bibliographiques qui, en l'espèce, sont aussi intéressants qu'importants.

« L'influence directe de la *Francogallia* est facile à constater parmi les Huguenots, les Puritains et les hommes libéraux. » On trouve des citations chez Milton, dans sa *Defensio prima*, 1651, p. 212, dans sa *Defensio secunda* ; — dans Sidney, *Governement*, chap. II, sect. XXX, dans Thomas Hollis, *Memoirs* II, appendice. Selders cite vingt-cinq fois Hotman dans les notes sur Drayton, *Polyolbion*. Mirabeau possédait des Mémoires qui contenaient la France-Gaule. »

« Le traité de Bèze eut douze éditions en français ou en latin avant 1608. » — « L'influence de Bèze était énorme. Ses écrits étaient cités, ou ses conseils demandés par les Huguenots, les Hollandais, les Allemands, les Ecossais, les puritains anglais et les colons américains... Whitgift se plaint à Bèze de ses tentatives, en Angleterre et en Ecosse, pour, au moyen de sept différentes publications, « imposer la discipline genevoise à toutes les Eglises,... et amener une démocratie ».

1. *Ibid.*, p. 481-483.

— En moyenne une édition de son Testament latin, dont les notes enseignaient le Calvinisme politique, paraissait chaque année, et quelques-uns de ses livres parureat en anglais, tous les six mois, pendant un demi-siècle. Et pendant quatre ans, des éditions des Psaumes, traduits par Marot et Bèze, avec leur musique militaire, parurent toutes les trois semaines. »

« Quant à Duplessis-Mornay, « ami et correspondant des conseillers d'Elisabeth et de Guillaume le Taciturne », ses *Vindiciae* furent publiées six à sept fois avant 1608. Deux éditions anglaises parurent pendant la guerre civile et la Révolution, et furent citées par les prédicateurs du Parlement. Quinze autres des ouvrages de Mornay furent publiés en anglais avant 1617. Il visita l'Angleterre plusieurs fois. — Il est cité dans une pétition de 1593 à Elisabeth; il est cité par Thomas Hooker dans le Connecticut, par Milton dans la *Second defence of the people of England.* — John Adams, dans sa *Defence of the constitution of Government of the United States* (Works VI, 4), cite les *Vindiciae* avec les écrits de Ponet, Harrington, Milton, Sidney et Looke, comme « des œuvres importantes », peut-être lues plus souvent à l'étranger que dans leur pays, et dont les « Américains devraient faire des collections ». Peter Gartz cite Mornay et Althusius comme les plus dangereux avocats de la souveraineté du peuple [1]. »

3° Voici un résumé de ce que M. Foster dit du rôle des théories politiques de Calvin en Hollande. « En Hollande, la révolte fut justifiée au nom de théories calvinistes, par Guillaume le Taciturne et ses conseillers inspirés par l'esprit de Genève. »

Guilllaume affirma qu'il était « un des principaux membres des Etats »; que « les Etats avaient été institués pour résister à la tyrannie du prince. » « Le roi commence seulement à régner après avoir juré d'observer la loi. » « Le roi a violé la loi..., le prince d'Orange est en conséquence délié de ses serments. » — Guillaume, dans sa justification adressée aux Etats généraux, invoque nettement la doctrine calviniste des contrats, des Ephores, de la responsabilité représentative. Le roi, « dans son serment, déclare qu'en cas de violation, nous ne devons plus lui être assujettis... Entre les Seigneurs et les vassaux, il y a obligation mutuelle... L'assemblée des Etats, une bride et une barrière à la tyrannie, haïe par les tyrans, aimée par les princes loyaux, est le seul fondement de l'Etat. »

Sept mois après, les Etats généraux de Hollande mettaient en pratique les théories calvinistes, comme les avait mises en pratique le Parlement d'Ecosse, et incorporaient leur résistance dans un document qui avait force de loi en Hollande, la *Déclaration d'Indépendance* de 1581. « Un prince est constitué par Dieu pour gouverner un peuple, pour le défendre contre l'oppression. » « Dieu n'a pas créé les peuples esclaves de leurs princes, pour obéir à leurs ordres, qu'ils soient bons ou mauvais; mais plutôt il a créé les princes pour leurs sujets. Et si, au contraire, ils l'oppressent, cherchant l'occasion de rompre leurs anciennes coutumes et privilèges, ils ne sont plus princes, mais tyrans [2]. » — Tout cela est mot à mot du Calvin, ou du Bèze, ou du Mornay.

4° Enfin en Allemagne, le Calvinisme eut cinq représentants, dont trois avaient eu des relations personnelles avec Genève, et ils maintinrent l'obligation pour les magistrats inférieurs de résister aux tyrans.

Zanchius, exilé d'Italie, professeur à Strasbourg et à Heidelberg, avait vécu à Genève. Il s'efforça de tout son pouvoir d'introduire la discipline calviniste dans le Palatinat; il fut Ancien de l'Eglise de Heidelberg, et Calvin fit tous ses efforts pour le faire revenir à Genève. Il enseigna que « la résistance au magistrat supérieur, s'il commande le mal, n'est pas une résistance au pouvoir ordonné par Dieu. » « Nous devons obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » « Si pour la religion vous vous opposez au roi, vous vous opposez non pas au pouvoir, mais à la tyrannie,

1. *Ibid.* p. 492, 493, 495. — 1. *Ibid.* p. 496-497.

et, à moins que vous ne vous opposiez ainsi, vous agissez contrairement à la loi divine et humaine. » (*Opera theologica,* IV, p. 799-801.) — Les livres de Zanchius furent très répandus. On les trouve dans beaucoup de bibliothèques de cette époque. Ils sont cités par Richard Hooker, Henry Jacobs, Bayly, les prédicateurs puritains et anglicans, Thomas Hooker du Connecticut.

Pierre Martyr, correspondant et ami de Calvin, prêcha ses idées politiques pendant les vingt années de sa résidence à Strasbourg, à Oxford, à Zurich, et par ses *Loci communes,* très répandus, très lus. On les trouve, comme les précédents, dans un grand nombre de bibliothèques, surtout en Amérique. Il enseigne que le simple particulier ne peut pas se révolter, « mais que les pouvoirs inférieurs, comme les Ephores et les tribuns romains », ou les « Electeurs impériaux », qui élisent les pouvoirs supérieurs et gouvernent la république avec des lois fixes, « peuvent user de la force pour contraindre un prince à remplir les conditions et les pactes qu'il a jurés. »

Althusius, le professeur allemand de droit à Herborn, et le courageux magistrat d'Emden pendant trente-six ans, enseigne dans ses *Politica methodice digesta,* 1603, les droits des Ephores et des pouvoirs ordonnés par Dieu. Il a probablement vécu à Genève. Il reconnaît nettement ce qu'il doit à Gothofred, le professeur de Genève. — Nous avons eu occasion de parler nous-même d'Althusius et de ce que l'on a appelé « son fort esprit calviniste ».

Ces mêmes idées furent enseignées quelques années après par Pareus, « un théologien allemand complètement façonné dans le moule calviniste ». « Les sujets, qui sont non pas des citoyens privés, mais qui sont constitués magistrats inférieurs, peuvent justement et même par les armes, défendre la république et l'Eglise et la religion contre un magistrat supérieur », à certaines conditions, « parce que même le plus haut magistrat est sujet des lois divines et de sa république ». « La loi de Dieu ne défend pas seulement la tyrannie, mais elle commande de lui résister légitimement. »

L'enseignement de Pareus sur le droit de déposer les rois fut reproduit par Milton dans son traité *Tenure of Kings.* « Le très oublié Pareus, dit M. Foster, est un type de ces écrivains calvinistes, ou bien élevés à Genève, ou bien directement influencés par des hommes ayant vécu à Genève, et dont les livres — figurant dans des centaines de bibliothèques coloniales en Amérique et cités par les publicistes des deux continents pendant trois siècles — par leur influence combinée et continue, ont influencé d'une manière permanente la pensée et la conduite de l'Angleterre et de l'Amérique. Elève et collègue de quatre fameux calvinistes à Heidelberg, qui avaient été à Genève, Pareus publia une défense de Calvin et le cite huit fois dans son commentaire sur le quatorzième chapitre des Romains, d'où sont tirées les citations ci-dessus.

Un cinquième auteur allemand, dont les ouvrages ont été lus au loin, est Alstedius de Nassau, membre du Synode de Dordrecht. Il enseigna les théories calvinistes ; la soumission de tous à la loi naturelle (*lex naturae*) et à la Bible ; l'obéissance aux lois plutôt qu'aux rois ; le droit de toute la république de résister au tyran ; la fonction des Ephores[1], etc., etc.

5° De la conclusion de M. Foster, je cite les lignes suivantes :

« Ces idées de vocation, de responsabilité représentative, de contrat, de loi fondamentale écrite, furent incorporées dans une série de documents, qui forment la base active de féconds gouvernements constitutionnels dans une série d'Etats puritains, — généralement avec un élément fédéraliste significatif — Genève, les Pays-Bas, les Etats britanniques, l'Ecosse avec la Ligue solennelle et le Covenant, la Confédération de la Nouvelle-Angleterre...

» Le système calviniste d'éducation élémentaire et universitaire, sa foi que la « conscience réclame la connaissance », l'importance qu'il attache à la raison, aux sources complètes, aux

1. *Ibid.* p. 497-500.

langues originales et au dévouement à la chose publique ; sa tendance vers un esprit scientifique, une recherche sans crainte et aboutissant à des conclusions, tout cela lui a donné un tempérament essentiellement intellectuel et moral... « L'habitude de ma pensée, a dit Albert Galattin, né et élevé à Genève, est de pousser les découvertes jusqu'à leurs dernières conséquences, sans crainte. »

» Ces théories politiques n'auraient jamais pu trouver une telle diffusion et un tel accomplissement si, derrière les théories, il n'y avait pas eu la dynamique du Calvinisme, une conscience, un cerveau dressés, la volonté de l'étude, des hommes d'affaires à l'esprit clair, des magistrats de ville, des fondateurs d'Etats, dévoués à leur « vocation », à laquelle chaque homme a été appelé « par la volonté incessante de l'Eternel », « qui tient le gouvernail de l'univers ». « Ils avaient, au plus haut degré, la force qui rend fort : le caractère. Ils savaient où ils allaient, ce qu'ils désiraient et ce qu'ils pouvaient faire. » (Hauser, *De l'Humanisme et de la Réforme en France,* 1512-1552, dans la *Revue historique,* LXIV, 1807, p. 258-297.) Ils possédaient ce qui — en l'absence d'un mot simple — peut être appelé « l'énergie sociale coopérative d'individualistes aux regards clairs ». La dynamique du Calvinisme se révèle dans le « nous devons suivre notre vocation sans crainte »; dans le « jusqu'au dernier souffle », de Calvin; dans l'orgueil d'être « un gardien », un « membre utile du bien public », de Knox, qui « jamais ne craignit la face d'un homme » ; — dans le « nous osons et nous voulons » de Andrew Melville; — dans l'exhortation de Bèze « de secourir nos frères selon notre pouvoir et notre vocation » ; — dans le mot de Duplessis-Mornay : « il est stupide de sentir en soi-même le pouvoir de faire quelque chose de bien et de ne pas chercher le moyen de le faire » ; — et dans la parole de Marnix de Sainte-Aldegonde : « repos ailleurs ».

1. *Ibid.* 501-502.



CHAPITRE SECOND

L'esprit social du Calvinisme.

I. *L'esprit social du Calvinisme.* — 1. Pratique. — 2. Actif. — 3. Fraternel et humanitaire. — 4. Social.

II. *La théorie de Trœltsch.* — 1. Exposé de la théorie. — 2. L'équivoque du mot *moderne.* — 3 L'équivoque du mot *calviniste.* — 4. L'équivoque du mot *chrétien.* — 5. — Les sources de la théorie.

III. *La théorie de Max Weber.* — 1. L'esprit du traditionalisme. — 2. Luther. — 3. L'esprit du capitalisme et le capitalisme. — 4. Le Calvinisme. — 5. L'idée de la vocation. — 6. Les deux ascétismes. — 7. L'ascétisme et la religion. — 8. L'ascétisme et le rationalisme. — 9. L'ascétisme protestant et l'ascétisme jésuitique. — 10. Un prétendu texte.

IV. *L'esprit de Calvin.* — 1. Calvin, l'ascétisme et le luxe. — 2. L'argent bon en soi. — 3. Le but humanitaire de l'argent. — 4. Traditionalisme (?). — 5. Contre l'avarice et la gêne. — 6. Contre l'esprit du capitalisme. — 7. Les dangers de la pauvreté et de la richesse. — 8. Conclusion.

V. *L'étrange explication.* — 1. Genève et le Calvinisme. — 2. Rochfahl. — Schmidt. — Ziegler.

VI. *La simple explication.* — I. *La création du monde moderne.* — 1. La richesse sociale et économique des protestants. — 2. Le travail et la moralité, causes de cette richesse. — 3. Preuve : la déclaration de Benjamin Franklin. — 4. Preuve : la déclaration de Calvin. — 5. Preuve : l'aveu de Trœltsch. — II. *Les garanties du monde moderne.* — 1. Encore la doctrine des « contrariétés ». — 2. Contrariété entre les principes de progrès et les principes de conservation. — 3. L'esprit moderne et l'esprit anti-moderne. — 4. Les derniers aveux de l'école d'Heidelberg.

I



E chapitre qui va servir de transition entre notre étude sur la Politique et notre étude sur l'Economie politique de Calvin, pourrait aussi être intitulé : *Christianisme social*, ou même *Socialisme*, si ces mots n'avaient pris, dans le langage actuel, un sens tout particulier. Par « socialisme », on entend presque toujours une conception sociale particulière : celle, par exemple, qu'a formulée Karl Marx. Et de cette conception fait partie intégrante une philosophie particulière, souvent matérialiste et antireligieuse. — De même, l'expression « Christianisme social » désigne ordinairement une façon particulière d'appliquer le christianisme à la solution des questions sociales. Et de ce « Christianisme social », formulé par MM. X ou Y, en qui il semble s'incarner, font aussi partie à peu près intégrante, une certaine dogmatique et une

certaine économie politique[1]. — Ce sont là de véritables usurpations. — Le socialisme est un plan de réformes sociales, un effort de réformes sociales ; le christianisme social est un ensemble de pensées, d'actes sociaux inspirés par le christianisme. — Et il est très fâcheux que le sens étroit de ces mots ait fini par obscurcir leur sens large et vrai.

Sans nous laisser arrêter par ces fâcheuses équivoques, procédons par ordre, et recherchons d'abord ce qu'a été *l'esprit social* du Calvinisme (de Calvin) :

1. Il n'est pas nécessaire de rappeler longuement le sens *pratique* qui caractérise le Calvinisme (par opposition à un certain quiétisme inné au luthéranisme. « Il ne faut pas que la doctrine soit froide », ni « frétillante ». Toute doctrine doit être une « doctrine de pratique[2], » etc.).

2. En réalité *pratique* est synonyme d'*actif*. Tout le Calvinisme est tendu vers l'action[3]. Nous avons vu que la doctrine de la prédestination, loin de paralyser

1. C'est ainsi — il y a presque de la cruauté à le rappeler aujourd'hui — que l'an de grâce 1900 (Voir *La Vie nouvelle*, du 25 août.), Calvin était solennellement exclu par un représentant du *Christianisme dit social*, du nombre des défenseurs du christianisme social. La preuve était administrée par deux affirmations théologiques sur le Royaume de Dieu, et par trois textes. L'un prouvait que le christianisme de Calvin était pessimiste : « Renoncer, mépriser, aspirer... voilà le christianisme. » ! L'autre prouvait que le christianisme de Calvin n'entrait pas en conflit avec les institutions sociales. !! Le dernier enfin prouvait que le christianisme de Calvin était quiétiste. !!! La transformation arrivera « encore que nous n'y pensions point, et que ne le désirions ni demandions. » L'auteur de cette étude concluait : « Nous nous abstenons de commentaire. » — Et nous aussi.

Tout ce qui est à noter, c'est la différence psychologique entre l'esprit social du Calvinisme et l'esprit social du Luthéranisme : différence notée par M. E. Durand dans sa thèse (Montauban) sur *Ragaz et ses idées*, 1913, p. 86, 87 : « Les Allemands religieux sociaux séparent nettement leur socialisme de leur religion ; ils disent que la Réforme sociale n'est pas l'affaire de l'Eglise. » Au contraire, Ragaz, un des chefs des « religieux sociaux » de la Suisse, « reproche à l'Eglise de ne pas accomplir, dans la mesure de ses moyens, cette réforme. » Et il y a là une double conséquence : les uns sont fidèles à la pensée luthérienne ; les autres à la pensée réformée. « Pour Luther, la réforme sociale n'était pas l'affaire de l'Eglise. Ragaz remarque du reste que le christianisme social s'est développé surtout dans les pays où le Calvinisme s'était implanté. Il est dû à l'action même de l'esprit de Calvin. »

Du reste les luthériens les plus luthéranisant reconnaissent ce fait et s'en glorifient. « Avec quelle netteté Luther n'a-t-il pas toujours séparé ce qui est immédiatement religieux, et ce qui reste en dehors de l'évangile, et ce qu'il laisse ordonner par l'Etat, les jurisconsultes et les hommes du métier ! » (Dr Th. Brieger, *Luther und die Nebenehe des Landgrafen Philipp von Hessen*, dans les *Preussische Jahrbücher*, janvier 1909, p. 42.) — Hélas ! cette prétendue force a été la grande faiblesse de Luther, et précisément à propos de cette bigamie. On a expliqué que Luther aurait été induit en erreur par sa distinction entre l'Etat et l'Eglise. Il avait pensé que le premier mariage était seul valable devant le pouvoir civil, le second était seul valable devant Dieu. (Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, 1911, p. 125.)

Notons enfin que cette distinction entre le type luthérien et le type réformé est faite par un savant jurisconsulte comme Bluntschli : « Tandis que Luther s'efforçait de toute son âme de renouveler et de purifier la foi chrétienne, et se dévouait exclusivement à cette tâche, Zwingle voulait être non seulement un homme d'Eglise, mais en même temps un homme d'Etat. » (Bluntschli's *Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes*. 2e Aufl. I., p. 293.) — Ce qui est vrai de Zwingle est encore plus vrai de Calvin.

2. Voir *Jean Calvin*, IV, p. 23, 24. — La définition protestante ordinaire de l'Eglise indiquait la prédication de la parole et l'administration des sacrements. Calvin ajouta : « *l'exemple de vie.* » Foster, o. c. p. 399.

3. « L'élection de Dieu est cachée et secrète de soy-mesme ; mais le Seigneur l'a manifestée par la vocation. » *Commentaire* sur St. Jean VI, 40. — « La fermeté de nostre élection est conjoincte à nostre vocation. » BF, p. 491.

cette action, l'avait au contraire excitée : car les bonnes œuvres sont la preuve de l'élection. — Ce fait a été mis en une lumière particulière par l'école d'Heidelberg, bien qu'il ne nous paraisse pas possible d'admettre telle quelle la différence qu'elle veut établir entre le Calvinisme de Calvin, et celui de ses successeurs, à partir de Th. de Bèze.

Calvin aurait donné au fidèle, comme preuve de son élection, sa vocation, et comme preuve de sa vocation seulement la foi. Cette preuve aurait bientôt paru insuffisante, et « déjà [1] » Th. de Bèze y aurait ajouté la preuve des bonnes œuvres. — Ce n'est pas exact.

Il est vrai que Calvin n'a pas fait de la vie extérieure la grande marque différentielle entre les élus et les réprouvés. « Ceux qui sembloient advis estre à Christ défaillent et tresbuchent [3], » et « ne différent en rien des autres [2]. » Et ceux qui « n'ont jamais adhéré à Christ » ont « des signes semblables avec les esleuz [4]. » — Et encore : « Il ne nous est pas encore donné de pouvoir discerner les esleus des réprouvez [5] .» — Toutefois dans ces mêmes passages il est parlé de ceux qui font profession de foi et cependant sont réprouvés, n'ont pas « l'esprit de régénération [6], ne sont point vestuz de la sanctification de Christ. »

Il est vrai encore que pour Calvin la preuve de l'élection, c'est la foi. « Tout ainsi que par un lien indissoluble l'élection de Dieu tire avec soy la vocation, aussi quand Dieu nous a appelez *avec efficace* à la foy de Christ, que cela ait un tel poids envers nous, comme s'il avait engravé son seau pour ratifier son décret touchant notre salut. Car le témoignage du S. Esprit n'est autre chose que le seau de nostre adoption. Par quoy *à chacun sa foy est suffisant tesmoin de la prédestination éternelle de Dieu,* en sorte que ce seroit un sacrilège horrible de s'enquérir plus haut [7]. » — Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une *certaine* « fiance de cœur [8] » de la « *vraye* foi [9], » de la foi vêtue de la sanctification (selon l'expression que nous venons de citer), et qui se manifeste par la sanctification. De telle sorte que la sanctification est le signe dernier, suprême de la vocation. « Nous sommes esleus d'une vocation saincte. » La sanctification est à la vocation, ce que la chaleur est à la lumière. « Ne séparons donc point ce que Dieu a conjoint. » — Et nous voilà à l'action et aux bonnes œuvres : « Si le but de notre élection est de *sainctement vivre*, elle nous doibt plustost *poulser et stimuler* à méditer sainctété, qu'à cercher *couverture de nonchalance.* » Le fidèle

1. Max Weber, II, p. 19, 23. — Max Weber écrit : « Avec force Calvin a repoussé les œuvres (*Die Werke*) comme signes de notre valeur (*Geltung*) devant Dieu, quoiqu'elles soient pour Calvin, comme pour les Luthériens, les fruits de la foi. » Max Weber, II, 19, n. 27. Et il cite *Institution*, III, II, 37, 38. — Or dans ces lignes Calvin parle des œuvres non de l'homme, mais de Dieu ; et il dit qu'on ne peut juger de la bonté ou de la colère de Dieu d'après les événements de la vie de chacun : « Si quelqu'un veut estimer par les choses présentes, les quels sont aimez, et les quels sont haiz de Dieu, il travaillera en vain; veu que prospérité et adversité sont communes tant au juste qu'à l'inique, tant à celui qui sert à Dieu qu'à celui qui n'en tient compte. Dont il s'ensuit que Dieu ne certifie point tousjours son amour envers ceux qu'il fait fructifier temporellement, et aussi ne déclare sa haine envers ceux qu'il afflige. »

2. B[F], p. 492. — 3. B[F], p. 494. — 4. B[F], p. 492. — 5. *Commentaires* sur Psaume CIX, 16.

6. B[F], p. 494. — 7. *Commentaire* sur Saint-Jean VI, 40. — 8. B[F], p. 491. — 9. B[F], p. 492.

est « esleu, *afin de s'adonner à bien faire*; » c'est « blasphemer », c'est « renverser meschamment tout l'ordre de la prédestination » que de ne pas se « soucyer *de bien faire* », sous prétexte que « l'eslection suffit » au salut [1]. — Et encore : « Combien que la foy ait son siège au secret du cœur, elle se communique toutefois aux hommes par *bonnes œuvres* [2]. » — Ainsi le signe de l'élection, c'est la vocation ; le signe de la vocation, c'est la foi ; mais le signe de la foi, c'est la sanctification, le « bien faire », c'est-à-dire les bonnes œuvres. — Il n'y a pas désaccord, il y a accord profond entre Calvin et Bèze [3].

3. L'esprit social du Calvinisme (de Calvin) est de plus « fraternel », et je dirai : humanitaire.

Je ne sais comment il a pu se faire qu'un savant tel que Max Weber soit arrivé à tracer de l'âme calviniste le portrait suivant [4]. Le Dieu calviniste, c'est « le caprice (*willkürlich schaltend.*) » [C'est une erreur, voir notre précédent volume.] Et dans son émouvante inhumanité (*pathetische Unmenschlichkeit*), cette doctrine devait avoir pour conséquence « le sentiment de l'isolement inouï de chaque individu [5]. » Personne ne peut l'aider, ni pasteur, ni Eglise, ni Dieu. C'est un « éloignement absolu » (*unbedingte Gottferne*) de Dieu.... Tout devient impersonnel. L'amour du prochain étant seulement (*nur*) un service pour l'honneur de Dieu, n'étant rien pour la créature, revêt un caractère particulier, positif (*sachlich*), impersonnel (*unpersönlich*) ; c'est une ffort rationnel (*rational*) pour transformer le cosmos social qui nous entoure [6]. — Bien plus : à la place de l'amour du prochain, voici la haine. Pour l'élu, pour le saint, le péché du prochain ne provoque pas la pitié bienveillante et désireuse de venir en aide, en songeant à sa propre faiblesse, mais « la haine et le mépris contre celui qui, comme ennemi de Dieu, porte en lui-même le signe de la réprobation éternelle [7]. » — « L'humanité, le rapport avec le prochain est, pour ainsi dire, mort [8]. » — On ne aurait imaginer une monstruosité plus grimaçante et plus repoussante. — Mais où a-t-on pu trouver dans le Calvinisme (de Calvin) les traits avec lesquels ce portrait est dessiné ?

C'est une des nombreuses erreurs que l'ignorance malveillante est habituée à commettre sur la théologie de Calvin : elle en fait la théologie du salut uniquement, ou avant tout, personnel et individuel, c'est-à-dire égoïste. — D'abord la théologie de Calvin s'occupe moins de l'homme que de Dieu. « Quelle est, — commence par demander le catéchisme, — la principale fin de la vie humaine ?

1. Pour ces textes voir *Jean Calvin*, IV, p. 372, 373.

2. *Commentaire*. Epître à Philémon, verset 6. — « Nous apprenons à deviser, au lieu qui nous convenoit apprendre à vivre. » Lettre de Calvin à la famille de Budé, en 1547. *Opera* XII, p. 645.

3. Du reste, ce ne serait pas Bèze, qui aurait commencé à donner les bonnes œuvres comme type et preuve de l'élection. La pensée et l'expression se trouvent tout au long et au clair dans le *Catéchisme d'Heidelberg*, en 1563, du vivant de Calvin, comme nous l'avons vu.

4. Max Weber, II, p. 9. — 5. « Ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums. » *Ibid.*, II, p. 9, 11. — 6. Max Weber, II, p. 17. — 7. *Ibid.*, II, p. 32. — 8. « Die Menschlichkeit, die Beziehung zum Nächsten ist so zusagen abgestorben. » Max Weber, II, p. 16, n. 21 b.

c'est de *cognoistre* Dieu. » Mais cette connaissance est « vraye et droite », seulement quand elle est pour « l'*honorer* et le servir en obéissant à sa volonté [1]. » C'est ce que Calvin n'a cessé de dire et de redire. Répondant à Sadolet, il lui reproche précisément de ne parler que du salut individuel. « Cela sent peu son vrai théologien de tant vouloir astreindre l'homme à soi-même, et de ne pas lui inculquer le principe pour former cette vie, qui est le désir *d'illustrer la gloire de Dieu* [2]. » Et de même, écrivant au roi de Navarre, 1561, Calvin lui dit qu'il a soin sans doute de son salut ; mais il ajoute : « Voire, d'une chose plus digne et prétieuse : c'est la gloire de Dieu et l'avancement du règne de Jésus Christ, où consiste le salut de vous et de tout le monde [3]. »

Mais laissons la théologie proprement dite, — si c'est possible, — pour ne parler que de charité, de fraternité et de solidarité.

Il faudrait citer tout le chapitre VII [4] de la troisième partie de l'*Institution*. Jamais Calvin n'a été plus éloquent que dans le § 1 [5]. — Il nous faut chercher « l'utilité de nostre prochain. » Tout ce que nous avons « nous a esté commis à ceste condition, que nous le conférions au bien commun (*in commune bonum*) de l'Eglise, » par « une amiable et libérale communication. » Tout doit être dépensé « au profit des autres [6]. » — Nous ne sommes que des « dispensateurs ». Il nous faut « faire du bien à tous, sans exception » (*omnibus in universum*).

Peu importe que les hommes soient « indignes » de notre charité, même qu'ils nous aient « faict beaucoup d'injures et d'outrages. Nos frères, c'est assavoir nos ennemis et ceux qui nous persécutent, ceux qui voudroient nous avoir mangé : si faut-il encores que nous gardions fraternité avec eux.... Autant qu'il y a d'hommes, ce sont nos prochains [7]. » Car il faut considérer en eux tous « l'image de Dieu, à laquelle nous devons tout honneur et dilection [8]. » Nous devons « les aymer, et leur faire plaisir et service, » « avec une vraye affection d'amitié [9]. »

Et Calvin devient de plus en plus tendre : « Le Seigneur requiert bien autre chose des chrétiens, qu'un visage joyeux et alaigre (*hilaritatem*), à ce qu'ils rendent leur bénéficence amiable par humanité [10]. » « Il fault qu'ilz prennent en eux la personne de celuy qui ha nécessité de secours ; qu'ilz ayent pitié de sa fortune, comme s'ilz la sentoient et la soutenoient ; et qu'ilz soyent touchez d'une mesme affection de miséricorde à luy subvenir, comme à eux-mesmes [11]. » Bref :

1. *Opera* VI, p. 9. — 2. *Opera* V, p. 391 et n.

3. *Opera* XIX, p. 201. — Foster, o. c. p. 400, écrit : « Le motif d'action du Puritain n'était pas son propre salut; il « se confiait en Dieu pour cela », « mais le zèle pour illustrer la gloire de Dieu. » Voir *Opera* I, p. 71, 75, 206, 208, 209. *Ibid.*, V, p. 322. — Et Th. Müller, *Symbolik*, p. 44, écrit : « La satisfaction individuelle ne se produit que dans la mesure où l'homme entre dans l'économie divine du salut général. *Gloria Dei, hominumque salus*, dit la Confession helvétique.... Car le but de la grâce divine ne réside pas dans la création d'individus subjectivement satisfaits, mais dans le rétablissement du royaume, dans lequel l'honneur de Dieu se manifeste. »

4. Il fait partie des pages célèbres de l'*Institution* qui, avant 1559, ont porté le titre de « Vie chrétienne ».

5. Bf, p. 799. — 6. *Ibid.*, p. 793. — 7. Sur le Deutéronome. *Opera* XXVIII, p. 9, 10, 13, 16, etc.

8. Bf, p. 794. — 9. *Ibid.*, p. 795. — 10. Le latin plus clair dit: « par l'humanité en paroles, *verborum humanitate.* » Il ne faut pas que l'humanité soit dans les paroles seules. — 11. *Ibid.*, p. 796.

« Un chascun réputera, que de tout ce qu'il ha et de ce qu'il peut, il est débiteur à ses prochains ; et qu'il ne doit autrement limiter l'obligation de leur bien faire, sinon quand la faculté luy deffault : laquelle, tant qu'elle se peut estendre, se doibt reduire à charité [1]. »

Aussi bien ne faut-il pas l'oublier : nous sommes solidaires. Il n'y a personne « qui n'ait faute de l'aide d'autrui, » même celui qui est bien portant et riche. « Tous ne pourront pas estre laboureurs de terre, tous ne pourront pas estre drapiers, tous ne pourront pas estre cordonniers, et d'autres arts mécaniques. » Ainsi « Dieu nous astreint les uns aux autres, comme par force [2]. » — Peu importe donc qu'il n'y ait point entre les hommes « de parentage charnel pour estre prochains, qu'ils se puissent dire cousins [3]; » le roi et le bouvier sont frères. « Si faut-il qu'un roy se despouille de sa nature, ou il aura fraternité avec les plus povres bergiers et bouviers de tout le monde. Et de fait, ce qu'un roy a le principal en soy et le plus excellent, ne l'a-il point commun avec un bergier, c'est assavoir d'estre homme ? — O ! je suis sorti d'une telle race ! Et mon ami tous ne sont-ils pas descendus d'Adam ? et puis après de Noé [4] ? »

La solidarité est donc le fait, c'est le droit et le devoir. — « Nostre Seigneur n'a point creé de mondes infinis afin qu'un chascun demeurast là à l'escard, vivant à soy et à son profit privé [5], » Dieu nous a créés « de mesme nature. » Donc « que nul n'ait en haine sa chair, car c'est un monstre, c'est une chose qui est contraire à toute humanité [6]. » Et cette humanité comprend « les povres incrédules, combien qu'il semble qu'il y ait une longue distance, qu'il y ait une muraille espesse entre deux ; » les « pauvres errans, qui vont à perdition, combien qu'ils soyent ennemis de l'Eglise, et qu'ils s'escartent de nous [7]. » — Cette humanité « comprend tout le genre humain [8]. » « Le païen, l'estrange, que je le regarde, que je le contemple, et je verray là une nature qu'il a commune avec moy.... Il y a une mesme nature, par laquelle Dieu nous a tous conjoints et unis.... Taschons de procurer et le salut de leurs âmes et le bien de leurs corps, en tant qu'en nous sera [9]. »

Et cependant Max Weber écrit : « Calvin lui-même écarte le devoir de la mission chez les païens, parce que l'extension de l'Eglise est l'œuvre de Dieu seul » (*unius Dei opus !*) [10].

C'est encore là une des accusations familières aux adversaires du Calvinisme [11].

1. *Ibid.*, p. 796. — 2. Sermon CVI sur Job. *Opera* XXXIX, p. 561. — 3. Sermon XI sur le Deutéronome. *Opera* XXVII, p. 9. — 4. Sermon CVIII sur Job. *Opera* XXXIV, p. 596.

5. « Les hommes ne se doivent pas séparer du tout.... Nul ne doit s'exempter du commun pour dire : je vivray à moi seul. Ce seroit vivre pis que beste brute cela. » Sermon LXXI sur Job. *Opera* XXXIV, p. 115. — 6. « Ceux qui se sont destournez de ceste humanité ont aussi tourné le dos à Dieu, et mesmes qu'ils ne savent que c'est de nature humaine. » Sermon XXV sur Job. *Opera* XXXIII, p. 309.

7. Sermon XI sur 1 Timothée. *Opera* LIII, p. 125, 126, 128. — 8. Commentaires. *Epître à Philémon*, verset 4. — 9. *Jean Calvin*, IV, p. 402.

10. Max Weber. II, p. 16, n. 21. Il n'y a pas de référence. — L'action souveraine de Dieu dans le salut ne peut pas plus dispenser de la mission à l'extérieur que de la prédication à l'intérieur des Eglises.

11. Voir ce que nous avons dit sur le Calvinisme et la mission dans *Jean Calvin*, IV, p. 401, 402.

Elle vient d'être reprise par M. Goyau [1] dans la dernière étude publiée naguère sur Calvin. — Nos lecteurs ont des textes sous les yeux et nous les prions de relire ce que nous avons dit sur ce sujet à la fin du tome premier de ce volume.

Ce n'est donc point par hasard que le Calvinisme peut revendiquer, plus qu'aucune autre confession chrétienne, le titre d'œcuménique, comme on disait autrefois, d'international [2], comme on dit aujourd'hui : œcuménisme ou internationalisme, qui a pour caractère très particulier de ne menacer en rien l'individualisme.... Sans doute le catholicisme a été accepté par des peuples très différents, mais à tous les peuples il a imposé une Eglise identique. « Luther, à parler strictement, n'a produit qu'une seule Eglise et une seule confession. Calvin, au contraire, a été accueilli par plusieurs nations et a fondé beaucoup d'Eglises et des Eglises différentes. Les confessions zwingliennes ont un autre caractère que celles de Calvin. Le Catéchisme de Genève diffère considérablement de celui d'Heidelberg. La Confession belge est très distincte de la Confession de Westminster. L'Eglise épiscopale a été reconnue pour aussi réformée que les Eglises presbytériennes. Ce fait remarquable montre que le Calvinisme a place dans son sein pour le déploiement de l'individualité, pour cette différence de caractères qui se montrent parmi les diverses nationalités [3]. »

4. Il est incontestable enfin (car il s'agit vraiment d'une tautologie), que cet esprit pratique, actif, humanitaire du Calvinisme (de Calvin) était un esprit constamment tourné vers ce qui est hors de lui, c'est-à-dire vers la société elle-même avec toutes ses formes et toutes ses parties. L'esprit du Calvinisme (de Calvin) est donc un esprit « social ». — Socialisme et individualisme : ceci pas moins que cela ; cela pas moins que ceci ; la pleine et parfaite contrariété, qui offusque les faiseurs de systèmes, et qui fait la force incomparable du Calvinisme [4].

1. « Une personnalité religieuse », dans la *Revue des Deux Mondes*, du 15 juillet 1914.

2. C'est ce que reconnaissent des historiens, pas toujours très favorables au Calvinisme, quelquefois tout à fait hostiles. F. von Bezold : « Ici à Genève quelque chose s'était produit de neuf, d'original, la conception romane de la Réformation, qui était infiniment plus apte que la Réformation luthérienne ou suisse, à une propagande *internationale*. Luther le moine, et Zwingle l'humaniste étaient et restèrent inséparables du sol de leur patrie. Calvin, le Français et le juriste, créa, poussé par la nécessité, son œuvre à l'étranger; naturellement ses pensées ultimes n'allaient pas à l'outil dont il se servait, Genève, mais elles allaient encore plus à ses coreligionnaires français, et finalement au but grandiose du triomphe de l'évangile dans tout le monde. » *Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters*, p. 79, dans *Die Kultur der Gegenwart*, II, V, 1, 1908. — G. Goyau : « Le peuple de Calvin se présentait comme une sorte de création métaphysique... (?!); il avait en son essence quelque chose d'*international*. » « Les chaires de l'Académie devaient offrir à tous les chercheurs étrangers qui voudraient ensuite, chacun chez soi, devenir pasteurs, l'interprétation calvinienne de l'Evangile. C'est ainsi que le Collège et l'Académie de Calvin, en même temps qu'ils scellaient une cité, devaient semer les germes d'une Eglise universelle. » « *Une personnalité religieuse*, » dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1914, p. 410, 412, 413. — « Calvin pensa qu'il pouvait, en agençant toutes les particularités périphériques, façonner les diverses contrées et Eglises en un grand corps de protestantisme universel. Ce furent les résistances du luthéranisme allemand, et la revendication de l'indépendance anglicane, qui firent du Calvinisme une foi protestante particulière. » Trœltsch, dans *Hibbert Journal*, p. 102. — « C'est une tendance au développement d'une politique religieuse, à l'appui d'une politique d'intervention internationale, et finalement armée. » Trœltsch, *Social-Lehren*, p. 724.

3. Bavink, *The future of Calvinism*, p. 22.

4. Nous trouvons une explication de cette contrariété chez un américain, Robinson ; et nous attirons

Nous retrouvons ici l'honneur de Dieu et ses exigences. Le fidèle doit honorer Dieu, partout, dans tout le monde, avec tous les dons de la grâce particulière, mais aussi avec tous les dons de la grâce générale. Et voilà le fidèle poussé à organiser, à développer, pour l'honneur de Dieu, tous les arts mécaniques et tous les arts libéraux, toute la philosophie, et toute la science, et toute la politique. Il ne s'agit pas pour lui de sanctifier seulement son cœur ; il doit sanctifier toute sa vie, et toute la vie de tous les hommes dans toute la société.

Ici j'ai d'autant plus de plaisir à me trouver d'accord sur les faits avec l'école d'Heidelberg, que je suis moins d'accord avec elle sur les principes. Cela accroît beaucoup la valeur de son témoignage. « On a tort, dit Trœltsch, de répéter la phrase : le protestantisme est essentiellement un individualisme religieux. C'est tout autant une façon de penser ecclésiastique, et, en cette qualité, une manière d'embrasser l'Etat et toute la civilisation, non plus avec les autorités hiérarchiques, mais avec des normes religieuses [1]. » La morale de Calvin « avait pour but de glorifier Dieu dans une communauté embrassant et organisant toute la vie ; il ne s'agissait pas tant de montrer d'une façon radicale (?) l'amour de personne à personne [2], que d'organiser la vie générale d'une façon saine, sévère, sérieuse, solidariste, et dans des rapports se complétant réciproquement [3]. »

Alors après avoir professé sur l'individualisme calviniste les idées si étranges de Max Weber, l'école d'Heidelberg, avec Trœltsch, professe des idées qui, heureusement, montrent cet individualisme sous une tout autre face. « L'individualisme réformé est poussé de tous côtés vers l'activité, vers les devoirs dans le monde et la communauté. » — « C'est un individualisme différent de l'individualisme catholique ou luthérien, et aussi de l'individualisme optimiste et rationaliste du siècle des lumières [4]. » — Et de cet individualisme Calvin donne le modèle :

toute l'attention du lecteur sur cette explication. « Un caractère du presbytérianisme, dont la haute valeur n'a probablement jamais été suffisamment appréciée, c'est la théorie particulière des éléments constitutifs de l'Eglise. Ces éléments sont les *familles*, et pas seulement les individus. D'autres confessions protestantes regardent les enfants des croyants, comme faits membres de l'Eglise visible par leur baptême, et l'Eglise comme composée d'individus. Elles christianisent les enfants, elles les font chrétiens. Mais d'après la théorie presbytérienne, l'Eglise est composée « des familles qui invoquent le nom du Seigneur ». Les enfants des croyants sont nés membres de l'Eglise visible. Le baptême se borne à les reconnaître comme tels, et leur impose le sceau de l'alliance. La famille, voilà l'unité, et la réunion des familles constitue l'Eglise visible. « L'Eglise visible, dit la Confession de Westminster, est constituée par tous ceux, dans le monde, qui professent la vraie religion, ensemble avec leurs enfants. » Plus que tous les autres systèmes protestants, le presbytérianisme donne la prééminence à la famille, et à la religion de la famille. Or c'est un fait historique digne de remarque : la liberté constitutionnelle ne peut être établie d'une manière permanente que dans les pays qui voient dans la famille l'élément constitutif de l'Etat. Là est la différence fondamentale entre les races anglo-saxonnes et les races latines du continent, comme entre le gouvernement constitutionnel et le jacobinisme. » Robinson américain, p. 26.

1. Trœltsch, p. 504. — 2. Den Radicalismus der von Person zu Person zu erweisenden Liebe.

3. Trœltsch, *Ibid.*, p. 457.

4. « Cette idée de la personnalité qui repose sur l'idée de la prédestination, ne doit pas être confondue avec les idées individualistes et démocratiques modernes. Avec ce renforcement de la personnalité, se trouve l'originale mise en lumière de l'idée de la communauté. Malgré tout l'isolement individuel de chaque élu (?), cette même prédestination crée une société où l'on vit l'un pour l'autre, où l'on se supporte, se juge, et s'améliore l'un l'autre. » Trœltsch, *Ibid.*, p. 669.

lui, si objectif, si réservé au sujet de son moi, montre une activité infatigable (*rastlos*) pour mettre tout le monde au service de la communauté chrétienne[1]. »

Nous voilà à ce que Trœltsch appelle le *christianisme social.* « Tout cela conduit partout à un genre de communauté organisée et agressive, à une modification (*Bearbeitung*), selon un plan arrêté, de toute la vie de la société, à un *christianisme social* qui ...prescrit à la communauté de s'occuper de tous les intérêts de la vie commune[2], etc. » — Et encore : « C'est une construction complètement nouvelle des pensées chrétiennes et sociologiques.... Ici une démocratie conservatrice est possible, tandis que la démocratie sur le terrain luthérien ou catholique est, à priori, condamnée à une situation agressive et révolutionnaire[3]. » Et enfin : « C'est, d'une façon générale, un des grands types de la pensée sociologique[4]. »

Or il est ici presque inutile d'ajouter (ce qui est cependant capital, mais ce qu'a si longuement exposé le premier tome de cet ouvrage) : toute cette conception sociale a été d'abord réalisée par le Calvinisme (de Calvin) dans son Eglise, et prêchée au monde par cette prodigieuse leçon de chose qu'est l'Eglise. L'Eglise de Calvin a créé des organes pour toutes les activités sociales, en particulier avec son consistoire et son diaconat, les deux corps qui organisaient et dirigeaient l'activité des laïques dans presque tous les domaines. Du reste, la discipline ecclésiastique, cette moitié de la charte, dont l'autre moitié était la confession de foi, imitant l'*Institution chrétienne*, dont la dogmatique se terminait par un chapitre sur le gouvernement politique, se terminait, elle aussi, par des articles visant l'imprimerie, le prêt à intérêt[5], etc.

1. Troeltsch, *Ibid.*, p. 623. — 2. *Ibid.*, p. 642. — 3. *Ibid.*, p. 671.

4. « Es gehört zu den grossen Typen soziologischen Denkens überhaupt. » *Ibid.*, p. 674. — « C'est ainsi que fut créée pour la première fois dans l'histoire de l'éthique chrétienne une conception sociale chrétienne et ecclésiastique consciente, autant que possible complète. Le Calvinisme était un christianisme social dans ce sens qu'il organisait toute la vie dans l'Etat, dans la société, dans la famille, dans l'Economie, en public et en particulier, solidairement, selon les règles chrétiennes. » « Sans doute ce socialisme ecclésiastique céda le pas au développement politique et social moderne. » Mais au moment du danger, « c'est le Calvinisme qui reparut avec un christianisme social nouveau, adapté aux conditions modernes, mais qui trahit encore l'esprit puritain. » (*Ibid.*, p. 676-677.) « Jugé par l'histoire, Calvin a été un homme d'Etat, et un réformateur social, non moins qu'un homme d'Eglise. » « Le caractère, la direction de la pensée actuelle rend ceci tout spécialement digne de remarque, que Calvin a — il y a si longtemps — clairement compris, bien plus clairement que beaucoup de ses successeurs, que la conséquence logique (*outcome*) de l'Evangile est la justice sociale. Il était loin de se contenter du salut des individus, ou de l'effort pour gagner les hommes l'un après l'autre, « hors de l'enfer, dans le ciel... » ...Il cherchait, en toute chose, à établir le royaume de Dieu sur la terre. » « C'était le véritable esprit social, s'efforçant de se manifester même dans une atmosphère étouffante, et de se rendre libre des chaînes de la coutume ; un esprit qui trouve son expression la plus libre et la plus profonde seulement à notre époque. » (G. Boardmann Eager, o. c. p. 554, 555, 559, 560.)

5. Il est vraiment instructif de chercher à comprendre l'enseignement d'un maître par l'application qu'en a fait un de ses disciples, et de voir la pensée de Calvin réalisée par ce *Calvinus redivivus* que fut Chalmers. D'après Holl, le socialisme chrétien, ou le christianisme social de Chalmers, a deux caractères : c'est d'abord un socialisme d'église, par l'église; et ensuite, c'est... voici les paroles de Holl : « Ce qui frappe d'abord et le plus chez Chalmers, c'est l'indépendance d'esprit avec laquelle il déduit du christianisme lui-même la tendance au progrès économique. Tranquillement il formule des propositions, qui

II

Nous voici donc, semble-t-il, arrivé au monde moderne, dont le Calvinisme a été l'initiateur incontesté. — Pas du tout. On nous arrête en effet brusquement, et on nous dit : le monde moderne ne commence pas avec la Réformation, au seizième siècle ; il commence à la fin du dix-septième siècle, avec Hugo Grotius, avec les sectes et le rationalisme. — C'est l'école d'Heidelberg qui parle ainsi, la très brillante école, dont les deux chefs unis et indépendants sont Trœltsch et Weber.

1. Une série d'auteurs, surtout luthériens, — orthodoxes ou libéraux, — avaient déjà pris l'habitude de parler du catholicisme de Calvin. Ce fut la grande thèse de Ritschl, reproduite avec toutes sortes de restrictions ou d'exagérations [1].

Subitement, peut-on dire, cette thèse fut transformée et élargie : ce qui avait été dit de Calvin fut dit de Luther et de toute la Réformation. Le principal auteur de cette transformation était Ernest Trœltsch [2], le très instruit, pénétrant,

aujourd'hui se confondent presque avec des maximes courantes de la *Social-démocratie*. Quand il dit qu'une vie dans la saleté et la misère est incompatible avec le respect chrétien de soi-même, qu'il faut éveiller ce sens chez ceux en qui il sommeille, il veut aussi, à sa manière, rendre les gens exigeants. Quand partout il en appelle à l'orgueil de l'homme et expose aux travailleurs qu'ils ont leur sort dans leurs mains, on se rappelle involontairement la maxime que le développement du quatrième état doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. Et c'est quelque chose de tout à fait moderne que l'on ressent, quand on voit Chalmers considérer la lutte économique et tout ce qu'elle entraîne, comme quelque chose non pas d'effrayant, mais de tout à fait moral, etc. » (Holl, o. c. p. 27.) — Naturellement, pour Chalmers, tous ces sentiments doivent être éduqués par le christianisme. Mais enfin il prêche ces sentiments, qui sont exprimés par des mots commençant avec la préfixe *self : self respect, self esteem, self control.* Or on a récemment constaté que ces mots manquent chez Shakespeare. C'est Franz (dans son livre *Ueber den Wert der englischen Kultur*, 1913, p. 3), qui a fait cette observation. Holl, qui la reproduit, déclare « le fait extrêmement instructif, » et ajoute : « Franz a certainement raison en disant que ces mots composés sont dûs à l'influence du puritanisme. » (Holl, p. 27, n. 2.) Voilà bien l'individualisme calviniste. Holl ajoute : « A l'usage de ceux qui pensent qu'un des traits essentiels du Calvinisme, c'est la rudesse, on peut souligner le prix que Chalmers attache à la finesse chrétienne du sentiment, et remarquer combien souvent les mots : délicatesse de sentiment et distinction, se trouvent dans ses écrits. Celui qui connaît un peu Calvin sait que c'est de lui précisément que procède ce trait de caractère. » (Holl, p. 31.)

1. Voir ce que nous disons de l'ascétisme de Calvin dans *Jean Calvin*, IV, p. 305 et ss, et p. 443 et ss ; on y trouvera les textes de Ritschl et de Martin Schulze. Ajoutons les textes suivants, qu'on pourrait beaucoup multiplier. Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 1906, p. 876, 893 : « Il faut reconnaître chez Calvin (à propos des sacrements) le levain augustino-catholique. » — Bernard Bess, *Unsere religiösen Erzieher*, 1908, p. 82 : « D'un côté, un effort pour se tenir aux côtés et aux paroles de Luther; mais sous cette surface, un courant profond et contraire, dans lequel on découvre des idées du pur moyen âge. Déjà ses contemporains ont vu dans ses lois sur les mœurs un nouveau monachisme. » — Et enfin le Rév. Thomas C. Hall, dans le *Hibbert Journal*, oct. 1907, p. 171-185 : « Le système moral de Calvin est proprement réactionnaire, scolastique, et catholique-romain, à la fois par sa méthode et par son but. » « Toute la conception de la vie chrétienne, comme Calvin la décrit, est plutôt catholique-romaine que protestante, etc. »

2. Voir de Theodor Brieger, *Randbemerkungen zu Trœltsch's Vortrag über die Bedeutung*, etc., dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XVII, 1906, p. 348-351), un résumé de la théorie de Trœltsch, et une appréciation. D'après Brieger, le protestantisme primitif, tel que le décrit Trœltsch n'a jamais existé. Et dans la mesure où il a existé, il n'a jamais représenté toute la Réformation. C'est une déformation du pro-

habile et spirituel représentant de la théologie systématique d'Heidelberg [1]. Son fameux discours prononcé, le 21 avril 1906, à Stuttgart, dans la 9me assemblée des historiens allemands, est merveilleux de science [2]. De plus il a dépouillé le chauvinisme nationaliste de Ritschl, et s'il reprend sa thèse, il la présente avec impartialité. Désormais elle est digne d'attention.

Nous avons affaire avec *trois* termes et avec leurs rapports réciproques : le *catholicisme* (identifié avec le moyen âge) ; le *protestantisme;* les *temps modernes.* — Voici la pensée de Trœltsch.

La culture catholique ou moyennageuse est caractérisée par deux éléments : l'autorité, et l'ascétisme ; une autorité divine exercée par l'Eglise et en vertu de laquelle tout est rapporté à Dieu, et l'ascétisme, c'est-à-dire la concentration de toute activité dans la vie en Dieu [3].

La culture moderne est le contrepied de la culture moyennageuse. A l'autorité surnaturelle elle oppose l'autonomie rationaliste, avec sa conséquence : l'individualisme ; à l'ascétisme elle oppose la jouissance des biens de ce monde. Plus de corruption héréditaire et plus de libération extraterrestre de cette corruption. La vie trouve de plus en plus son but et son idéal ici-bas.

Et le protestantisme ? Naturellement, il s'agit non du protestantisme moderne ou modernisé, mais du protestantisme ancien, primitif, seul authentique. Celui-là a voulu produire et a produit une culture d'autorité surnaturelle et d'ascétisme : « Le vieux, le vrai protestantisme, sous sa forme luthérienne et calviniste, est donc tout à fait une culture ecclésiastique au sens du moyen âge. Il veut ordonner l'Etat et la société, la civilisation et la science, l'économie politique et le droit d'après les règles surnaturelles de la révélation [4]. »

Dès lors le monde moderne commence en réalité, non pas avec le début, mais avec la fin du siècle de la Réformation, dans la seconde moitié du dix-septième siècle, de telle sorte que le protestantisme appartient encore à la culture du moyen âge. Même il a renforcé l'esprit moyennageux de cette culture [5]. — Ce fut d'abord une rénovation et une recrudescence (*Verstärkung*) de l'idéal de la

testantisme primitif, déformation dûe aux circonstances. On trouve déjà des traces de cette déformation chez Luther, mais on en trouve surtout chez ses collaborateurs, chez Mélanchton. Et il est vrai que dans l'Eglise luthérienne une foule de principes moyennageux ont, à un certain moment, presque recouvert pour l'anéantir, le nouveau principe protestant. » — Th. Brieger est très luthérien.

1. Ernst Trœltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt,* 1906.

2. Fr. Loofs, *Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit,* 1907, p. 5. — Voici comment le professeur Grützmacher caractérise la méthode de Trœltsch, à propos de l'étude de celui-ci : *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit,* dans la *Kultur der Gegenwart :* « La matérialité historique en général et en particulier passe complètement à l'arrière-plan, quoique l'on reconnaisse, à travers toutes les lignes, que l'auteur est familier avec elle. Ce qu'il cherche, c'est de montrer « ce qui réunit les choses dans leur fond intime ». Malgré le soin de s'en tenir à l'expérience et aux résultats récents de la critique historique, Trœltsch est revenu à la méthode panlogistique de Hegel, dans sa façon d'écrire l'histoire. Ce procédé permet de développer beaucoup d'esprit, de laisser beaucoup de rayons lumineux se jouer sur beaucoup de profondeurs, mais il compromet aussi très souvent le respect de la dure réalité, et lui construit plus d'un lit de Procuste. » (*Theol. Literaturblatt,* 1900, n. 38, p. 449.)

3. Trœltsch, *Die Bedeutung,* etc., p. 6. — 4. *Ibid.,* p. 14. — 5. *Ibid.,* p. 15.

civilisation par la contrainte, comme la révélation complète de la pensée du moyen âge, qui supprime (*verschlingt*) les premiers efforts d'une civilisation libre et séculière [1]. — Les influences du protestantisme sur le monde moderne sont *indirectes*, *inconscientes*, *de hasard* (*zufällig*), contre sa *volonté* [2]. Les influences « directes et immédiates » sont dûes non pas au protestantisme proprement dit, mais aux deux adversaires intimes de l'ancien protestantisme, si vivement repoussés et persécutés par lui, le Rationalisme de la Renaissance, incarné dans l'arminianisme et le socinianisme, et le Spiritualisme des sectes anabaptistes [3].

Ainsi présentée, cette théorie de Trœltsch est simple et claire. Mais après avoir dit : « Dans tout cela il n'y a rien qui dépasse les idées catholiques, luthériennes, anabaptistes et humanitaires du seizième siècle ; » après avoir répété : « Dans tout cela il n'est pas question d'un rapprochement vers la culture moderne [4], » Trœltsch (malheureusement ou heureusement) continue, et ce qui était clair devient obscur : « Si un tel rapprochement [entre le Calvinisme et le monde moderne] malgré tout se présente comme un fait (*als Thatsache aufdrängt*)... ce rapprochement ne peut provenir des idées fondamentales, religieuses et morales [?!], mais il doit provenir d'une conformité initiale (*ursprüngliche Anfassung*) entre ces idées et les conditions matérielles de cette culture, — laquelle conformité était d'abord à peine perceptible, — mais contenait en elle-même la possibilité de la transformation ultérieure. Cette conformité, il doit donc avoir été possible de la justifier (*begrundbar*) dès le début (*von Hause aus*) par l'esprit du Calvinisme. Il faut qu'il y ait eu déjà en germe une particularité (*Sonderart*) religieuse et morale, qui s'est trouvée en union intime et indissoluble avec les conditions politiques et sociales de la civilisation [5]. » J'ai traduit mot à mot, en fort mauvais français. Une vraie traduction serait une interprétation et forcément modifierait des affirmations qui, autant que je puis les comprendre, sont ou contraires aux faits ou contraires entre elles [6]. Comment parler à propos de Calvin

1. Trœltsch, *Die Bedeutung*, etc., p. 28. — 2. *Ibid.*, p. 28.

3. *Ibid.*, p. 16, 17. — « C'est la transformation spirituelle, opérée au dix-septième et au dix-huitième siècle sous la forme de la Dissidence, du Piétisme, du Rationalisme et de l'Idéalisme, qui prépara le terrain pour l'avénement (*Gedeihen*) de ce qu'on appelle aujourd'hui la liberté politique. » Karl Sell, *Der Zusammenhang von Reformation u. politischer Freiheit*, 1910, dans les *Theol. Arbeiten* aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger Verein, p. 48.

4. Trœltsch, *Die Sociallehren*, p. 679, 680.

5. *Ibid.*, p. 681. De là provient, continue Trœltsch, cette faculté d'adaptation du Calvinisme à la culture moderne, que ne possédait pas à ce degré le luthéranisme, ni le catholicisme, et qui « par une ligne, relativement droite, conduisit le Calvinisme à un résultat si différent du Calvinisme primitif. » *Ibid.*

6. Voici un très instructif exemple des hésitations, fluctuations, et contradictions de la pensée de Trœltsch. « Pour l'Etat, dit-il, le protestantisme n'a pas créé une morale, une politique à lui (*eine selbständige Ethik und Politik.*) (*Die Bedeutung*, etc., p. 33.) Toutefois il a délivré l'Etat de la soumission, légale à la hiérarchie ; il a affirmé « l'autonomie (*Verselbständigung*) définitive, formelle, principale » de l'Etat. — Toutefois le protestantisme n'a pas eu l'idée moderne de l'Etat, parce que l'Etat reste une institution religieuse, préoccupée de la morale, avec des devoirs chrétiens. (*Ibid.*, p. 33.) — Toutefois voici apparaître « un idéal de l'Etat spécifiquement réformé, » sorti de sa conception spéciale de l'Eglise. (*Ibid.*, p. 37.) Donc, « pas une politique à lui », et cependant « un idéal de l'Etat spécifique » ; c'est-à-dire que le Calvinisme a bien eu l'idée anti-moyennageuse et moderne de l'Etat : mais cette idée anti-moyennageuse

d'un commencement imperceptible ? Comment dire qu'un développement provenant d'une « particularité religieuse et morale » (*religiös-ethische Sonderart*) ne provient pas « d'idées fondamentales, religieuses et morales » (*religiös-ethische Grundgedanken*) ? Ne sont-ce pas précisément les *idées fondamentales, religieuses et morales* qui constituent *la particularité* religieuse et morale ?

Et voici à quoi l'on en arrive. De Calvin, Th. de Bèze et les publicistes calvinistes ont reçu, — et ont mis en théories savantes, — les principes fondamentaux et caractéristiques de la souveraineté du peuple, du contrat constitutionnel et du droit de révolution (c'est Trœltsch qui parle ainsi); mais il manque à tout cela la doctrine de la liberté et de l'égalité originaires, « et cette lacune démontre le caractère calviniste et *antimoderne* de toute cette littérature [1]. » — Knox va plus loin que Bèze et les huguenots. Charles I[er] portera sa tête sur l'échafaud. « Mais tout cela n'est pas républicain, ni d'un Droit naturel rationaliste. Tout cela est encore du Droit naturel chrétien et d'un conservatisme biblique [2]. » Tout cela n'est pas moderne.

2. Le cas est étrange. Pourquoi ? Parce que, sauf erreur, les trois mots, — auxquels tout revient, — sont équivoques : *moderne*, *calviniste* et *chrétien*. Ces mots sont pris dans des sens très divers, quelquefois contraires, soit par les auteurs et les lecteurs, soit quelquefois par les auteurs mêmes.

Il est parlé du monde moderne comme si c'était un bloc. Or dans le monde moderne il y a les éléments les plus disparates, méritant des jugements différents. Et c'est sur ces jugements préalables que nous ne sommes point d'accord avec l'école d'Heidelberg.

Trœltsch, pour faire dater le monde moderne du moment où la forme primitive, classique du protestantisme fut brisée, de la fin du dix-septième siècle, et pour incorporer la Réformation dans le moyen âge, donne quatre raisons principales [3] :

1° Luther est revenu non à Jésus, mais seulement à Paul, et Paul a transformé l'évangile de Jésus et en a fait l'évangile du moyen âge [4]. — 2° La Réfor-

du fait qu'elle était religieuse, restait moyennageuse, par ce que *moderne* et *non-religieux* sont synonymes, comme *religieux* et *moyennageux* sont synonymes. — Après quoi, tout s'embrouille complétement. « La démocratisation, [que signifie ce mot? la démocratisation comporte-t-elle la séparation de l'idée religieuse et des idées morales? jusqu'à quel point?] du monde moderne ne doit pas être uniquement [personne ne le soutient, certes en tout cas pas les calvinistes] et directement ramenée au Calvinisme. Le droit naturel pur, sans idée religieuse, du rationalisme [pourquoi le droit naturel du rationalisme serait-il le droit naturel pur? pourquoi le droit naturel pur serait-il sans idée religieuse, si la religion est naturelle? et de quel droit soutient-on *a priori* que la religion rend le droit naturel impur?] a une plus forte part (*stärkeren Anteil*), mais le Calvinisme a une très grande part (*hervorragend Anteil*) dans la naissance des dispositions à l'esprit démocratique. » (*Ibid.*, p. 37.)

1. Trœltsch, *Social-Lehren*, p. 691, 693 et n. — 2. *Ibid.*, p. 694, 695.

3. Voir Loofs, *Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit*, discours de rectorat prononcé le 12 juillet 1907, dans les *Deutsch-evangelische Blätter*, 1907, p. 513 et ss.. — Loofs réfute l'idée de Trœltsch, en ce qui concerne Luther.

4. *Kultur*, p. 257, 255. — « Les dernières racines de l'idée religieuse, qui domine le moyen âge, s'enfoncent en général dans la doctrine de Jésus; mais quant à leur essence catholique, elles s'enfoncent dans

mation n'a pas complètement surmonté l'ascétisme du moyen âge. — 3° La Réformation a conservé la doctrine du péché originel. — 4° Et enfin la Réformation est supranaturaliste [1]. « La destruction du supranaturalisme ecclésiastique est le point de départ et le noyau de la civilisation moderne [2]. »

Ne considérons, en ce moment, que ce dernier point, qui, du reste, contient tout. Que dans le monde moderne beaucoup d'hommes, — la majorité peut-être, — nient le surnaturel, c'est possible. Mais faut-il nier le surnaturel pour être moderne? — L'alcoolisme est moderne. Ceux qui favorisent l'alcoolisme sont-ils des modernes à l'exclusion de ceux qui le combattent? Et la morale indépendante? Et le mariage libre, etc.? Nous distinguons entre les hontes, les dangers du monde moderne et ses gloires et ses forces. Nous distinguons entre ce qui fait partie intégrante et ce qui ne fait pas partie intégrante du monde moderne. Le monde moderne pourrait être moderne sans alcoolisme; il ne saurait être moderne sans démocratie, sans constitution, etc. Trœltsch semble prendre le mot moderne dans un sens global que nous ne pouvons accepter, et alors, pour Calvin, tantôt nous réclamons le mérite, tantôt nous repoussons la faute d'avoir été l'initiateur de ce monde moderne. Impossible de nous entendre.

3. Il n'y a pas moins d'équivoque à propos du mot *calviniste*. L'école d'Heidelberg entend par Calvinisme, tantôt l'ancien, celui de Calvin, et tantôt le nouveau, les nouveaux, créés, nous dit-on, par le rationalisme ou les sectes anabaptistes. Quelquefois c'est spécifié, quelquefois ce n'est pas spécifié. — Max Weber a spécifié quand il a écrit : « Pour le travail qui va suivre, je fais tout de suite expressément remarquer que je considère ici *non pas les idées personnelles de Calvin*, mais les doctrines du Calvinisme, telles qu'elles se sont développées à la fin du seizième et au dix-septième siècles, dans les grands territoires où il a exercé son influence [3]. » Mais si souvent Max Weber distingue [4], souvent il confond. Il écrit : « La foi, au nom de laquelle les grands combats politiques et sociaux furent conduits dans les pays à civilisation capitaliste, développée dans la Hollande, l'Angleterre, la France aux seizième et dix-septième siècles, *c'était le Calvinisme* [5]. » Or, dans ce Calvinisme, y avait-il, ou n'y avait-il pas le Calvinisme (de Calvin)? Peut-on en faire abstraction? Son influence et sa responsabilité ne

l'évangile de Jésus transformé par l'apôtre Paul; par laquelle transformation, Paul en a fait une religion façonnant la vie d'une façon nouvelle. » (*Ibid.*) — La Réformation a fait refleurir le moyen âge. « Il n'y a pas lieu de s'étonner que la première conséquence de l'époque de la Réformation, malgré la décomposition déjà avancée depuis longtemps du moyen âge, ait été une puissante floraison tardive du moyen âge, pendant deux cents ans. » Il faut ajouter, il est vrai, que d'après Trœltsch le protestantisme a apporté du « nouveau »; et que par là il a été « au moins en partie, le fondateur du monde moderne. » Seulement ce « nouveau » devait d'abord être désagrégé du protestantisme et des principes donnés plus haut. (*Ibid.*, p. 454.) *Die Kultur der Gegenwart*, de Paul Hinneberg, 1909, I, IV, 1, 2me édit., p. 434, 433 et 434, 454.

1. *Die Kultur*, p. 262; *Die Bedeutung*, etc., 24-28; *Die Kultur*, p. 263; *Die Bedeutung*, etc., p. 24; *Die Bedeutung*, etc., 29; *Die Kultur*, p. 373. — 2. *Die Kultur*, p. 378.

3. Max Weber, II, p. 6, n. 5. — Et M. Weber insiste sur cette distinction dans son article « *Antikritisches zum Geist des Kapitalismus.* » dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1910, p. 181.

4. Voir encore Max Weber, II, p. 1, 2 et n. 1. — 5. Max Weber, II, p. 5.

sont-elles pas engagées ? — Et peut-on appeler Calvinisme ce qui n'est pas conforme, et même ce qui est absolument contraire aux idées de Calvin ?

De même Troeltsch. Tantôt il met d'un côté les Anglo-Américains, et de l'autre les Genevois, les Huguenots, les Hollandais, les Hongrois, et tantôt il confond les Huguenots, les Hollandais, les Anglais et les Américains [1].

De là une nouvelle et perpétuelle équivoque, au moins pour le lecteur. — Est-ce que l'école d'Heidelberg a bien jugé le puritanisme [2] ? C'est une question que

1. C'est Rachfahl, *Calvinismus und Kapitalismus*, dans l'*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, p. 77, 204, Hinneberg, 1909 (II, p. 1266) qui signale cette contradiction. Voir encore *Ibid.*, p. 1265.

2. Il faut dire ici quelques mots au moins de l'anabaptisme, un des deux principaux piliers des théories de l'école d'Heidelberg. D'abord cela n'est pas très simple et ne va pas sans certaines hésitations et confusions. Le puritanisme (dont parle l'école d'Heidelberg) ne serait pas « calviniste », il serait « anabaptiste ». « Le père des droits de l'homme n'est donc pas le protestantisme proprement dit, mais l'anabaptisme, *haï* par lui, et *chassé*. (*Die Bedeutung*, etc., p. 40.) Mais de quel anabaptisme s'agit-il? Ah! voilà où commence l'embarras. Ce serait un anabaptisme transformé qui aurait abandonné son « apolitie »; qui se serait « diversément mélangé (*in mancherlei Verschmelzungen*) avec le Calvinisme »; ce serait un anabaptisme revivifié *(neu belebt)*, et fondu avec le Calvinisme radicalisé. (*Ibid.*, p. 41)! Comment s'y reconnaître? Le plus clair, c'est que l'anabaptisme dont il s'agit n'est pas précisément l'anabaptisme.

Mais ce n'est pas tout; et les historiens les plus compétents déclarent que l'anabaptisme de Trœltsch est tout simplement un anabaptisme de convention. Voici par exemple Ritschl, une autorité que Trœltsch aurait une difficulté spéciale à contester. « Pour les théologiens protestants, il est certain que la Réformation de Luther et de Zwingle [nous savons que le chauvinisme germano-luthérien de Ritschl ne lui permet pas de comprendre Calvin] au moins en principe, a dépassé la forme du christianisme, qui s'est constituée à partir du second siècle, et qui est particulièrement désignée comme la forme catholique. Au contraire, il est évident, que les motifs et les buts, que les moyens et les règles spéciales de l'anabaptisme restent dans la ligne du moyen âge, et trouvent leurs analogies les plus immédiates dans cette époque. » Après avoir invoqué Bullinger, et montré que les anabaptistes critiquent la conception évangélique de la justification par la foi et celle de la loi, il continue : « Pour ces deux principes fondamentaux, les anabaptistes sont du côté du catholicisme. » Et enfin de leur conception de l'amour, les anabaptistes tirent « un principe, qui est seulement la généralisation d'une règle, regardée jusqu'ici comme la condition de la perfection chrétienne pour le monachisme. » (A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 1880, I, p. 24. Voir aussi p. 25, où Ritschl insiste, et montre l'origine des idées de l'anabaptisme dans les principes de Grégoire VII.) Le professeur Loofs : « Vraiment l'anabaptisme du seizième siècle n'aurait guère été capable de créer un monde moderne, s'il était arrivé à l'hégémonie. Et ce ne sont pas seulement les événements de Münster qui en sont la preuve. L'attitude de tout l'anabaptisme vis-à-vis de l'ascétisme et de l'Etat est originairement beaucoup plus moyennageuse que celle du protestantisme primitif. C'est une monstruosité (*Ungeheuerlichkeit*), que ne saurait excuser toutes les sympathies pour l'anabaptisme, et que commet Trœltsch, lorsqu'il se laisse aller à une abstraction aussi irréfléchie (*sorgloseste*), de toutes les formes de l'anabaptisme au dix-septième siècle, etc. ». Loofs, *Luthers Stellung*, p. 15, n. — Et enfin le professeur Aug. Lang, qui a fait une étude spéciale de la question, après avoir confirmé que, à propos de la justification par la foi, et de la loi, les anabaptistes « étaient incontestablement placés sur le terrain du catholicisme du moyen âge », ajoute, ce qui est fort important : Les éléments précieux, sérieux de l'anabaptisme, loin de faire leur apparition au dix-septième siècle, en opposition au calvinisme, et en vertu d'une transformation incompréhensible et impossible, auraient été absorbés, dès le début du seizième siècle par le calvinisme lui-même. C'est le mérite et le bienfait de Bucer, et de Calvin lors de son séjour à Strasbourg. (Lang, *Albrecht Ritschl als Reformations-Historiker*, dans la *Reformirte Kirchenzeitung*, 1908, p. 252-253.)

Et même il se trouve que, si on s'en tient exactement aux déclarations de Trœltsch, on peut grouper les théories de l'anabaptisme en deux parts. Voici la première : excommunication, conception de la Sainte Cène, pureté de la communauté unie par la Sainte Cène, et même certains points de la doctrine du bap-

nous ne pouvons pas examiner. Ce qui nous importerait, ce serait de savoir le rapport exact entre le Calvinisme (de Calvin) et ce puritanisme. Tout est là ; c'est dire qu'une analyse exacte et complète du Calvinisme (de Calvin) était le seul fondement sur lequel pouvait être échafaudé le système. Or, ce fondement manque. De telle sorte que nous ne pouvons jamais savoir exactement de quel Calvinisme il est question [1].

L'école d'Heidelberg paraît assez documentée sur le néo-calvinisme anglo-saxon. Mais pour le Calvinisme (de Calvin), il semble que sa connaissance ne soit guère que de seconde main. Kampschulte est trop souvent cité [2], et dans l'exposition des idées de Calvin il y a beaucoup d'erreurs et beaucoup de lacunes. — On arrive, parfois, à se demander si Calvin est encore calviniste.

Je sais bien que Max Weber s'irrite et s'indigne contre toute critique verbale, critique de mots : « Je ne connais pas, dit-il, de polémique plus stérile que celle qui porte sur un nom [3]. » Pardon : il en est des mots comme des monnaies. Effacer leur effigie, changer leur valeur rend l'échange impossible, l'échange des idées, comme l'échange des marchandises. Les mots ont des sens favorables ou défavorables. Quoiqu'on fasse ou dise, ces sens subsistent et empêchent l'entente, j'ose le dire la science.

4. Enfin, il y a encore équivoque sur le sens du mot *chrétien*, et l'on doit dire sans doute que toutes les autres équivoques dérivent de celle-ci.

Le catholicisme, d'après Trœltsch, est caractérisé par la doctrine du surnaturel, et par la doctrine du péché originel. — Mais, pour nous, la doctrine du

tème. Voilà ce que le Calvinisme avait de commun avec l'anabaptisme. (Trœltsch, p. 628-629.) Mais cela se trouve chez Calvin, déjà dans les articles de 1537, avant son séjour à Strasbourg. Du reste Trœltsch écrit : « Naturellement je ne pense pas ici à une influence historique de l'anabaptisme ; il s'agit des conséquences d'une pensée commune au Calvinisme et à l'anabaptisme. » (*Ibid.*, p. 632, n.) Soit, mais comme l'accord entre le Calvinisme et l'anabaptisme datait de 1537, qu'il s'agisse d'infiltration ou de développement spontané, dans aucun cas il n'est besoin d'attendre la fin du dix-septième siècle. De quelque façon que Calvin soit arrivé à ces doctrines, elles font partie du Calvinisme le plus primitif. Reste l'autre part de l'anabaptisme. « Il est vrai que les doctrines de Calvin sur la prédestination et le salut diffèrent profondément de celles des anabaptistes. » (*Ibid.*, p. 621.) « Il est vrai que chez Calvin l'affirmation (*Begründung*) qui fait de la Bible une loi morale est autre. » (*Ibid.*,) « Comme chez les anabaptistes, règne ici une sévère légalité biblique de la morale. Mais il est vrai que la compréhension du contenu de la loi est très différente. » (p. 630.) « L'inclination des anabaptistes à rejeter le dogme de la rédemption manque il est vrai complètement ». (*Ibid.*, p. 632.) A propos des charges, du droit, du serment, de la guerre, l'opposition est radicale. « Calvin lui-même et tout le calvinisme orthodoxe ont accepté ici le monde avec la plus grande joie (*mit grösster Freudigkeit die Welt bejaht*) et, d'une manière précisément contraire, a mis toutes ces choses au service de l'Eglise. » (*Ibid.*, p. 633.) — Et enfin : « avant tout, la différence fondamentale avec l'anabaptisme se trouve dans ce qui constitue l'idéal de la loi de Christ, laquelle régit la communauté sainte. Sur ce point Calvin s'écarte de la secte plus que Luther, et montre le sens pratique d'une vraie conception de la vie. » (*Ibid.*, p. 636.)

1. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* dans les *Archiv für Sozial-Wissenschaft, und Sozial-Politik*, XX, 1904 (que nous désignons par Weber I), et XXI, 1905 (que nous désignons par Weber II). — On peut voir, par exemple, M. Weber, II, p. 19 et n. 27, Trœltsch, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft*, etc., p. 455 ; *Soziallehren*, I, p. 656, n. 344.

2. Quelque part Trœltsch fait une réserve. — 3. *Antikritisches*, p. 179.

surnaturel et la doctrine du péché sont des doctrines essentiellement chrétiennes et évangéliques. Trœltsch appelle donc *catholique* ce que nous appelons *chrétien*.

Un exemple typique. D'après Trœltsch, loin d'avoir mis fin à l'ascétisme catholique, le protestantisme a conservé le ciel et l'enfer ; même il a supprimé le purgatoire lequel rendait l'au-de-là un peu moins effrayant [1]. — Mais dans l'Evangile, il est question du ciel et de l'enfer ; et il n'est pas question du purgatoire. Faut-il en conclure que l'Evangile, est non seulement catholique, moyennageux, mais qu'il est du catholicisme et du moyen âge renforcés ?

En réalité, la critique historique du Calvinisme par Trœltsch dépend de sa critique historique du christianisme. Son histoire dépend de sa théologie. D'après Trœltsch, Luther remonte à saint Paul, qui aurait transformé la doctrine de Jésus en un évangile de salut supranaturel, et dans cet évangile était la racine du moyen âge. Tandis que le type idéal c'est Erasme, vrai représentant de la conception moderne, antisupranaturelle et universelle de la religion [2].

5. En réalité, tout cela n'est pas de l'histoire, tout cela est de la théologie, la théologie du protestantisme radical. Parmi les pères de cette théorie théologico-historique, nous ne citerons, — puisque Trœltsch semble avoir négligé de le faire, — que deux théologiens, Hartmann et Ziegler.

Le fameux Hartmann [3] a écrit : « La Réformation est le reflet que l'époque transitoire, entre le moyen âge et les temps modernes, jette dans la vie ecclésiastique du christianisme. Autorité, catholicité, dogmatisme, et l'au delà, sont des attributs (*Predikaten*) du moyen âge ; liberté, individualisme, rationalisme, et l'en deçà sont les attributs du monde moderne [4]. » — C'est la pensée et le langage, mot pour mot, de Trœltsch. Seulement Hartmann avoue nettement et franchement que ce monde moderne est en cela « païen et rationaliste [5]. »

Plus curieux à signaler est Ziegler, professeur de théologie à Strasbourg. Pour lui, comme pour Trœltsch, le monde moderne est « naturel, humain, empirique et subjectif, » tandis que l'ancien christianisme est tout le contraire : « Pour ce christianisme l'homme naturel est en même temps l'homme pécheur ; en conséquence, — et que l'on prenne cette expression aussi peu strictement qu'on le voudra, — le christianisme est antihumain et antinaturel (*menschenfeindlich und naturfeindlich*) [6].

Seulement Ziegler est un penseur et un cerveau robuste et net. Quand il parle du christianisme, il parle du christianisme des Evangiles, de celui dont nous avons les documents, et il n'imagine pas derrière Paul un Christ sur lequel

1. *Die Bedeutung*, etc., p. 24. — 2. Ce sont les idées développées par Trœltsch dans *Kultur*, p. 257 et ss, 255, et résumées par Loofs, *Luthers Stellung*, p. 20, 15, n. — Un disciple de l'école d'Heidelberg caractérise en ces mots la révolution libératrice de la fin du dix-septième siècle, et la pensée du monde moderne : « En face de *toutes* les autorités, dresser l'homme dans les droits innés de la raison, de l'esprit et de la liberté. » Il y eut une « nouvelle conception de Dieu. » Karl Sell, *Der Zusammenhang von Reformation und politischer Freiheit*, 1910, p. 65, 66.

3. Voir Grützmacher, *Theol. Literaturblatt*, 1900, p. 451. — 4. *Das Christentum des neuen Testaments*, 1905 p. 4. — 5. *Ibid.*, p. 5. — 6. Th. Ziegler, *Geschichte der christlichen Ethik*, 1886, p. 419, 420.

nous ne possédons pas de renseignement. Pour Ziegler, le christianisme, c'est le christianisme.

Après quoi la Réformation est pour lui exactement le contraire de qu'elle est pour Trœltsch. Ne pouvant fermer les yeux à la réalité, Ziegler constate que la Réformation est le contraire du moyen âge, celui-ci pessimiste et ascétique, celle-là optimiste et naturelle. Le fameux ascétisme « intra-mondain[1], » cette étrange invention de l'école d'Heidelberg, c'est tout simplement un « christianisme mondain ». « Luther, dit Ziegler, est devenu le fondateur d'un christianisme mondain (*eines weltlichen Christentums*). » Sa parole : « Dieu nous a appelés et mis dans ce monde, il ne nous a pas retirés du monde, » a un ton aussi anticatholique, aussi moderne, aussi mondain (*weltlich*), aussi humaniste que possible; c'est une « nouvelle base pour la moralité. » « Ce qui est terrestre est de nouveau découvert ; ce qui est naturel est reconnu légitime ; la terre est montrée à l'homme comme le théâtre de son activité morale, de son travail moral[2]. » — On ne saurait mieux dire, et voilà enfin des clartés qui dissipent les équivoques à travers lesquelles nous venons de tâtonner. — Seulement, aveuglé à son tour par sa théologie antichrétienne, et sans s'apercevoir que la parole de Luther est une simple répétition de la parole du Christ, Ziegler oppose Luther... et le christianisme. Et sacrifiant la théologie de Luther, il déclare que ce qu'il faut se demander, c'est si « sa piété à forme mondaine (*weltförmig*), sa moralité féconde en œuvres (*werktätige Sittlichkeit*) est encore chrétienne.... Luther n'est pas un Réformateur; c'est le fondateur d'une religion, a dit un brillant théologien. Et c'est vrai. On peut remonter dans le christianisme aussi loin qu'on le voudra, toujours il y a le dualisme de la fuite du monde, toujours il y a l'élément rêveur extatique (*schwärmerisch-extatistische*) de l'au delà. Si donc Luther a écarté ces deux éléments fondamentaux du christianisme et si caractéristiques pour la morale d'une religion, n'est-il pas, par cela-même, devenu infidèle au christianisme, et n'a-t-il pas fondé au lieu d'un christianisme mondain (*weltlichen Christianismus*) une religion mondaine (*weltliche*) ?... Je suis porté à dire oui[3]. »

Comme, pour nous, saint Paul et le Christ ne sont pas les fondateurs du catholicisme moyennageux, nous n'avons pas besoin de faire de nos Réformateurs soit des antimodernes soit des antichrétiens. Nous nous en tenons aux textes et aux faits.

III

L'autre chef de l'école d'Heidelberg est Max Weber. — Trœltsch, professeur de théologie systématique, parle en théologien ; Max Weber, professeur d'économie nationale, parle en économiste ; et nous avons à examiner sa théorie sur « l'esprit du capitalisme. »

1. Il faut prendre ce mot mondain dans le sens de : « ce qui est dans le monde », et pas du tout dans le sens usité par le piétisme, opposé au christianisme. — 2. *Ibid.*, p. 434. — 3. Ziegler, p. 438, 439.

1. « L'esprit » du capitalisme n'est pas le capitalisme ; et il y a des capitalistes qui n'ont pas « l'esprit » du capitalisme [1].

Avant *l'esprit du capitalisme*, il y avait un *esprit de traditionalisme*. L'homme cherchait à gagner ce dont il avait besoin pour vivre plus ou moins à son aise. Cela lui suffisait et le contentait. — Thomas d'Aquin permet, à celui qui peut vivre sans rien faire, de ne rien faire. — Il n'est pas mal du tout, au contraire, de vivre sans travailler, dans la contemplation [2].

2. Luther resta traditionaliste [3]. Trœltsch s'exprime ainsi : « Le luthéranisme a créé un type de passivité politique et une société agrarienne conservatrice, qui est encore très sensible dans l'état de choses prusso-allemand [4]. » — « Le fait d'un développement de l'agrarianisme dans les pays orientaux luthériens est attesté par Gotheim [5]. » — « C'est un patriarchalisme, et j'ai indiqué que le but policier qui régit tout, et le patriarchalisme absolu, sont de véritables fils du luthéranisme [6]. » — Il est vrai que Luther a formulé la grande idée de la « vocation ». Mais il a commencé, il n'a pas continué ; il est devenu de plus en plus traditionaliste [7]. « De telle sorte que la simple idée de la vocation, au sens luthérien, est restée (dans le domaine où nous sommes) d'une importance problématique [8]. »

3. Alors, rompant avec le moyen âge et le luthéranisme, est venu « l'esprit du capitalisme », qui consiste à gagner de l'argent, mais pas pour en jouir ; au contraire. Cet « esprit » se détourne soigneusement de toute jouissance innocente de l'existence, et de tout ce que l'existence peut offrir de plaisir [8].

C'est là quelque chose qui est contre nature. « Par nature, l'homme ne veut pas gagner et encore gagner de l'argent [et l'avare ?], mais simplement vivre, et

1. Voici une série de déclarations de Trœltsch qu'il est bon de noter : « La question relative à l'origine et à la nature du système capitaliste est, comme on le sait, le grand problème pour les études actuelles, historiques et théoriques, de l'économie politique. » (*Sozial-Lehren*, I, p. 715, n. 389a.) — Il faut distinguer « l'esprit du capitalisme et le système capitaliste. Ils n'ont pas besoin de se mêler, et souvent, ils ne se mêlent pas. C'est de la réunion fortuite des désirs, que naît la domination spirituelle du capitalisme. » (*Ibid.*) « Personne n'a soutenu que le capitalisme descende (*stammt*) du Calvinisme. On a soutenu que les deux ont une certaine affinité, attraction élective (*Wahlverwandschaft*) l'un pour l'autre : que la morale de la vocation et du travail, selon le Calvinisme, la morale qui, avec certaines précautions, permet de gagner de l'argent, pouvait donner au capitalisme comme une épine dorsale, spirituelle et morale. » (*Ibid.*, p. 713, n. 388.)

2. Dans l'antiquité et au moyen âge, tout ce qui peut ressembler au capitalisme « avait été proscrit comme le fait d'une avarice sordide et d'une mentalité sans dignité. » (M. Weber, I, p. 19.) — Au moyen âge l'idée générale était que le marchand ne pouvait plaire à Dieu (*Deo placere non potest*) ; qu'il y a dans l'état de marchand quelque chose de honteux (*pudendum*).

3. Nous nous bornons à noter que la théologie de Max Weber est la théologie de Trœltsch, de Hartmann, de Ziegler. Jésus en nous apprenant à prier pour le pain quotidien exprimerait l'idée classique du détachement radical du monde. Saint Paul professe « l'indifférence eschatologique ».... Le moyen âge a son origine dans saint Paul et dans le Nouveau Testament. « A cause de l'attente eschatologique, saint Paul et le Nouveau Testament ont une attitude soit indifférente, soit essentiellement traditionaliste vis-à-vis de cette vie. » (Max Weber, XX, 1904, p. 46, 47.)

4. Troeltsch, *Internationale Wochenschrift*, 1910, p. 461. — 5. *Ibid.*, p. 503. — 6. *Ibid.*, p. 503 ; *Ibid.*, p. 456, 457. — 7. M. Weber, I, p. 46. — — 8. *Ibid.*, p. 50. — 8. M. Weber, II, 92.

vivre comme il est habitué de vivre[1]. » L'esprit du capitalisme est donc « irrationnel », religieux. Et c'est précisément cet élément religieux qui différencie « l'esprit du capitalisme » et le « capitalisme ». Ensuite, voici ce qui s'est passé : le capitalisme actuel est sorti directement de la morale calviniste, et de son rôle de la vocation, mais par voie de *sécularisation*. Le sens religieux, qui était le fondement de la vie pour le gain (*Erwerbsleben*) a disparu. Le capitaliste ne travaille plus pour motifs ascétiques, pour l'honneur de Dieu ; et l'activité capitaliste, déracinée de son sol primitif, se transforme en une puissance opposée au Calvinisme et au protestantisme. Ce que le protestantisme a créé le déborde, et il n'est plus maître des esprits qu'il a déchaînés[2].

4. Etant contre nature, « l'esprit du capitalisme », pour se manifester, avait donc besoin d'une force énorme. Pour changer ou vaincre la nature, il fallait « le long effort d'une éducation persistante », d'une éducation religieuse. Et l'éducation religieuse[3], qui seule pouvait rompre avec le moyen âge et le luthéranisme, c'était celle du Calvinisme. Et il semblerait qu'ici M. Weber se sépare un peu de Trœltsch. Selon lui, le Calvinisme, « un des facteurs incontestables de l'esprit capitaliste », a été le plus opposé au moyen âge. « C'est avec raison que depuis l'origine jusqu'à aujourd'hui le catholicisme a considéré le calvinisme comme son véritable ennemi[4]. » — En tout cas, Weber et Trœltsch sont d'accord sur la rupture entre le Calvinisme et le luthéranisme : « Au contraire, le Calvinisme s'est intimement fondu avec la société politique, libérale, démocratique, et avec la société bourgeoise et capitaliste [?] moderne, et a donné, jusqu'à aujourd'hui, aux peuples calvinistes, une tenue religieusement politique et socialement développée, tout à fait originale. »

5. Le Calvinisme a agi par deux idées : celle de la *vocation* et celle de l'*ascétisme*.

Il est parfaitement vrai, nous l'avons vu, que l'idée de vocation est de première importance : elle est au centre de toute la morale calviniste. « La vocation, dit Calvin, est la principale partie de la vie humaine, et qui importe le plus devant Dieu[5]. » Et qu'est-ce que la vocation ? « Vocation en l'Escriture signifie un estat et façon de vivre légitime[6] ; car d'autant que ce nom vient d'un mot qui signifie appeler, il a une correspondance mutuelle à Dieu, qui nous appelle à

1. Max Weber, p. 23. — 2. *Ibid.*, p. 1232. 3. *Ibid.*, p. 23. — 4. *Ibid.*, I, p. 51. 5. *Opera*, VII, p. 81.

6. « Idée d'une obligation que chacun doit éprouver et éprouve en face du contenu de l'activité à laquelle il est appelé, quelle que soit cette activité. » M. Weber, I, p. 17. — La définition de M. Weber est exacte. Et le même auteur a également raison quand il écrit : « Ce qui est tout à fait nouveau, c'est ceci : estimer l'accomplissement du devoir dans la vocation terrestre comme l'idéal de la moralité personnelle. C'est là ce qui a produit logiquement le sentiment de l'importance religieuse qu'a le travail quotidien dans ce monde, et a enfanté l'idée de la vocation. Ainsi, ce qui trouve son expression dans cette idée de la vocation, c'est le dogme central de toutes les anciennes dénominations protestantes, dogme qui rejette la distinction entre les préceptes et les conseils de la morale chrétienne, dogme qui indique comme le seul moyen de mener une vie agréable à Dieu, non pas de renchérir sur la moralité dans le monde par l'ascétisme monacal, mais de se contenter uniquement de remplir ses devoirs dans le monde, tels que la situation de chacun le demande, c'est-à-dire de remplir sa vocation. » M. Weber, I, 1904, p. 41.

ceci ou à cela.... » Il peut donc y avoir « des manières de vivre, lesquelles sont apertement meschantes ou vicieuses. » Toutefois Calvin reconnaît qu'il n'y a pas « obligation et nécessité » ; que « chacun n'est pas obligé à sa vocation, tellement qu'il ne la peut délaisser. Ce seroit une chose trop rigoureuse qu'à un cordonnier il ne fust point loisible d'apprendre un autre mestier, et au marchand de s'adonner au labourage. »

L'apôtre « n'impose point de nécessité, » seulement il ne veut pas qu'on « change d'estat sans quelque juste cause. » L'apôtre condamne seulement « l'inquiétude qui empesche que chacun ne demeure en sa vocation paisiblement et en repôt de conscience, et veut qu'un chacun s'applique à faire valoir ce à quoy il est appelé [1]. »

Weber estime que cette idée de la vocation caractérise la « culture capitaliste ». Mais gagner de l'argent est-ce une vocation de Dieu ? Oui et non, et à de certaines conditions, qui sont pour cette vocation comme pour toutes les autres. « L'esprit du capitalisme » remplit-il ces conditions ? C'est précisément ce qui est en question.

6. Mais, après l'idée de la vocation, vient l'idée de l'*ascétisme*, et nous voici à l'essentiel ; c'est ici ce qui est spécialement religieux et calviniste, et ce qui a été le facteur vraiment générateur du capitalisme ; car pour qu'il y eût « esprit de capitalisme » il ne suffit pas de gagner beaucoup d'argent, il faut surtout ne pas en jouir. — Précisons, si possible.

L'ascétisme du moyen âge consiste en trois choses : 1° fuir le monde ; 2° cette fuite du monde n'est pas obligatoire pour tous ; elle fait partie de la morale des conseils, à l'usage de ceux qui cherchent une morale supérieure, les saints, et 3° cette fuite du monde est méritoire.

Or, l'ascétisme protestant, 1° ne fuit pas le monde ; 2° est obligatoire pour tous, et 3° n'est pas méritoire. — Et voilà deux choses contraires, qui portent le même nom. Est-ce admissible ?

Suffit-il de s'emporter avec colère contre ceux qui s'arrêtent à une question de mots ? Encore une fois, non. Il n'est pas permis, même en avertissant, de démarquer cette monnaie verbale qu'est un mot. Quand on avertit, ce n'est pas malhonnête, mais la monnaie démarquée est une occasion de confusion, d'équivoque [2].

1. *Commentaires*, 1 Cor. VII, 20.

2. Trœltsch reconnaît que le protestantisme a changé, dans l'idée ascétique, « *la forme et le sens* ». Mais il ajoute « *seulement* » (*nur die Form und den Sinn gewechselt*), (*Die Bedeutung*, etc., p. 24.) En vérité est-ce que deux idées qui n'ont ni la même forme, ni le même sens sont deux idées semblables, analogues ? Et cela devient absolument confus, impossible véritablement à comprendre. « Sans doute il y a là une estimation instinctive plus haute de l'ordre de la création que dans le catholicisme.... Il y a là une union de l'ordre naturel et de l'ordre rédempteur, plus intime que dans le catholicisme. Nous devons vivre dans le monde et le vaincre en restant au milieu de lui, plaçant notre salut, notre félicité, seulement dans notre justification et dans la mort expiatoire du Christ. » — Et puis : « C'est un ascétisme qui n'est pas moins ascétique, parce qu'il ne se montre pas sous la forme du monachisme, parce qu'il nie le monde [Que faut-il entendre par ce mot monde ? s'agit-il du monde *pécheur*, ou tout simplement du monde opposé au cloître,

7. Et, en effet, l'ascétisme protestant et l'ascétisme catholique ont beau être déclarés en tous points contraires, il faut qu'on leur trouve quelque chose de commun, puisqu'on leur donne le même nom. Voici : tous deux sont un plan rationnel de vie, à savoir de subordonner les choses de ce monde aux choses de l'autre monde.

Mais quelle nouvelle et suprême équivoque ! Cette subordination, est-ce bien ou est-ce mal ? Est-ce de l'ascétisme, ou tout simplement de la religion ? Toute religion n'est-elle pas ascétique (en ce sens), dans la mesure même où elle est religieuse ? et que serait une religion qui ne subordonnerait pas l'homme à Dieu, la terre au ciel et le temps à l'éternité ? Le fondateur de l'ascétisme (en ce sens) c'est Jésus-Christ [1].

8. Un détail embrouille encore plus les choses. L'école d'Heidelberg emploie constamment le mot *rational*, lequel veut dire soit rationnel, soit rationaliste [2]. Mais le *rationalisme* est l'excès et souvent le contraire de ce qui est *rationnel* Autant il est rationnel de subordonner le fini à l'infini, autant c'est peu rationaliste.

Dès lors qu'est donc cet élément « irrationnel » qui joue un tel rôle dans l'ascétisme, et qui se confond avec le rationalisme ? L'ascétisme, dit-on, est du « rationalisme économique », est une « apparition partielle dans le développement du rationalisme [3] ; » — et de plus « le fidèle n'a rien pour lui de sa richesse, si ce n'est le sentiment irrationnel de l'accomplissement de sa vocation [4]. » — Mais si la vocation c'est le devoir sacré, qu'a d'irrationnel ou de rationaliste l'accomplissement de ce devoir ?

au désert ?] intérieurement, et du dedans, au lieu de le fuir extérieurement. On peut, en opposition avec l'ascétisme catholique, qui se trahit par une vie hors et à côté du monde, le désigner sous le nom d'ascétisme dans le monde. » (*innerweltliche*) (*Ibidem*, p. 25, 26.) Les esprits sont contraires : « Il est comme tout le Calvinisme, actif, agressif; il veut transformer le monde à l'honneur de Dieu.... Pour ce but, il rationalise, et discipline toute la vie par ses théories morales et sa discipline ecclésiastique. Il voit dans la pure sentimentalité (*Gefühligkeit und Stimmung*) une paresse, un manque de sérieux; il est rempli d'un sentiment fondamental : le travail pour Dieu, pour l'honneur de son Eglise. Aussi l'esprit de la morale calviniste produit une activité vive, une sévère discipline, un plan complet, une direction chrétienne sociale. » (*Ibidem*, p. 27.)

1. Lorsque Trœltsch parle de la « concentration de toute l'activité dans la vie en Dieu et dans l'éloignement de tout ce qui la trouble », ne dit-il pas ce que doit faire toute vie chrétienne ? Quand il reproche au protestantisme de n'avoir pas reconnu les biens de ce monde comme des buts en soi (*Selbstzweck*), ne déclare-il pas que les protestants ont tort d'être religieux ? Trœltsch en arrive à dire que le protestantisme s'est borné à poser l'ancienne question du salut : « C'est seulement l'ancienne question (*durch und durch nur die alte Frage.*) » (Trœltsch, p. 19.) Mais en vérité que penser ? Cette question : Que dois-je faire pour être sauvé ? n'est pas une question spécifiquement catholique; c'est la question spécifiquement chrétienne. Ce qui est catholique, ce n'est pas la question, c'est la réponse. Du reste Trœltsch reconnaît que le protestantisme a apporté une réponse nouvelle (*neue Antwort*). (*Ibid.*, p. 19.) Voir aussi F. Loofs, *Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit*, p. 11, 12.)

2. La vie des « saints » est exclusivement tournée vers un but transcendant, le salut ; et précisément pour cela, elle est dans son cours terrestre rationalisée (*rationalisiert*), et dominée par cette unique préoccupation : augmenter la gloire de Dieu sur la terre. (M. Weber, II, p. 28.)

3. Max Weber, I, p. 34. Voir *Ibid.*, II, p. 17. — 4. *Ibid.*, I, p. 31.

9. Et finalement à quoi aboutit toute cette ratiocination ? A démontrer que le vrai ascétisme catholique est celui qui a débarrassé le catholicisme de son ascétisme. C'est l'ascétisme des Jésuites, lequel, bien loin de se mortifier et de fuir le monde, fait concourir tous les moyens, le monde compris, à son but. Voilà l'ascétisme *rational*. Or l'ascétisme protestant est *rational*. Donc l'ascétisme *protestant* ressemble à l'ascétisme *jésuitique ;* c'est l'ascétisme le plus ascétique (nouveau style), parce qu'il est le moins ascétique (ancien style). Ecoutons bien : « Ce caractère rationnel (*rational*) se montre surtout chez les Jésuites, émancipé d'une fuite sans plan du monde et des macérations de virtuoses [1]. » — C'est ainsi que Loyola et les Puritains sont à peu près d'accord. « Cette domination absolue de soi-même est le but des *Exercitia* de saint Ignace et, d'une manière générale, des formes les plus hautes, des vertus rationnelles (*rationale*) du monachisme ; c'est aussi ce qu'il y a de décisif dans l'idéal pratique de la vie des Puritains [2]. » — « Tous les points de vue essentiels se trouvent également indiqués dans les règles du monachisme catholique (*Lebensführungen*) et dans les principes de la vie des calvinistes [3]. »

10. Comme explication de ce qu'il faut entendre par le travail avant tout ordonné de Dieu « comme un but, en soi, pour la vie [4], » Max Weber cite l'Anglo-Saxon Baxter. « Quand Dieu vous montre un chemin, sur lequel *sans dommage pour votre âme ou pour les autres*, d'une façon régulière, vous pouvez gagner davantage qu'en suivant un autre chemin, si vous refusez de le suivre et choisissez le chemin lequel vous conduit à un gain moindre, vous contrecarrez un des buts de votre vocation ; vous vous refusez à être *un administrateur de Dieu* et à recevoir ses dons, *de manière à vous en servir pour lui*, s'il voulait vous le demander. Vous pouvez travailler afin d'être riches, non pour vivre pour la chair et le péché, *mais pour Dieu* [5]. »

Nous avouons ne pas voir comment être un simple *administrateur* de Dieu, recueillir des biens offerts par Dieu, de manière à s'en servir *pour Dieu*, c'est faire du travail un but en soi pour la vie. C'est expressément le contraire, puisque le but, c'est Dieu.

Trœltsch dit un peu la même chose en disant un peu le contraire : « De là sort un ascétisme mondain, qui reconnaît, selon un plan, et dans la plus large mesure, tous les moyens mondains, mais ne les considère *que comme des moyens* [donc pas un but], sans leur accorder une valeur propre, afin de créer la communauté *sainte*, en usant de tous les moyens. — Mais ramener tout ce qui est dans ce monde à n'être qu'un moyen, c'est une discipline rigoureuse de l'activité, une rupture de tout sentiment purement instinctif [pourquoi ?] et une réduction de toute la vie des sens à ce qui est nécessaire et utile [pourquoi ?] ; c'est l'éducation et le contrôle de soi-même pour une vie sainte selon la loi de Dieu [une vie sainte selon la loi de Dieu, n'est-ce pas le but de toute religion ?]. Ainsi s'unissent un

1. Max Weber, II, p, 28. — 2. *Ibid.*, II, p. 29. — 3. *Ibid.*, II, p. 30. On peut lire encore Max Weber, p. 36; II, 27; II, 28. — 4. *Ibid.*, II, p. 81. — 5. *Ibid.*, I, p. 86.

sens pratique [tout à l'heure, c'était irrationnel] et un *froid utilitarisme* [servir les plans de Dieu, est-ce un froid utilitarisme ? n'est-ce pas plutôt un enthousiasme ardent, un mysticisme plus ou moins sublime ?] avec cette orientation vers l'au delà, — un plan conscient, un effort systématique avec un complet désintéressement de toute jouissance des événements [?]. Et cette union caractérise le Calvinisme.... Cela produit un vif intérêt politique, non pas pour l'Etat en soi [il faudrait une explication] ; un diligent travail économique, mais non pas pour la richesse en soi [il faudrait une explication] ; une organisation sociale, mais non pas pour le bonheur terrestre [il faudrait une explication] ; une discipline du travail constante, mais non pas pour l'objet du travail [il faudrait une explication] [1]. »

Telle est la théorie de M. Weber sur « l'esprit du capitalisme » calviniste. — L'exposition, pour autant qu'on la comprend, nous paraît en être une réfutation suffisante.

IV

Pour essayer de nous reconnaître dans l'imbroglio et parfois la logomachie de ces théories très hardies, — parfois très brillantes, le plus souvent très nuageuses, — arrivons enfin à la question que nos théologiens et historiens auraient dû commencer par traiter, et par bien élucider. Qu'a été le Calvinisme (de Calvin), le Calvinisme normatif ? Qu'a pensé Calvin de la richesse et de l'usage de la richesse ?

1. Nous sommes d'abord obligé de renvoyer à tout ce que nous avons dit dans notre volume précédent sur le prétendu ascétisme de Calvin et à tout ce que nous dirons dans le chapitre suivant de l'attitude de Calvin vis-à-vis du luxe. Tenons-nous en ici à l'argent.

2. *L'argent est bon en soi*, dit Calvin, « de nature » [2]. « Dieu, qui a regardé aux nécessitez des hommes, ne leur a voulu défaillir en rien ; et comme il a créé le blé, le vin, et autres choses, comme il nous a (en somme) voulu nourrir et vestir, il a adjousté l'argent, afin que les hommes peussent communiquer les uns avec les autres. » — L'or et l'argent sont « de bonnes créatures [choses créées], qu'on peut appliquer à bon usage. » Les hommes peuvent en « abuser, » mais « ont-ils la maistrise pour souiller les créatures de Dieu, et les corrompre et renverser ? Nenni [3]. »

Tout le mal vient non de l'usage, mais de l'abus de l'argent et de la richesse. La faute est dans « l'appétit » de « vouloir estre riches. » Tout procède « de ceste source de cupidité. »

3. Quel est donc le bon usage de l'argent ? « Si nous pouvons appliquer à nostre usage l'or et l'argent, ce ne sera point pour nous induire à attirer à nous le bien d'autruy, pour estre des gouffres insatiables pour rapiner par ci et par

1. Trœltsch, I, p. 619. — 2. *Commentaires*, Matthieu, XIX, 24. — 3. *Opera*, XXVI, p. 580.

là ; ce sera *pour bien faire* [faire du bien] à nos prochains au besoin, et pour nous en servir à nostre nécessité [1]. » — « Tous les riches, quand ils ont de quoy bien faire, il est certain qu'ils sont là comme officiers de Dieu, et qu'ils exercent ce qui luy est propre : c'est assavoyr d'aider à vivre à leurs prochains. » — « Combien qu'il n'y ait point ici une taxe, ou quelque impot, tant y a que un chacun doit penser que c'est à ceste condition que Dieu lui a donné et bled et vin, qu'il en eslargisse à ceux qui en ont faute et disette [2]. » — « Dieu commande à ceux qui ont dequoy, d'avoir la main ouverte pour secourir les povres et disetteux, qui sont en la terre [3]. » — « Si au contraire nous sommes tellement retirez qu'il ne sorte point un denier de nostre bourse, ni un morceau de pain de nostre cuisine, et que sera-ce ? N'est-ce point frauder ceux auxquels Dieu avoit ordonné une partie de notre substance [4] ? »

Et c'est la loi de la solidarité, de l'entr'aide, que Calvin formule avec une force qui paraîtra plutôt exagérée au plus ardent de nos solidaristes et de nos philanthropes modernes. Le vrai chrétien « renonce à soy », « ne cherche point son propre. » « Comme nul membre n'a *sa faculté pour soy*... en ceste manière, l'homme fidèle doit exposer *tout son pouvoir* à ses frères, ne *prouvoyant point en particulier à soy*, sinon qu'en ayant tousjours son intention dressée *à l'utilité commune* de l'Eglise. » — « Nous ne sommes pas possesseurs de nos biens, nous en sommes « dispensateurs » (*œconomos*). Or il n'y a point d'autre façon de bien et droitement dispenser ce qui nous est commis que celle qui est *limitée à la reigle de charité.* » Et il en arrive à ces paroles : « De là il adviendra que non seulement nous conjoindrons le soin de proufiter à nostre prochain avec la solicitude que nous aurons de faire nostre proufit : *mais aussi nous assujetirons nostre proufit à celuy des autres* [5]. » — Et l'on a pu dire que la préoccupation humanitaire n'était pas spécifiquement calviniste, qu'elle avait été ajoutée plus tard !

4. Voudra-t-on ranger Calvin parmi les « traditionnalistes [6] ? » « Notre cupidité est un gouffre insatiable, si elle n'est réprimée. Or la meilleure bride qu'on luy pourroit donner, c'est si nous n'appétons point plus que requiert *la nécessité de ceste vie présente*.... Chacun néantmoins ne laisse pas par ses souhaits et appétits désordonnez, d'engouffrer des possessions amples et de grand revenu, comme s'il avoit un ventre suffisant pour tenir la moitié du monde.... Ainsi donc que nous soyons contens, et que ne passions outre les limites ; apprenons à tenir nostre affection tellement réglée, que nous n'appétions point plus que *ce qui est nécessaire pour entretenir ceste vie*. En nommant la « nourriture et le vestement »

1. *Opera*, LIII, p. 581. — 2. *Ibid.*, XXVIII, p. 205, 199. *Ibid.*, p. 138 — 3. *Ibid.*, XXVII, p. 338. — 4. *Ibid.*, XXXIV, p. 604. — 5. III, VII, 5. — Le texte est resté intact dans toutes les éditions à partir de 1539.

6. Nous ne comprenons pas en quoi Calvin se serait montré traditionaliste (comme le dit Trœltsch), dans le passage de l'*Institution*, II, VIII, 46, où il demande que l'on fasse gain, « sinon qu'honneste et légitime, » sans « faire tort a nostre prochain, » sans « assembler richesse du sang ou de la sueur d'autruy. » Il n'est pas question de gagner peu ou beaucoup; il s'agit d'être honneste, point brigand; rien de plus.

il exclud les délices et grande abondance. Car nature se contente de peu, et tout ce qui est pardessus l'usage naturel est superflu [1]. »

Non. La vérité exacte est que Calvin veut tout simplement que le chrétien ne mette pas son cœur à ce « superflu ». Le chrétien ne peut mettre « son affection à l'or et à l'argent. » Il ne peut « adonner tellement son cœur à l'or et à l'argent, qu'il en oublie Dieu. » — « Ceux qui appétent d'estre riches, » qui « ont la cupidité de s'enrichir, » ont « une convoitise qui les brusle, » ont « comme une fournaise ardente en eux ; » ils sont « leurs bourreaux ». — Ils sont comme « phrénétiques ». Donc « bataillons contre nos cupiditez, si nous les voyons tendre à l'avarice, » et recherchons « ce contentement lequel seul nous peut rendre riches, comme dit le proverbe [2]. »

5. Et avec son bon sens, ennemi de tout extrême, Calvin combat l'avarice. « Quelle folie sera-ce quand un homme fera du bon mesnager, et cependant qu'il se consume du tout ? C'est ce qu'on dit en proverbe, qu'un homme voudra espargner un sould en sa bourse, et cependant il laissera plouvoir en sa maison, sous ombre de dire : Et quoy ? Ho, il me faudroit trop d'argent, si je faisoye monter les ouvriers pour recouvrir ma maison, il me faudroit trop de tuiles. Voire, et cependant voilà la pluye qui pourrira et chevrons, et traleizons, et tout ce qu'il y a que tout sera gasté. Voilà un homme qui sera taxé à cent escus de dommage par sa folie ; ainsi en est-il de ceux qui veulent espargner je ne scaiz quoy, et cependant ne regardent point de fournir ce que Dieu leur donne. »

Et il explique que le « superflu » n'est pas du tout interdit. « Nature se contente de peu, et tout ce qui est par-dessus l'usage naturel est superflu. Non pas qu'user des créatures *un peu au large* (*liberalior usus*), soit une chose damnable de soy : mais la convoitise est toujours vicieuse [3]. » Et cette convoitise peut se trouver chez le pauvre comme chez le riche.

Cette expression au « large », « plus au large », « plus largement », est une expression familière à Calvin.

6. Faisons un pas de plus et constatons que Calvin s'est montré aussi opposé que possible à « l'esprit capitaliste ». « Quand les gens auront en grans monceaux l'or et l'argent... auront les coffres pleins d'or et d'argent, n'est-ce pas une chose difficile qu'ils soyent toujours en telle modestie et humilité, que leur or et leur argent ne leur soit rien ? — Il est impossible qu'un homme ait ceste convoitise d'amasser beaucoup, qu'il ne soit quant et quant préoccupé de ceste hautesse, qu'il se voudra faire valoir sous ombre de ses biens [4]. » — Sur quoi arrive ce portrait du capitaliste : « Un homme changera même de visage, tellement qu'il

1. *Commentaires*, 1 Tim. VI, 7 et 9. — 2. *Opera*, LIII, p. 274, 275.

3. *Commentaires*, 1 Tim. VI, 8. « Pourquoy quelques moyennes richesses empêchent-elles qu'un homme ne soit tenu pour serviteur à Christ, quant au reste il est homme craignant Dieu, ayant le cœur droict, vivant honnestement, et excellent en d'autres vertus ? Tant ainsi que celuy qui est povre, n'est pas pourtant bon ministre, aussi celuy qui est riche ne doit pas pourtant estre rejetté. » *Commentaires*, 2 Cor. VI, 4. — 4. Voir encore *Commentaires*, Matthieu XIX, 24.

ne daignera regarder ses voisins que de travers ; il n'ouvrira la bouche qu'à demi ; ou bien s'il l'ouvre, ce sera pour monstrer une fierté si grande qu'on n'osera pas parler à luy. » — « Bref, c'est une yvrongnerie. Car comme un homme qui sera yvre, se fera à croire merveilles, ainsi quand un homme est riche et présume de ses richesses, il ne luy souvient plus qu'il est un homme mortel ; il s'oublie tellement qu'il ne fera nulle difficulté de s'élever contre Dieu [1]. »

Et enfin, c'est bien l'*esprit du capitalisme* (*Erwerbtum*) avec son activité dévorante (*Rastlosigkeit*), qu'il dépeint et stigmatise en ces termes : « *Quand donc le mois sera-il passé ? et quand le sabbath sera-il passé, afin que nous puissions vendre le froment* ? D'autant qu'il n'estoit pas licite de traffiquer le jour du sabbath, ou aux nouvelles lunes ; touteffois et quantes qu'ils cessoyent un seul jour, ils pensoyent avoir autant perdu de temps ; comme nous voyons les avaricieux se tourmenter, selon que leur convoitise insatiable les déronge incessamment. Car c'est tout ainsi qu'une fournaise ardente. Et tandis qu'ils sont ainsi embrasez, s'ils perdent une heure de temps, ils cuident qu'un an leur est eschappé ; ils content par leurs doigts toutes les minutes. Et quoy, disent-ils, nul marchant n'est encore venu ; personne n'achète ; je n'ay rien fait aujourd'huy ; je n'ay pas sceu gagner un povre souls. » Comme si le prophète leur disoit : « Vous n'avez nul repos ne cesse. Dieu a commandé expressément que le peuple se repose à toutes les nouvelles lunes ; il a voulu aussi que vous ne faciez aucune œuvre le septième jour ; vous cuidez que c'est un temps perdu, par ce que vous ne gagnez rien [2]. »

7. Peu de passages manifestent mieux l'esprit de Calvin, cet esprit également éloigné de toute exagération, que celui où il pèse à la balance du bon sens et de la piété le danger de la pauvreté et de la richesse.

« Vray est que la pauvreté de soy apporte beaucoup de tentations. Car quand un homme est en nécessité [3], alors il regarde : que doy-je devenir ? et le diable le pousse à deffiance. Sur cela il sera induit à murmurer contre Dieu.... Sur cela ils se donnent licence de piller et desrober, et font beaucoup de mauvais tours, et choses dommageables à leurs prochains. Mais si on fait comparaison, il est certain que les plus riches auront de plus grands assauts beaucoup, d'autant que Satan est toujours après pour leur bander les yeux, afin qu'ils se mécognossent, et que s'estans oubliez, ils s'eslèvent contre Dieu ; qu'ils soient du tout attachez à ce monde, qu'ils se mocquent de la vie céleste, qu'ils se persuadent que rien ne leur peut nuire, qu'ils abusent de leur crédit en beaucoup de sortes, qu'il ne leur chaille de rien, qu'ils ne puissent porter nul joug, qu'ils ne se

1. *Opera*, XXXIV, p. 676, 677. — « Chalmers n'attaque pas la forme économique dite capitaliste. Mais l'esprit capitaliste, il l'attaque directement. En cela aussi il se trouve tout à fait d'accord avec Calvin. » « Chalmers restreint le *Erwerbsziel* encore plus, en ce que à côté de lui, immédiatement, il place le devoir social. Et c'est peut-être ici que la pensée de Chalmers se montre le plus authentiquement calviniste. » Holl, o. c. p. 29, 30.

2. *Commentaires* Amos, VIII, 5. — 3. « Il est bien vray que povreté, si elle est estimée de soy-mesme, est misère. » *Institution*, III, VIII, 7.

vueillent assubjétir à nulle raison, qu'il leur semble que les autres ne sont pas dignes de converser avec eux, tellement que s'il leur estoit possible, ils raviroyent la clairté du soleil aux povres, d'autant qu'ils se font à croire qu'ils méritent bien d'estre séparez, et mis comme en uns reng à part.... [1]. » Vient cette comparaison, intéressante illustration du style réaliste, à la fois noble et populaire, de notre Réformateur. « C'est comme si quelqu'un estoit en une petite nacelle et en une rivière petite. Et bien, il est vray qu'il pourra chanceler ; il est vrai qu'il pourra heurter contre quelque arbre, contre un bord de la rivière ; mais il n'est pas en tel danger, comme celui qui est en quelque navire au milieu de la mer, là où les vagues, et les tempestes sont beaucoup plus impétueuses. Les povres sont comme en un petit ruisseau, et les riches sont comme au milieu de la mer. » Et Calvin conclut en répétant plusieurs fois son principe fondamental : l'argent est bon en soi, la richesse est bonne en soi. C'est un don de Dieu. Tout dépend de l'esprit qui préside à leur usage. « Non pas que les richesses de soy empêchent que nous ne servions à Dieu, mais cela procède de notre malice et corruption.... Nous voyons que les richesses ne sont point à condamner de soy, comme il y a des phantastiques qui imaginent qu'un homme riche ne peut être chrétien.... Donc notons que les richesses de soy et de leur nature ne sont point à condamner et même c'est un grand blasphème contre Dieu si on réprouve tellement les richesses.... Pour cela donc nous sommes admonestez de ne point condamner la richesse de soy. » Considérons Abraham et Lazare. Les anges portent Lazare, l'homme pauvre, dans le sein d'Abraham, l'homme riche [2].

8. En vérité, où trouver, dans cette conception si sage, la moindre trace de « l'esprit du capitalisme ? » Il n'y en a aucune, absolument aucune. Et voilà le fait primordial et décisif.

Dès lors, ce qui, dans les néo-calvinismes ultérieurs, a pu être contraire à ce Calvinisme, n'est pas du Calvinisme ; c'est un apport venu d'où que ce soit, mais dont le Calvinisme n'est aucunement responsable. Il n'en a pas plus la honte que l'honneur. — C'est la première conclusion.

Et voici la seconde. Nos auteurs nous disent que cette prétendue transformation du Calvinisme se serait produite à la fin du dix-septième siècle ; et pas dans tous les peuples calvinistes, ni en France, ni en Hollande, ni en Allemagne, ni en Hongrie, mais seulement chez les puritains d'Angleterre et d'Amérique, c'est-à-dire chez les Anglo-Saxons. Sans examiner davantage ladite transformation, il apparaît, en tout cas, que ce n'est pas une transformation calviniste, puisque la majorité des peuples calvinistes ne l'a pas éprouvée. Cette transformation pourrait être dûe tout au plus au caractère ethnique, national d'une race, la race anglo-saxonne. Et de toutes les façons le Calvinisme est hors de cause.

1. Malgré son instinct anti-anarchique, anti-communiste, Calvin déclare que ce sont les excès de ceux qui possèdent qui amènent les excès de ceux qui ne possèdent pas, « voulant oster toute distinction de biens, faisant de tout le monde comme d'une forest de brigans, où sans compter, sans payer, chacun prenne bien ce qu'il pourra avoir. » *Contre la secte des Libertins*, *Opera* VII, p. 216.

2. *Opera* XXXIII, p. 35, 36, 37.

V

1. Avant d'arriver à l'étrange explication, à laquelle se trouvent acculés nos critiques du Calvinisme et de son influence sur le monde moderne, notons, en quelques mots, la tentative d'attribuer le Calvinisme non pas à Calvin, mais à Genève.

« Les conditions de la vie à Genève qui ont dès le commencement contribué à déterminer (*mit bestimmten*) la pensée politique, sociale et économique de Calvin, l'ont conduit à cette accommodation, dont toute la portée ne s'est, il est vrai, révélée que beaucoup plus tard [1]. » — Ne nions pas que Calvin se soit accommodé à bien des circonstances genevoises. C'était sa coutume, et son principe. Mais faire remonter à une simple accommodation la pensée sociale, économique de Calvin, c'est, semble-t-il, peu connaître Calvin [2]. Il suffit, du reste, d'indiquer le point que marque Trœltsch lui-même. « N'est-ce pas grâce à sa lutte contre l'instinct césaro-papiste des Genevois, des vieilles familles genevoises, que Calvin a fondé et organisé son Eglise, avec son consistoire, son diaconat, son système constitutionnel et représentatif, et n'est-ce pas de cette Eglise qu'est sortie toute la conception de l'Etat ? »

2. Mais arrivons à la grande explication. Elle se trouve chez un critique de l'école d'Heidelberg, Félix Rachfahl [3], professeur d'histoire du moyen âge et d'histoire moderne à l'Université de Kiel. C'est un critique dont on ne sait trop ce qu'il exagére le plus, son opposition ou son approbation.

Rachfahl, qui n'est pas théologien, exagère le rationalisme de la théologie d'Heidelberg, et Troeltsch lui reproche un rationalisme « trop plat et trop superficiel [4]. » L'idéal de Rachfahl c'est la « libre religiosité chrétienne, relativement désintéressée du dogme », etc. ; c'est « l'autonomie de la raison et de la connaissance [5], » etc. Et voici sa conclusion : « Les grandes influences mondiales que l'on attribue au Calvinisme, et sous lesquelles se développe aujourd'hui la vie moderne, dans la mesure où le Calvinisme y a eu vraiment part, n'ont pu s'exercer que par sa capitulation devant ses premiers ennemis mortels, l'anabaptisme et le luthéranisme rationaliste [6]. »

Alors pourquoi Rachfahl se plaint-il de l'école d'Heidelberg, puisqu'il accepte son principe et sa conclusion ? Il s'en plaint parce que l'école d'Heidelberg accorde à la religion une grande influence sur le développement de la société, et cette influence, lui, Rachfahl la nie autant que possible. « Les doctrines religieuses, dit-il, ont une bien petite action sur le développement politique, écono-

1. Trœltsch, *Sozial-Lehren*, p. 681. — Voir encore *Ibid.*, I, p. 707 et *Kampschulte*, p. 429.

2. *Ibid.*, p. 682. — 3. Il a publié une série d'articles dans l'*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, du 25 septembre au 23 octobre 1909, sous ce titre : *Kalvinismus und Kapitalismus*. — 4. Trœltsch, *Die Kultur-Bedeutung des Kalvinismus*, dans l'*Internationale Wochenschrift*, etc. 1910, p. 507. — 5. Rachfahl, p. 1366. — 6. *Ibid.*, p. 1358.

mique et séculier de la société, quand elles sortent du domaine religieux [1]. » Mais qu'est-ce qui est, et surtout qu'est-ce qui n'est pas du domaine religieux ?

Malgré tout, le Calvinisme reste ; il a existé, ce Calvinisme qui est « une exaltation contre nature et presque pathologique [2]. » Et alors voici l'explication, la grande explication : le Calvinisme fut aussi faux que nécessaire. « Ce fut une nécessité tragique que le protestantisme, cet enfant de l'individualisme et de la liberté de conscience, ait dû d'abord les opprimer violemment afin de les rendre possibles pour les temps ultérieurs. Car si, dès le début, il les avait laissé gouverner à leur guise, il ne serait jamais devenu une puissance. Par le système de la contrainte qu'il créa, Calvin a finalement sauvé la liberté. Ce fut le résultat de son action, mais ce résultat n'était pas voulu de lui [3]. » — Ainsi le mal a produit le bien, tandis que le bien aurait produit le mal.

Rachfahl continue. Calvin, faisant de l'Etat « l'esclave de l'Eglise », retombait dans « la théocratie du moyen âge. » Mais c'était un bonheur qu'il en fût ainsi, et qu'en face de tous les pays protestants soumis à l'Etat, il y eût à Genève « au moins un lieu où l'Eglise ne fût pas au service de l'Etat, mais se posât devant lui indépendante et même dominatrice (?). » — De ce mal (*culpa felix !*) découla une série de biens : le sentiment de la « liberté intérieure », le « courage moral. » « C'est en cela que gît la valeur éducative de la théocratie genevoise pour le protestantisme de l'Europe occidentale. » En conséquence : « Le Calvinisme original n'a rien à faire avec l'Etat moderne et ses rapports avec l'Eglise, mais il a aidé à la création de cet état de choses [4]. »

Accumulant à son tour la série d'erreurs que nous avons maintes fois signalées [5] sur l'aristocratisme et l'antidémocratisme de Calvin, Rachfahl répète une fois de plus : « Ainsi le Calvinisme n'a favorisé la démocratie ni dans l'Eglise ni dans l'Etat [6]. »

Après quoi nous allons pouvoir nous contenter des éloges que cet adversaire du Calvinisme décerne au Calvinisme. Voulant démontrer que le Calvinisme n'a pas créé le monde moderne, il donne des preuves, pour nous suffisantes, que le Calvinisme a créé le monde moderne. Il écrit : « C'était cependant l'esprit de la religiosité calviniste, qui portait les âmes, les remplissait dans leurs souffrances et leurs actions. » De plus, par la constitution de ses communautés, le Réformateur avait créé « l'organisation la plus appropriée au but, et la plus puissante qu'il soit possible d'imaginer ; elle concentrait à son service toutes les forces provenant du principe de la coopération sociale la plus étroite et la plus profonde. » C'était une « grande armée ». « Il n'était permis à personne de se tenir à l'écart dans une réserve hautaine, dans un isolement individualiste. La devise, égale pour tous, était : action sociale commune dans un même esprit. Et une parfaite (*treffliche*) discipline était exercée parmi ces héros pour l'honneur et la gloire de Dieu,

1. Rachfahl, p. 1329. — 2. C'est Trœltsch qui résume ainsi l'opinion de Rachfahl. (Trœltsch, *Internationale*, p. 462.) — 3. *Ibid.*, p. 1352. — 4. *Ibid.*, p. 1350. — 5. *Ibid.*, p. 1357 — 6. *Ibid.*, p. 1357. Notre honorable professeur d'histoire pousse l'aveuglement jusqu'à contester le rôle essentiel joué par le Calvinisme dans la résistance à la contre-réformation.

la discipline entre les mains des directeurs de la communauté, entre les mains du consistoire composé de pasteurs et de laïques [1]. »

De Genève l'organisation s'étend à l'Europe occidentale et crée des unions « soumises à une direction, une, systématique, énergique, les unions synodales. Et alors.... » Alors « ce n'est pas la doctrine de Calvin sur l'Etat, et en particulier sur le droit de résistance (!), qui a assuré la conservation et les progrès du Calvinisme dans l'Europe occidentale, mais, à côté de sa religiosité particulière (!), c'est tout d'abord son organisation ecclésiastique, la forte organisation de la communauté [2]. » — Pas le Calvinisme (de Calvin), mais sa religiosité ! ! Pas le Calvinisme (de Calvin), mais son Eglise ! !

Rachfahl va plus loin encore dans la contradiction et dans l'éloge. Ce qui provient du Calvinisme (de Calvin), « ce qui est le meilleur de ce qu'il a inspiré à son Eglise, » c'est sa « religiosité particulière, sortie de sa doctrine de la prédestination. » Alors ? Ah ! mais cette religiosité sortie de la doctrine de la prédestination ne reste pas ou ne disparaît pas avec cette doctrine.... Passons. — « La religion devint pour Calvin une passion, qui dominait tout et entraînait tout. » Cette « union de religiosité profonde et ardente avec une vie strictement morale et un sentiment très vif de la communauté a créé les héros... qui,... etc. » Or « de cet héroïsme actif, ni le christianisme réformiste, moraliste et rationaliste d'un Erasme, ni l'anabaptisme, qui après la catastrophe de Münster devint paisible, retiré du monde, ayant peur de toute effusion de sang, et fort seulement dans la souffrance, n'étaient capables [3]. »

Ainsi, d'après ceux qui ne veulent pas que le Calvinisme de Calvin ait créé le monde moderne, ce Calvinisme a créé les héros, qui seuls pouvaient permettre la naissance du monde moderne.

Ici, tournant court et parachevant son étrange philosophie, Rachfahl déclare que cette religiosité admirable, alors, ne vaut rien, aujourd'hui. C'était momentané, cela ne pouvait durer, cela ne pouvait devenir normal. Il y avait des éléments d'exaltation (*Ueberspannung*) : corruption radicale, prédestination, rigorisme moral. Aussi, après cette « explosion », vint la réaction : ce fut le christianisme rationaliste, moraliste de la Renaissance. Et ainsi on arriva... à l'idéal [4] !

3. Ferdinand-Jakob Schmidt [5] s'est chargé de rendre un grand service à l'histoire du Calvinisme. Il a poussé les préjugés et les erreurs anticalvinistes non seulement à l'absurde, mais au grotesque le plus mélodramatique. — Je me hâte de dire qu'il est loin de ma pensée de rendre la savante école d'Heidelberg responsable des conséquences qu'en fait sortir son aveugle caricaturiste.

Schmidt accepte avec enthousiasme la thèse de M. Weber [6] : le protestantisme a produit l'esprit du capitalisme. Et il y a là de quoi épouvanter « le cœur de ceux qui sont encore animés du vrai sentiment protestant [7]. » — Heureuse-

1. Rachfahl, p. 1362. — 2. *Ibid.*, p. 1363. — 3. *Ibid.*, p. 1364. — 4. *Ibid.*, p. 1366. — 5. *Kapitalismus und Protestantismus*, dans les *Preussische Jahrbücher*, nov. 1905. — 6. La démonstration de M. Weber, dit-il, est « contraignante ». *Ibid.*, p. 193. — 7. *Ibid.*, p. 193, 194.

ment que ce cœur est vite rassuré : il ne s'agit que du protestantisme réformé, du Calvinisme[1]. Or il y a le luthéranisme, et tout est sauvé! « Derrière et au-dessus du rationalisme réformé s'élève l'idée plus large, plus profonde du protestantisme primitif, telle qu'elle s'est manifestée non seulement sous sa forme religieuse dans l'esprit de Luther, mais sous sa forme artistique dans l'esprit de Bach, de Schiller et de Goethe, sous sa forme philosophique chez Kant, Fichte et *Hegel*[2]. — Goethe et Hegel, représentants, comme Luther, du christianisme primitif!

Et tout en nommant de temps en temps le « puritanisme », c'est contre tout le Calvinisme que fonce notre luthérien plus chauvin qu'orthodoxe, à ce qu'il semble.

« La foi réformée [il ne s'agit pas seulement de la foi puritaine] est abstraite, rationaliste-rationnelle (*rational*) ; la foi luthérienne, au contraire, est de nature concrète et spéculative[3]. » — Ce qu'il manque à la foi réformée, c'est d'être « substantio-infinie » (*substantiell-unendlich*) (??), — c'est « l'effort moral vers la précision substantio-infinie » (*der substanziellen Unendlichkeit Bestimmtheit*) (???)[4].

C'est dans cette impénétrable obscurité que Schmidt procède à son exécution du Calvinisme. « L'amour pour Dieu, tout autant que l'amour pour le prochain, devient tout à fait abstrait et mort » (*unlebendig*). — « La conséquence de la dogmatique réformée [il s'agit bien du Calvinisme en général et pas seulement du puritanisme], est exposée pas rarement, avec une dureté de cœur vraiment effrayante, dans les sermons, dans les exhortations religieuses, et de là vient cette froideur, cette absence de pitié, cette orgueilleuse (*selbsbewusste*) piété, qui se sont si souvent montrées dans les cercles piétistes et puritains[5]. »

Ici Schmidt est bien arrêté par un petit mystère. Le capitalisme moderne, dit-il, c'est le Calvinisme dépouillé de ses motifs religieux. Mais du moment que le « rationalisme économique » provient du « rationalisme calviniste », pourquoi le capitalisme a-t-il dû attendre d'être « débarrassé de sa coquille religieuse ? » Schmidt espère que M. Weber expliquera ce mystère[6].

En attendant, il apparaît que le Calvinisme a été pour l'humanité une chute (*Sündenfall*), une chute de péché plus grave, plus effrayante que la première, celle qui précipita Adam et l'humanité dans le mal et le malheur : « La conséquence [ici il est parlé de la conséquence chez les puritains, mais il est immédiatement déclaré que le principe est dans le Calvinisme primitif] est que l'homme, — *à quoi il était précisément destiné d'après la doctrine réformée dès le commencement*, — est dégradé (*herabsinkt*) au rang de simple instrument, au moyen d'une puissance de vie générale, supprimant (*ausschaltend*) la liberté personnelle : et ainsi est d'abord sacrifiée la plus précieuse idée du développement de la civilisation occidentale, celle de l'union de l'absolue conscience de soi avec l'esprit

1. « L'éthique réformée avec ses conséquences capitalistes ne représente aucunement l'esprit moral de tout le protestantisme. » *Ibid.*, p. 226. — 2. *Ibid.*, p. 195. — Voir p. 200, 215, 218. — 3. *Ibid.*, p. 226. — 4. *Ibid.*, p. 227. — 5. *Ibid.*, p. 204, 205. — 6. *Ibid.*, p. 205, 206.

fini. Le réformé [c'est bien général] ne considère ni sa volonté propre, ni celle du prochain, mais seulement la volonté abstraite, générale, sans fusion concrète avec la personne humaine, et cette puissance abstraite, générale s'objective finalement dans la forme personnelle, abstraite de l'absolue production des biens. Avec cette domination produite par lui de la chose sur la personne, l'homme subit une seconde chute (*Sündenfall*) plus forte et plus effrayante que la première [1]. » — Est-ce assez obscurément effrayant, horrible ?

Mais après l'enfer noir, le ciel bleu ! Après la « chute » par le Calvinisme, la « rédemption » par le luthéranisme. « D'où viendra la rédemption hors de cette nouvelle chute ? de nulle part ailleurs que de la réalisation, rendue possible, de l'idée du protestantisme luthérien. » — « Comment l'homme peut-il être de nouveau racheté *de la domination démoniaque* de la chose sur la personne ?... C'est l'idée du protestantisme luthérien et de l'idéalisme allemand en général [2]. »

Et sait-on en quoi consiste tout particulièrement cette rédemption ? En ce que Luther s'est opposé « avec un instinct génial » à cette conception du « moyen âge », à cette conception « démoniaque », qui est la constitution d'une Eglise indépendante de l'Etat [3]. »

Mais alors si le Calvinisme était si *démoniaque* et si le luthéranisme était si divin, pourquoi le Calvinisme a-t-il produit ses conséquences et le luthéranisme n'a-t-il pas produit les siennes ? Tout simplement parce que le luthéranisme était trop excellent. « S'il en est ainsi, comment donc a-t-il été possible que les conséquences pratiques de l'idée réformatrice de Luther ne se soient pas encore développées d'une façon vivante [4] ? » — « Luther a donné à ses successeurs un talent, dont ils n'ont pas su tout de suite trafiquer, et ils ont commencé par l'enfouir [5]. » — Le Réformateur lui-même n'a pas compris tout à fait l'importance morale de son idée de la foi, et c'est « à peine compris encore aujourd'hui [6]. » L'idée de Luther est « trop puissante pour qu'elle pût développer toutes ses richesses de vie en quelques générations, même en quelques siècles [7]. »

Il fallait des préparations et des intermédiaires. C'est le rôle qu'a joué le protestantisme réformé. Il a été une « mutilation » de l'idée réformatrice ; il n'en a pas moins été nécessaire [8], et il n'y a qu'à admirer la main de la Providence [9].

Maintenant il a montré où il aboutissait : il n'y a plus qu'à se tourner du côté du luthéranisme. Grâce à diverses circonstances, « le rejeton secondaire (*Nebenschössling*) a poussé luxurieusement et a sensiblement arrêté la croissance du tronc principal. Mais aujourd'hui la situation est telle que la tendance pratique de la religiosité réformée s'est complètement objectivée dans la création de l'es-

1. *Ibid.*, p. 206, 207. — 2. *Ibid.*, p. 207, 208.

3. Schmidt, p. 220. — Malheureusement la conception démoniaque trouble encore les esprits. « L'Eglise protestante confessionnelle (*Glaubenskirche*) est toujours de nouveau sortie de l'*instinct démoniaque*, qui consiste à se considérer comme une institution autonome et indépendante de la société civile organisée. » (Schmidt, p. 220.) — 4. *Ibid.*, p. 218, 217. — 5. *Ibid.*, p. 222. — 6. *Ibid.*, p. 228. — 7. *Ibid.*, p. 199. — 8. *Ibid.*, p. 194. — 9. Note n., p. 228. Wir werden auch darin die leitende Hand Gottes zu erkennen haben.

prit capitaliste, et a permis de se rendre compte enfin de la dure étroitesse de son principe fondamental [1]. » — Il convient de s'abstenir de toute réflexion [2].

4. Mais la forme la plus curieuse de cette explication est celle que lui a donnée le prédécesseur méconnu de tous ces faiseurs de systèmes, le penseur robuste, l'écrivain clair, Ziegler.

Naturellement il part de l'erreur initiale et habituelle : Calvin a réclamé un ascétisme contre nature. « On peut bien trouver ici et là un mot (*ab und zu ein Wort*), duquel on peut déduire aussi chez lui une certaine acceptation (*Anerkennung*) de l'art et de la beauté de l'existence. Même « ce qui sert au plaisir (*Vergnügen*) et que Dieu a créé, il ne veut pas » le rejeter complètement, en théorie. Mais sa pratique n'est pas moins « antihumaine (*inhuman*) que la doctrine des philosophes blâmés par lui [3]. »

De cet ascétisme au catholicisme il n'y a qu'un pas. « En fait, cette théocratie protestante rappelait les institutions catholiques du moyen âge, les règles de certains franciscains, l'Inquisition, la juridiction des évêques ; elle rappelait un passé plus lointain, les exemples de l'Ancien Testament, que Calvin aimait à invoquer, et Lycurgue, et Dracon, et la censure romaine, et le dur esprit de la Stoa [4]. »

Après quoi, subitement, Ziegler passe de la critique à l'éloge. Ces principes si faux ont eu les plus magnifiques conséquences. « Quand on considère les effets, dit-il (*Wirkungen*), la chose se présente sous un jour essentiellement favorable. »

Tout est sauvé, Genève et le protestantisme. « Ce n'est pas seulement Genève qui par cette dureté (*Härte*) calviniste fut préservée de la corruption morale et de la décomposition politique, *ce fut le protestantisme tout entier qui fut sauvé* (*der ganze Protestantismus wurde durch sie gerettet*). » — Le catholicisme n'avait pas laissé des hommes mûrs pour la liberté. « Non. Or, ou cela manque, il n'y a qu'un moyen, l'éducation pour la liberté, par la sévère soumission à la loi [5]. » — « Et ainsi le protestantisme est redevable à Calvin et à l'esprit qu'il a propagé, de n'avoir pas manqué, dans la lutte alors allumée, de chefs décidés et de soldats valeureux. La résistance indomptable contre le jésuitisme vint non des luthériens, mais des Réformés ; c'est dans les pays d'observance réformée que furent combattues et remportées les premières victoires. On peut donc trouver ce rude (*herben*) Calvinisme sans beauté (*unschön*), on peut trouver sa moralité grossière

1. *Ibid.*, p. 229.

2. Disons seulement que cet ultra-luthéranisme a des représentants nombreux, et plus connus que Schmidt, par exemple l'historien fort distingué Th. Brieger. D'après lui, Calvin n'est pas original. « On cherche en vain chez lui des idées neuves, grandes, créatrices. » Et cependant Calvin « a rempli avec de nouvelles forces (*mit neuen Kräften*) les idées anciennes », mais « en partie infléchies » (*zum Teil umgebogen*). Calvin a poussé en avant, « à une propagande jusque-là inouïe ». Et « malgré tout ce qu'elle a de grand », sa théocratie est « sans conteste une rechute dans le moyen âge. » Témoin « la sombre austérité de sa discipline presque monacale ». De différentes manières il retombe « bas, bas » (*tief, tief*) dans le moyen âge. » Et cependant « il a enlevé à l'Eglise du moyen âge de vastes domaines que le protestantisme luthérien se serait difficilement soumis; il les a remplis de l'esprit nouveau » mais « c'est un spectacle d'autant plus unique en son genre (*Eigenart*) (?) que le moyen âge soit battu en bonne partie avec ses propres armes. » (*Christliche Welt*, 1909, n. 28, p. 650-652.)

3. Ziegler, p. 483. — 4. *Ibid.*, p. 484. — 5. *Ibid.*, p. 485.

(*rauh*) et despotique, négative et ascétique, froide (*nüchtern*) et prosaïque comme son culte, pauvre (*dürftigen*) et sans ornement. On peut lui reprocher d'être légaliste et Vieux Testament, moyennageux et hiérarchique. Il y a du moins un mérite qu'on ne pourra pas lui refuser, *le mérite d'avoir sauvé le protestantisme.* Et parce que l'esprit moral, que Calvin a fondé sur la doctrine de la prédestination qu'il a propagée, a accompli cette œuvre de salut, nous devons lui être reconnaissant, si peu sympathique (*unsympathisch*) qu'il nous soit dans tout le reste. En théorie, sa morale est fausse, oui (*theoretisch hat diese Moral unrecht, ja*), mais en pratique elle était une nécessité historique (*aber praktisch war sie eine geschichtliche Notwendigkeit*). Elle pesa lourdement sur les esprits qu'elle asservissait (*die sie knechtete*), mais elle fut un bienfait pour le monde auquel elle conserva, en le protégeant sous cette dure écorce, l'esprit de la liberté [1]. »

Certes, on trouvera difficilement un adversaire plus radical du Calvinisme. Et cependant quel chant de triomphe, dont la prodigieuse contradiction double la valeur, il entonne à l'honneur de ce Calvinisme ! Au point de vue social où nous sommes placés, quel partisan enthousiaste du Calvinisme ne serait pas largement satisfait ?

VI

On demeure stupéfait en face de ces incohérences, qui s'efforcent de trouver une explication aussi contraire aux faits qu'au raisonnement. Tenons-nous en à l'évidence et à la logique, et l'explication de l'influence du Calvinisme sur le monde moderne sera aussi simple qu'incontestable.

1. Il y a longtemps qu'on l'a remarqué : les peuples protestants ont été à la tête de la civilisation moderne ; en particulier, ils ont été les peuples les plus riches. Bien des auteurs ont trouvé là un argument apologétique : je me borne à citer l'ouvrage de Napoléon Roussel, *Les nations catholiques et les nations protestantes* comparées sous le triple rapport du bien-être, des lumières et de la morale, 1854 [2].

A son tour, M. Weber a mis ce fait dans une lumière toute moderne et scientifique, dirai-je : « Les Eglises sous la croix ont participé le plus à cette activité commerciale et industrielle. » William Petty (*Political Arithmetik*, Craig, London, 1691, p. 26) souligne ce phénomène : « Partout ce sont les hétérodoxes qui ont en main les *affaires*, et en particulier dans les pays où domine l'Eglise romaine, les trois quarts des affaires sont entre les mains des hérétiques. » — Dirait-on : très bien, mais les protestants se sont ainsi livrés au commerce et à l'industrie

1. Ziegler, p. 485, 486.

2. « A en juger par l'état de l'agriculture, la prospérité de l'industrie, l'étendue du commerce, l'avantage est toujours du même côté. Or ces éléments constituent le bien-être; il y a donc plus de bien-être chez ces nations protestantes qu'au milieu de ces nations catholiques. » (Napoléon Roussel, p. 11.) — A propos de l'instruction : « Sur des listes de douze ou quinze peuples, nous avons vu tous les peuples protestants passer les premiers, tous les peuples catholiques se ranger à la fin. » (*Ibid.*, p. 17.) — De même pour la moralité.

parce qu'ils étaient en minorité et non pas parce qu'ils étaient protestants ? Ce serait une erreur. « Les minorités catholiques, mises à l'écart, ou privées de leurs droits, ne montrent nulle part d'une façon incontestable ce phénomène, pas jusqu'à aujourd'hui. Ce phénomène n'a pu être constaté nulle part, chez les minorités luthériennes, au même degré que chez les dénominations ascétiques [toujours ce mot pour désigner les dénominations calvinistes]. Et d'un autre côté ce ne sont pas seulement les minorités, mais ce sont tout aussi bien les majorités dominantes, quakers, baptistes, qui montrent les caractères significatifs de leur mode d'activité et de vie économique. Et là où des dénominations ascétiques [c'est-à-dire calvinistes] sont en concurrence avec d'autres dénominations chrétiennes, jouissant des mêmes droits, les premières sont celles qui mènent les affaires. Jusqu'à la dernière génération, c'était ce que l'on voyait dans le pays classique de l'ancienne industrie, le Wuppertal : les réformés et les non réformés se distinguaient profondément les uns des autres dans leurs traits essentiels [1]. » Voilà donc le fait parfaitement établi [2].

2. Si nous laissons de côté les hypothèses et les systèmes, pour nous en tenir à la réalité, qu'avons-nous trouvé dans le Calvinisme (de Calvin) ? une foi ardente, inspirant une *moralité*, faite, à un degré exceptionnel, de travail et de simplicité. Et sans vouloir nier l'action réelle de certaines circonstances historiques, politiques, économiques particulières [3], nous disons : la *moralité* [4] que nous venons de constater, suffit amplement à expliquer tout le développement commercial et économique des calvinistes. Saint Paul l'a dit, I Tim. IV, 8. Le Christ l'a dit, Matt. VI, 33. Saint Paul et le Christ ont raison. — L'explication, la voilà.

S'il y a un Dieu, et s'il n'y a qu'un Dieu, il y a une loi de l'univers et qu'une.

1. Max Weber, *Antikritisches zum Geist des Kapitalismus* dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXX, 1910, p. 183, 184.

2. Voici un témoignage curieux, celui de l'*Annuaire ecclésiastique* édité par Rabaut jeune, en 1807 : « *Aveyron*. Le commerce se trouve presque entièrement entre les mains des réformés. — *Charente*. Le commerce est surtout entre les mains des négociants de Cognac et de Jarnac presque tous réformés. L'activité, l'amour du travail et la loyauté des réformés les font jouir d'une forte et légitime considération. La plupart d'entre eux, par leur fortune et leur mérite personnel, deviennent membres des assemblées électorales, des conseils de préfectures, sous-préfectures et des communes. — *La Rochelle*. La majeure partie et les principaux négociants sont réformés. La confiance et l'estime ont porté un grand nombre de réformés aux fonctions publiques, au tribunal de commerce 3/4, à la Chambre de commerce 6/9; au Conseil municipal 11/24 (et 6 maires). — *Saintes*. Les réformés sont en général parmi les plus aisés propriétaires et les meilleures et plus solides maisons de commerce. — *Blois et la région*. Les 3/4 des négociants ou fabricants de cette contrée sont réformés. — *Haute-Garonne, Toulouse*. Leurs noms figurent avantageusement dans les rangs des négociants les plus accrédités, des manufacturiers les plus industrieux, des propriétaires les plus marquants; et, pour en donner la preuve, c'est que lorsque la population réformée s'élève dans une commune au quart effectif, elle paie la moitié de l'impôt. Lorsqu'ils sont en nombre égal, ils paient au delà des 3/4. — *Sainte-Foy*. Les réformés de cet arrondissement en forment la classe la plus éclairée, la plus riche, la plus industrielle. On voit parmi eux des gens de lettres, des médecins, des hommes de lois; ils font presque tout le commerce du pays. — *Gensac*. Le commerce est presque tout entre leurs mains. Ils sont en général les plus grands propriétaires. — *Ganges*. Les réformés possèdent à eux seuls les 7/8 des fabriques et du commerce. »

3. Voir Trœltsch, *Sozial-Lehren*, etc., I, p. 709. — K. Sell, *Der Zusammenhang*, etc., p. 63.

4. Elster, o. c. p. 211.

« S'il pouvait arriver que le désordre matériel, industriel, financier, correspondît à l'ordre spirituel, moral et religieux, il pourrait se faire aussi que la paresse fût une vertu... et que tout fût ravi à ceux qui recherchent le royaume de Dieu et sa justice. » C'est impossible. Il est donc impossible que le royaume de Dieu et sa justice n'apportent pas avec eux les biens de ce monde, c'est-à-dire que l'ordre spirituel, moral et religieux n'assure pas l'ordre matériel, industriel et financier. — Si le monde n'était pas troublé par le péché, il en serait toujours ainsi. A cause du péché, il y a des désordres, des maux, etc. Mais l'ordre n'est pas absolument troublé. — « Le devoir chrétien inspire le travail ; le travail porte son fruit, l'économie ; l'économie est une inspiratrice d'ordre ; l'ordre engendre la propreté.... D'autre part, le croyant, qui doit ajouter la science à la foi, la foi évangélique, a le droit et le désir d'apprendre ; la science apporte son inspiration à l'industrie[1], etc. » — Et encore une fois, l'explication la voilà.

3. Et la preuve, s'il en fallait, c'est le document que Max Weber a mis en tête de son étude, comme pour la résumer dans une « pureté classique », et la justifier d'avance.

Il s'agit de « l'avis à un jeune négociant » (1748) de Benjamin Franklin. Il commence par écrire : « Pense que le temps est de l'argent... », formule économique, dont une forte pression exégétique seule peut faire sortir la théorie de « l'esprit » du capitalisme. Et tout ce qui suit est, selon le simple bon sens, l'explication que nous donnons à notre tour : « A côté de l'*application* et de la *modération*, rien n'est utile, pour faire avancer un jeune homme dans le monde, comme l'*exactitude* dans toutes ses affaires[2]. C'est pourquoi ne garde pas une somme d'argent une minute de plus que tu n'en as convenu.... De plus cela montre, que tu as de la mémoire pour tes dettes ; cela te fait paraître comme aussi *soigneux* qu'*honnête*, et cela augmente ton crédit.... » Ainsi, Franklin donne comme moyen de réussir dans le monde des affaires, la moralité, qu'enseigne tout spécialement le Calvinisme : rien de plus. Et quelque laïque de forme qu'on puisse trouver ce sermon, c'est bien un sermon, et excellent[3], sur ce texte : la moralité a les promesses de la vie présente. Rien de plus.

4. Autre preuve. Ce n'est pas Franklin, c'est Calvin qui a donné au négociant, à l'industriel, à l'homme d'affaires, son véritable manuel. Et le voici :

1. *Eglise libre*, 28 juillet 1876.

2. M. Weber, I, p. 13. — Et encore : « Je me convainquis que la vérité, l'honnêteté et la loyauté dans les rapports entre les hommes sont de la plus haute importance pour le bonheur de notre vie (*Lebensglück*). » (M. Weber, I, p. 15, n. 3.) Il faut noter ce mot bonheur (*Glück*), qui ne trahit rien d'action ascétique.

3. M. Weber l'appelle « la confession de foi de l'esprit yankee (*des Yankeestums*). » (M. Weber, p. 15.) — D'après Weber « l'ascétisme protestant intra-mondain agit avec une force extraordinaire (*mit voller Wucht*) contre la jouissance ingénue (*unbefangenen Genuss*) de la propriété. » (M. Weber, p. 99.) On n'aperçoit pas de différence entre Franklin et Baxter. Celui-ci dans la *Christian Directory* explique que « la perte du temps dans la paresse, les sociétés, le luxe, le sommeil exagéré, la contemplation oisive, et tout cela aux dépens des travaux de la vocation, est le péché « premier et essentiel » ; que le dégoût du travail est un symptôme de l'absence de la grâce.

« Que nous travallions honnestement pour gaigner nostre vie; que nous prenions le gaing qui nous viendra, comme de la main de Dieu, n'usant point de mauvaises traficques pour attirer à nous le bien d'autruy, mais servant à nos prochains en bonne conscience ; que nous prenions le profit de nostre labeur, comme un juste salaire; qu'en vendant et en achetant nous n'usions point de fraudes, ne cautelles, ne mensonges, mais que nous allions rondement en besogne, et en telle loyauté que nous requerrions des autres [1]. » Honnêteté, c'est le premier point; et le second est : enrichissement. Car si l'argent mal gagné est presque toujours mal dépensé, l'argent bien gagné est presque toujours bien dépensé ou bien gardé. « Que celuy qui a beaucoup n'en abuse point en gourmandise, ou intempérance, en somptuosité, ou en choses superflues, en orgueil ou en vanité, mais en prenant modérément son usage, employe la faculté qui luy est donnée à ayder ses prochains, et les subvenir, se congnoissant comme recepveur de Dieu, à posséder les biens qu'il a, à telle condition qu'il en rende une fois compte [2]. »

C'est en pratiquant ce programme que nos marchands huguenots, que nos industriels huguenots firent la fortune d'abord de la France, puis des nations étrangères, forçant les catholiques français à répéter le proverbe : « Honnête comme un huguenot; » forçant les étrangers à dire d'un homme en qui on peut avoir la plus absolue confiance, c'ést un réfugié [3].

5. Dernière preuve : l'aveu de Trœltsch. « Le protestantisme a exercé une influence grandiose (*hat grossartig gefördert*) sur le monde moderne ;... le protestantisme a, au fond, *seulement* [!] écarté les obstacles dans son domaine, les obstacles que le catholicisme opposait... à la venue du monde moderne ; et il a donné, avant tout, *le terrain solide* (*gesunden*) *d'une bonne conscience, et d'une force qui donne l'essor* (*aufstrebende Kraft*), *à la foule des idées nouvelles, libres, séculières* (*weltlich*) [4]. — Fournir le terrain sur lequel un monde doit marcher, donner à ce monde la force d'y marcher, écarter les obstacles qui auraient

1. Contre la secte des Libertins, *Opera*, VII, p. 215. — 2. *Ibid.*, p. 216.

3. Avec raison Weber a écrit : « Avant tout Calvin a mis en relief — et cela a été une bénédiction — un caractère du commerce et de l'industrie : *Le travail de l'homme moral.* Avec clarté il a montré, que dans la production, ce qui doit agir en grande proportion, ce ne sont pas seulement les forces physiques ou intellectuelles, ce sont avant tout les forces morales. Continuellement il a répété que les qualités morales, l'activité, la persévérance, la loyauté, la conscience doivent être actives dans le domaine économique, comme dans toutes les activités humaines. » (Elster, *Johann Calvin als Staatsmann*, Gesetzgeber und National-Oekonom, p. 211.) — « Genève, pendant la vie de Calvin resta une ville médiocrement riche, mais dans l'honnêteté et la loyauté, et l'amour du travail, et la modestie de la vie qui, selon les préceptes de Calvin, deviennent les principes conducteurs de la population, avait été déposé le plus solide fondement pour le progrès économique. » (Lang, *Joh. Calvin.*) — Et partout où les préceptes de Calvin furent bien compris et appliqués, la même influence s'exerça sur la vie économique. En insistant, comme cela n'avait jamais été le cas avant lui, sur la bénédiction morale du travail, il fortifia l'activité, la persévérance, la loyauté, l'économie. Et tout cela naturellement profita au progrès économique. » (Rachfahl, p. 1330.) — Et du reste ce n'est pas Max Weber qui contredit : « Le manque absolu de scrupule dans la manière de faire prévaloir son intérêt est précisément la caractéristique spécifique des pays dont le développement bourgeois et capitaliste est en retard (*Rückstandes*). » (M. Weber, p. 19.) — « La religion donne la plus forte chance de triompher du paresseux (*Schlendrian*) traditionaliste. » (M. Weber, p. 24.)

4. Voir Weber (Bonn) dans le *Theologischer Literaturbericht*, 1914, p. 85, 88-89.

empêché ce monde d'y marcher.... Que veut-on de plus ? La vérité est si forte qu'elle sort de la bouche de ceux qui semblent la contredire !

VII

1. Peut-être, dira-t-on ici; mais enfin si la vérité est si simple, comment des savants peuvent-ils la contester ? Il nous faut revenir à la grande doctrine des « contrariétés », car jamais cette doctrine ne se trouve applicable, et appliquée par Calvin, plus qu'ici.

Il ne suffisait pas de créer le monde moderne : il fallait en *garantir* la vie. Et ces deux actes : *créer* et *garantir*, ne vont pas sans une foule de « contrariétés ». En quoi éclate la grandeur du Calvinisme. Dans le monde moderne actuel, c'est-à-dire dans la forme actuelle du monde moderne, il y a bien des éléments qui sont proprement anticalvinistes. C'est ce qu'à leur façon nos contradicteurs disent, quand ils parlent de la *sécularisation* (entendons : remplacement de la religion par l'a-religion ou par l'irréligion), sécularisation qui a mis le capitalisme à la place de « l'esprit » du capitalisme. Laissons ces subtilités verbales. Dans le monde, tel que le concevait le Calvinisme, tout devait être religieux et chrétien : dans le monde, tel que beaucoup d'hommes modernes le conçoivent, tout doit être plus ou moins irréligieux et antichrétien. Et le Calvinisme avait pris ses précautions, beaucoup de précautions, et de très fortes précautions, contre ce danger de soi-disant « sécularisation », pour nous servir de l'euphémisme à la mode. De là, une singulière facilité qu'ont nos contradicteurs de mettre le Calvinisme en opposition avec le monde moderne (*sécularisé*).

2. Mais essayons de bien nous entendre. Calvin, ici comme ailleurs, pose des principes de progrès et des principes de conservation.

Or, ici comme ailleurs, les principes de progrès sont d'autant plus dangereux qu'ils sont plus bienfaisants. Seulement Prométhée est-il responsable des incendies que les hommes allument par leur imprévoyance ou par leurs crimes ? Watt est-il responsable de l'explosion de toutes les chaudières et de tous les accidents de chemins de fer et de bateaux à vapeur ? A ce compte les bienfaiteurs de l'humanité en seraient les pires malfaiteurs.

A la libération maximum des forces sociales, économiques, de l'homme, de l'individu, le Calvinisme (de Calvin) a opposé, dans ses principes de conservation, les *garanties* maximum d'ordre. — Les *garanties !* c'est le grand mot et la grande chose.

C'est contre ces *garanties* que s'insurgent ceux qui ne cessent de parler de la tyrannie calviniste, du Calvinisme antimoderne.

Et certes il est bien évident que tout barrage est un barrage, c'est-à-dire une barrière, une gêne pour l'eau. Et l'on peut ne pas vouloir de gêne ; on peut supprimer le barrage. Seulement, alors, on a l'inondation et la dévastation. Mais alors on ne saurait s'en prendre à l'entrepreneur, qui avait capté les sources et tout préparé pour un arrosage fécond.

3. Nous pouvons maintenant poser la question dans ses vrais termes.

Il y a des négateurs du monde moderne. Oui. Mais qui sont-ce ces négateurs ? Les calvinistes, ou les modernes (sécularisés) ? — Et nous répondons sans ambage : ce ne sont pas les calvinistes (de Calvin), eux qui ont fondé le monde moderne, *et l'ont entouré des précautions nécessaires, des défenses indispensables à sa conservation ;* ce sont les modernes (sécularisés), qui protestent contre ces précautions et ces défenses, qui travaillent à les détruire les unes après les autres.

4. Que si nos lecteurs voulaient crier au paradoxe, dépassant vraiment la mesure, nous n'en appellerons pas à tous ces témoins, dont l'autorité est cependant parfois grande, et qui déclarent à l'envi que le monde actuel est dans une fausse voie, que cela ne peut pas durer, que l'abîme est au bout de la route suivie [1]. Non. Nous nous contenterons d'en appeler à l'autorité de deux savants que l'école d'Heidelberg ne désavouera pas, à MM. Max Weber et Trœltsch eux-mêmes, aux chefs de l'école d'Heidelberg.

Max Weber parle de la prétendue évolution (c'est une révolution, selon nous, dont le Calvinisme n'est pas responsable), qui, selon lui, a amené le Calvinisme à « l'esprit » du capitalisme, et « l'esprit » du capitalisme au capitalisme simple et brutal. Il se demande où va cette société, et il répond : « Personne ne sait encore qui dans cette demeure habitera à l'avenir, et si, à la fin de cette énorme évolution, ce qui apparaîtra, ce sont des prophètes tout nouveaux, ou une renaissance puissante de vieilles idées, d'un ancien idéal ; ou bien si — ni l'un ni l'autre ne se produisant, — ce sera une pétrification à la chinoise, grâce à une manière, maladive comme une crampe, de se donner à soi-même de l'importance. Alors, oui, pour les derniers hommes de cette civilisation, le mot pourrait être vrai : spécialistes sans esprit, hommes de plaisir sans cœur, qui s'imaginent avoir escaladé un degré, jamais encore atteint, de l'humanité [2]. »

Et Trœltsch, dans la péroraison de son fameux discours de Stuttgart, s'écrie : « La culture moderne est en tout cas caractérisée par une diffusion et une intensité prodigieuse de l'idée de la liberté et de la personnalité. C'est là ce que cette culture a de meilleur. Cette idée s'est développée spontanément dans tous les domaines de la vie, grâce à une *conjonction particulière des circonstances* [?] et n'a reçu du protestantisme (*nur*) qu'un fondement métaphysico-religieux très fort, mais en soi indépendant. [?] Il s'agit de savoir si cette conjonction des circonstances, si la fécondité qu'elle a procurée à l'idée de la liberté se maintiendront ; c'est difficile à penser.... Je crois donc pouvoir, — au moins c'est ma conviction particulière, — conclure : gardons le principe métaphysico-religieux de la liberté. Sans quoi, ce pourrait en être fait de la liberté et de la personnalité, au moment où nous nous vanterions le plus de leurs progrès [3]. »

1. Nous prions le lecteur de vouloir bien se rappeler que tout notre texte a été écrit avant les débuts de la guerre. — 2. M. Weber, II, p. 109.

3. *Die Bedeutung*, p. 65, 66. — Comme l'a dit le dernier critique de l'école d'Heidelberg : « Est-ce que l'opposition moderne à certaines affirmations de la réformation ne constitue pas précisément le problème du monde moderne et de la vie ? » Weber (Bonn), *Theol. Bericht*, 1914, p. 89.

Ainsi l'école d'Heidelberg clôt toutes ses études et toutes ses théories par deux points d'interrogation. Ce qu'elle appelle le monde moderne ne va-t-il pas à sa mort ? Il le lui semble. Ce qui pourrait le sauver, n'est-ce pas le principe métaphysico-religieux ? Il le lui semble. Or le principe métaphysico-religieux, c'est le Calvinisme[1].

1. Enregistrons deux témoignages : « La tendance, l'esprit du Calvinisme sont indiqués par deux choses : l'existence de la rupture ouverte, radicale avec Rome, et l'existence d'une sévère discipline des communautés. Or ces deux choses manquaient au luthéranisme. » Wernle, *Conférence sur Jean Calvin*. p. 14. Radicalisme et discipline : dualité, contrariété. — « Pendant un certain temps, il put paraître que l'Evangile ne ferait plus de conquêtes. Les adversaires pouvaient espérer que désormais il reculerait, et cesserait d'être un facteur de la politique générale. Qu'il n'en ait pas été ainsi, que, au contraire, l'esprit protestant ait pris un élan nouveau et puissant, qu'il ait rempli et pénétré des terres et des mers, c'est ce qui est dû à Jean Calvin. » Walter Friedensburg, *Der Calvinismus als politisches Prinzip in seinen geschichtlichen Wirkungen*, dans la *Wartburg* du 25 juin 1909, p. 257.



CHAPITRE TROISIÈME

Economie politique.

I. *Contre l'Anabaptisme : conservation.* — 1. La propriété. — 2. La loi. — 3. Le tribunal. — 4. Le serment. — 5. L'impôt. — 6. La peine de mort. — 7. La guerre.

II. *Contre le Moyen Age : progrès.* — 1. Le travail. *a*) Luther et Zwingle. — *b*) Calvin. — *c*) Contre le monachisme. — *d*) Contre la mendicité. — *e*) Contre les fêtes. — *f*) Le dimanche. — *g*) Le travail calviniste. — 2. L'agriculture. *a*) Luther. — *b*) Calvin. — 3. Le commerce et l'industrie. — 4. La loyauté des marchandises. — 5. Calvin et l'industrie genevoise. — 6. Le prêt à intérêt. *a*) Le Moyen Age. — *b*) Luther. — *c*) Zwingle. — *d*) Calvin. — *e*) Le prêt à intérêt à Genève avant Calvin. — *f*) Les ordonnances de Calvin. — *g*) Calvin et Charles Du Moulin. — *h*) Bucer et Calvin.

III. *Pour la moralité.* — 1. Le luxe. — 2. Le vêtement. — 3. La nourriture et la boisson. — 4. Le jeu et les jeux. — 5. Les danses. — 6. Les lois somptuaires. — 7. La législation contre le blasphème et l'adultère.

IV. *Conclusion.* — 1. Le moment unique. — 2. L'homme unique. — 3. La Hollande. — 4. L'Angleterre. — 5. Le dix-huitième siècle français. — 6. L'Amérique. — 7. L'heure de la justice.

I



'EST en combattant les *Libertins* spirituels (anabaptistes, collectivistes, etc.) que Calvin montre le côté conservateur de son économie politique.

1. La propriété est légitime [1]. « Dieu laisse à chacun ce qu'il a, soit d'héritage, ou par vendition, ou par quelque autre juste titre.... Dieu ne veut point que la police soit confuse, que le droit soit perverti.... Dieu ne veut point que les choses soyent mises en proye, comme s'il y avait communauté, mais que chacun possède ce qu'il a, et qu'il en jouisse sans contredict. Au reste, il ne veut point aussi qu'il y ait telle cruauté, que les povres ne soyent aucunement soulagés [2]. »

1. Luther : « Nous avons extérieurement de l'argent, des biens, des terres et des gens; ce n'est pas en soi injuste, mais don et ordre de Dieu. Personne n'est sauvé par le seul fait qu'il est un mendiant et ne possède rien. Le Seigneur a dit : « Heureux les pauvres... en esprit. » Autre part : « L'or, l'argent, et tout ce qui est joli et beau, provoque naturellement notre amour; et Dieu le permet.... Si notre Seigneur Dieu ose créer de bons gros brochets, et du bon vin du Rhin, pourquoi n'oserais-je pas manger ceux là, et boire celui-ci. » (Erhardt, I, 673, 674.) — 2. *Opera* XXVIII, p. 129, 136.

Il ne s'agit pas de « plancquer là » nos biens, mais d'en « bien user[1]. » — Les « frénétiques » invoquent l'ordre donné au jeune homme riche (Matt. XIX, 21). « La solution est facile, car nostre Seigneur ne prononce pas là une sentence générale, qui convienne à tous, mais a esgard à la personne de l'homme, qui parle à lui. Il luy découvre sa maladie, qui luy estoit cachée. Il estoit riche et avoit son affection à ses biens ; et ne congnoissoit point que cela fust vice. Nostre Seigneur donc le vient gratter sur sa rognne.... [Mais] c'est une lourde sottise, de tirer ceste sentence, qui a servy à esprouver le cœur d'un homme en espécial, pour en faire une doctrine universelle[2].

On oppose ensuite les Actes IV, 32. Mais il n'est pas question, chez saint Luc, d'une société communiste, comme le veulent ces « accariastres ». Il s'agit d'une « compaignie d'amis, d'un si bon accord, que l'un ne vouloit point faillir à l'autre au besoing ; mais que chacun estoit prest d'aider à son prochain. On pouvoit dire que telles gens n'avoient rien de propre. Voire, combien que cependant chacun tenoit son mesnage, jouissoit de son bien, avoit le maniement de ses possessions et de sa chevance, sans que tout fust mis en un monceau, comme en confus[3]. » La preuve, c'est que « S. Luc ne dict pas que tous vendissent ; et, touchant ceux qui vendoyent, il ne dict pas qu'ils vendissent tout, sans se rien laisser[4]. » « Chacun ne laissoit pas de tenir son mesnage, nourrir sa famille; et user des biens que Dieu luy avoit donnez. » — Tabitha faisait de grandes aumônes. « D'où les eust elle faictes, si elle eust quicté tout son bien ? » — Saint Pierre logeait chez Simon le corroyeur. Comment celui-ci l'eut-il reçu, s'il n'avait eu « maison et famille. » « S. Paul n'enseigne pas Timothée de commander aux riches de ce monde de tout quicter, mais seulement de ne se point enorgueillir, de ne point mettre leur espoir aux richesses corruptibles, et d'estre riches en bonnes œuvres.... Il ne commande pas de ne plus vendre ny achepter, mais seulement de ne point circonvenir ou frauder noz prochains, en vendant ou acheptant[5], etc. »

Au nom de la nature et de l'égalité, Calvin s'élève contre le droit de primogéniture[6].

1. *Opera* VII, p. 216. « Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz » 1545. — 2. *Ibid.*, p. 217. — 3. *Ibid.*, p. 217. — 4. *Ibid.*, p. 218.

5. *Ibid.*, p. 218, 219 — Les Libertins spirituels du seizième siècle avaient poussé le communisme jusqu'à la communauté des femmes, et avaient posé la question, dite moderne, du mariage libre. « Ils veullent que chacun ait son appétit pour reigle, et que le cuer de l'homme soit le maistre de sa vocation, selon qu'il le poulse. » « Ils appellent cela mariage spirituel. Si donc un homme ne prent point plaisir à sa femme, il se peut provoir ailleurs, où il pourra trouver son cas. » Même liberté est accordée à la femme — et du reste il serait difficile de dire en quels termes Calvin réfute cette « impudence. » (*Ibid.*, VII, p. 213).

6. « Quand il y aura des loix qui donnent ainsi toute la substance au premier-nay, et que le reste des enfans demeurent desproveus, cognoissons que ce sont loix iniques et meschantes.... Cela est contraire à toute affection de nature. Car un père doit-il pas aimer ses enfans? « O celuy-la est mon premier-nay. » Et les autres, quoy?... Encores que les enfans ne soyent point dignes d'estre aimez, si faut-il que tousjours nature domine, quoy qu'il en soit. » (*Opera* XXVII, p. 671.)

2. *La loi* est légitime. La loi est le « vrai nerfz, ou âme de toutes républiques » (*validissimi rerum publicarum nervi*); c'est « un magistrat muet, » comme le magistrat est « une loy vive. »

Mais voici l'objection, qui sent bien son seizième siècle : il n'y a de bonne loi que la loi de Moyse. Nous avons déjà donné la réponse qu'il est bon de rappeler, en face de l'usage que Calvin a fait, et de l'usage qu'on reproche à Calvin d'avoir fait de l'Ancien Testament. L'objection est « dangereuse et séditieuse, » elle est pleinement faulse et folle [1]. » La loi « cérémoniale » était une « doctrine puérile. » La loi « judiciale » peut être « cassée et abolie. » Seule la partie morale de la loi « est la vraye et éternelle reigle de justice [2]. »

3. Mais ces lois, les chrétiens peuvent-ils les invoquer ? Un chrétien peut-il *plaider* en justice ?

Parfaitement. — Sans doute les chrétiens sont « comme un peuple nay et faict à souffrir injures et contumélies. » Il faut « qu'ils portent tous ces maulx en patience. » Ils doivent faire « bien à ceux qui leur tiennent tort. » « Ils souffriront tellement les offenses, qui leur seront faites en leurs corps et en leurs biens, qu'ilz seront prestz de les pardonner incontinent. » Mais cette douceur et modération n'empêchera pas « que, en gardant entière amitié envers leurs ennemis, ils ne s'aident du confort du magistrat à la conservation de leur bien ; ou que, pour l'affection du bien publicq, ilz ne demandent la punition des pervers et pestilens, lesquelz on ne peut autrement corriger qu'en les punissant [3]. » — Donc on peut plaider. Seulement à une condition : « Nul ne peut mener procès, quelque bonne et équitable cause qu'il ait, s'il ne porte à son adversaire une mesme affection de bénévolence et de dilection, que si l'affaire, qui est débattu entre eux, estoit desjà amiablement traicté et appaisé. » Seuls, ceux qui plaident ainsi, sont « justes plaidoyeurs [4]. »

4. Devant le tribunal, les chrétiens peuvent prêter *serment :* « Le tesmoignage est une chose sacrée... Qui est-ce qui a institué cest ordre ? Dieu n'en est-il point l'auteur ?... Dieu est présent quand la justice s'exerce, pour ce que tout cela se fait en son authorité, et en son nom.... Les juges sont lieutenans de Dieu.... [5] »

Donc « si nous ne sommes creus », nous pouvons « jurer par le nom de Dieu. »

1. Sermon CXV sur le Deutéronome, chap. XIX. (*Opera* XXVII, p. 577, 580 et ss. — 2. 1541, p. 766. — IV, xx, 14.

3. 1541, p. 767. — IV, xx, 15. — « Le peuple ancien, sous la loy, a eu une subjection plus estroite que nous n'avons pas aujourd'huy.... Aujourd'huy Dieu nous a donné liberté plus grande.... Aujourd'huy Dieu nous a donné une façon plus libérale. » (*Opera* XXVI, p. 580, 582.) — Bèze ne sera pas d'un autre avis. Dans sa lettre aux pasteurs de Neuchâtel, 18 mai 1566, il blâmera ceux « qui rêvent de gouverner l'univers d'après la politique israélite : cette erreur est certainement trop absurde pour avoir besoin d'être réfutée. » (*Epistolarum theologicarum*, Th. Bezæ Vezelii, Liber unus, 1573, p. 99.)

4. 1542, p. 722. — IV, xx, 20. — 5. 1541, p. 770. — IV, xx, 18. — Ni les paroles de saint Paul (1 Cor. VI, 6), ni celles de Jésus (Matthieu V, 39) ne sont contraires à cette explication.

Et « n'est-ce pas une bonté inestimable, que nostre Dieu s'abaisse ainsi à nous, et qu'il nous permette que nous prenions son nom. » Mais, pas de profanation ! Il ne faut point « s'engabber ». — « Que nos sermens soyent sobres, et que le nom de Dieu ne trotte point comme plotte entre nous [1]. »

5. « *Les tributs et imposts* lesquels reçoivent les princes, leur sont revenus légitimes.... Ils en peuvent licitement user à entretenir assez amplement leur dignité domestique.... David... ont, sans offense de conscience, vescu somptueusement du public.... Toutes fois, il doit souvenir aux princes, que leurs domaines (*fiscos suos*) ne sont pas tant revenus privez, que pour appliquer au bien publique de tout le peuple... ils n'en peuvent prodigalement abuser, sans faire injure au public [2], ou plutost ils doivent penser, que c'est le propre sang du peuple, auquel ne point épargner (*parcere*) c'est une très cruelle inhumanité. Outreplus, ils doivent estimer que leurs tailles, imposts, et autres espèces de tributs ne sont sinon subsides de la nécessité publique. Desquels grever le povre populaire (*miseram plebem fatigare*) sans cause, c'est tyrannie et pillage (*tyrannica rapacitas*) [3]. — Un auteur a eu raison de dire : « Une étude des mesures prises à Genève révèlerait un soin sain et effectif pour le bien être social du peuple, et pour de saines conditions économiques [4]. »

6. La *justice criminelle* est légitime, y compris la *peine de mort*. — « C'est une chose espouvantable que de mettre un homme à mort, d'autant qu'il est créé à l'image de Dieu. » Cependant « quand la condamnation est pour juste cause, » et qu'elle est prononcée par ceux à qui « Dieu a commis le glaive de justice, » ce n'est pas « une chose contre l'humanité [5]. » — Même Dieu déclare « que ce luy est une chose aggréable qu'on punisse ainsi les malfaicteurs.., car si cela n'estoit, nous viendrions en une confusion extrême [6]. »

Cette punition *juste* et *légale* doit être publique, au sens du seizième siècle : c'est-à-dire que le corps du supplicié doit être exposé publiquement. « Dieu veut que le ciel en soit tesmoin, quand le corps est pendu au gibet, que tous les élémens soyent là pour dire : non [7]. » — « Que la justice soit en honneur, et que nous ne pensions point qu'il y ait opprobre en cela. Dieu veut que les corps soyent eslevez en l'air, qu'on les regarde et qu'il y ait là une approbation, que, quand un crime sera puni, le magistrat a fait un sacrifice qui est accepté au ciel, et par conséquent doit être reçu en terre [8]. » — Autrefois « le ministère de la justice n'était pas déshonorant (*inhonestum*) ; c'est avec la corruption du siècle qu'il est advenu qu'on a fait justice des criminels, seulement par la main d'un licteur public, ordonné à cet office. » Samuel met à mort Agag, que Saül se refuse à exécuter. — Et Calvin en arrive à dire [9] : « Comme l'esprit de Moïse, doux et bening, se vient-il à enflamber d'une telle cruauté, qu'ayant les mains

1. *Opera* XXVI p. 271, 274[1]. — 2. Le latin dit : « Ce ne sont pas tant des cassettes privées (*arcas*), que des trésors publics (*arcana*). » — 3. IV, XX, 12, 13. — Ce texte est déjà dans l'édition de 1536. Rien n'a été changé en 1539, ni en 1559. — 4. Foster, o. c. p. 248. — 5. Deutéronome, *Opera* XXVII, p. 689.
6. *Ibid.*, p. 690 — 7. *Ibid.* — 8. *Ibid*, p. 691 692. 9. Samuel XV, 33. *Opera* XXX, p. 145.

sanglantes du sang de ses frères, il ne face fin de tuer jusques à en avoir occiz trois mille ? » (Ex. XXXII, 27.) Moïse a été ministre « de l'ire de Dieu. » En exécutant l'ordre de Dieu, il a, « par icelle cruauté (si ainsi elle doit estre nommée), sanctifié ses mains, lesquelles il eut souillées en pardonnant [1]. » — Et nous ne contesterons pas qu'il y a lieu de frémir en sentant ainsi passer le souffle de la sainteté terrible de l'Ancien Testament : mais la médaille, au revers terrifiant, a une face plus lumineuse. Il faut tenir un juste *milieu*, ce que Calvin appelle un « moyen », un moyen terme « entre la rigueur de la justice et l'humanité qui doit être entre nous. Ce *moyen* donc est bien à observer, car nous déclinons toujours à quelque extrémité. Si nous voulons fuir cruauté, nous devenons lasches et ne gardons plus de justice ;... nous voulons qu'il y ait une licence à tout mal, sans correction. Si d'autre part, nous voulons estre sévères, il y a danger que ce ne soit par trop [2]. » — En conséquence « j'entend que trop grande et trop aspre rudesse n'y soit meslée [à la justice], et que le siège d'un juge ne soit pas un gibet desja dressé. Car je ne suis pas celuy qui veuille favoriser à quelque cruauté désordonnée, ou qui veuille dire qu'une bonne et juste sentence se puisse prononcer sans clémence. » — La clémence, au contraire, est « la vraie conservation du throne royal ; » c'est « la principale vertu des princes. » Donc, ni « sévérité désordonnée, » qui « navre plus qu'elle me médecine ; » ni « folle et superstitieuse affectation de clémence, » qui soit « cruelle en son humanité [3]. »

7. La *guerre* est parfois légitime. Nous devons avoir en « horreur » toute effusion de sang et les meurtres et les violences [4]. — « Si un seul homme est tué, c'est comme une pollution de tout le païs.... Nous voyons donc comme la vie des hommes est chére à Dieu [5]. » — Si tuer un seul homme est horrible, que sera-ce de la guerre ? « Quand on tuera en guerre les ennemis, combien que cela soit licite, tant y a que Dieu encores dit que les mains en sont souillées ; non pas qu'il le répute pour crime ; mais c'est à fin que celuy qui est contraint d'estre armé contre ses ennemis, gémisse, voyant que, par le péché des hommes, il faut que l'*ordre de nature* soit ainsi troublé ; que nous, qui devons estre frères, que nous recognoissons nostre chair en chacun de ceux qui sont formez à notre semblance, et que néantmoins il nous faut ainsi les destruire.... Ceste énormité là n'advient point que d'une grande malice des hommes [6]. » — « Nostre Seigneur lasche la bride de Satan, lequel irrite et pousse les meschans à ce qu'ils s'entretuent, et qu'ils martellent sur les testes les uns des autres. Car Dieu aussi se sert d'eux comme de forgerons, ainsi qu'il le dit par son prophéte Zacharie [7]. »

La guerre est donc chose horrible, contre nature, une énormité. La guerre est le produit du péché, l'œuvre de Satan.

Cependant la guerre est parfois légitime « pour la défense du païs, si on fait quelque agression [8]. » — Elle est légitime contre ceux qui « troublent la com-

1. IV, 20, 10. — 2. *Opera* XXVII, p. 691, 692. — 3. IV, XX, 8, 10. — 4. C'est répété *Opera* XXVII, p. 542 et 640. — 5. *Ibid.*, p. 641. — 6. *Opera* XXVII, p. 543. — 7. *Ibid.*, XXVI, p. 18. — 8. IV, XX, 11, 12.

mune tranquillité, » qui « se jettent sur le territoire d'autrui auquel ils n'ont nul droict, pour y faire pillages et meurtres. » — Et « de ce droict de bataille s'ensuyt que les garnisons, alliances et autres munitions civiles sont aussi licites [1]. »

Donc pas de guerre de conquête. Les bornes des royaumes sont « sacrées » comme les bornes des champs. — « Aller assaillir, ce n'est point batailler contre les créatures, mais contre le Dieu vivant. » — Mais même la guerre de légitime défense « contre les brigands armés » doit être évitée dans la mesure du possible. Il faut être « contraint par grande nécessité [2]. » « Apprenons de ne point irriter cestuy-ci, ne cestuy-la, pour donner occasion de nous fascher et molester ; mais que tous ceux qui nous sont ennemis, *qu'ils commencent la guerre, et que de nostre costé nous soyons paisibles*. De nostre part, que nous cerchions la paix en tant que nous sera [3]. »

En définitive, voici les conditions de la guerre légitime : « Il est licite de guerroyer en *nécessité*, en sorte que la guerre ne soit sinon *pour procurer la paix*.... Si nous voulons estre chrestiens, il nous faut estre comme agneaux.... Il n'y a nulle guerre juste, sinon que Dieu en soit l'autheur.... Il faut que son S. Esprit préside au conseil que nous prendrons [4]. »

Dès lors la guerre même ne doit pas changer nos sentiments envers les hommes. « Le peuple de Dieu se devoit, mesmes en temps de guerre, maintenir en telle humanité, qu'il pardonnast à ses ennemis. » Car « les hommes, quoiqu'il en soyt, sont formez à l'image de Dieu. » Nous devons « contempler nostre nature » en eux. Et nous aurions perdu la raison, si cette pensée ne nous inspirait « pitié de ceux qui sont nostre chair, et nos os, et mesmes qui portent la marque de nostre Dieu, de celuy qui nous a tous formez à sa semblance. » — « Il ne seroit point licite de donner une chiquenaude à nostre ennemy. » Il faut que « nous pourchassions la paix avec tout le monde, » que « nous soyons fréres à un chacun [5]. »

Mais enfin la guerre n'a pu être évitée. Elle a beau être juste et sainte et approuvée, « par Dieu, il faut qu'elle ne soit pas cruelle. » « Que nul ne soit vexé, qu'il n'y ait ni pillage, ni saccagement, ni extorsion.... Si Dieu commande *d'acheter l'eau* qu'il boira, combien ceux qui font la guerre doyvent-ils acheter et vin et pitance, et choses qui coustent argent, de ceux qui ne sont point leurs ennemis [6]. » — Même en temps de guerre, « il faut se garder de toute chose mauvaise ; » résister aux tentations, aux « occasions », à « beaucoup d'allèchement. » « Quand vous viendrez en guerre, dit Dieu, ...pensez que rien ne vous sera pardonné, non plus que si vous estiez en vos maisons ; car il est question *que vous bataillez sous mon enseigne, voire et que je soye vostre chef* [7]. »

Et alors voici des règles à suivre par les belligérants. Car « nous avons à

1. *Opera* XXVII p. 11. — 2. IV, XX, 12. — 3. *Opera* XXVII, p. 54

4. *Ibid.*, XXVII, p. 593, 594. — « Maudite est la paix, de laquelle le lien est un révoltement de Dieu; et bienheureuses les guerres, par lesquelles il est nécessaire de maintenir le royaume de Christ. » (*Commentaires*, 1 Cor. XIV, 33.) — 5. *Ibid.*, XXVII. p. 617, 619. — 6. Deutéronome II, 1-7. — *Opera* XXVI, p. 13. — 7. *Ibid.*, XXVIII, p. 96.

noter qu'encores que les glaives soyent desgainez, néantmoins il n'est pas licite d'exercer toute cruauté à l'appétit d'un chacun[1]. » Il faut respecter les arbres et tout ce qui sert à la nourriture du peuple. « Despouiller la terre de ce que Dieu luy a donné pour la nourriture des hommes, » c'est vouloir « anéantir la bonté de Dieu, laquelle il a desployé sur le genre humain. » Alors « suis-je digne que la terre me soustienne ?... Ne suis-je point comme un monstre ? » — « Gaster arbres, et maisons et choses semblables, » ce n'est pas en réalité « faire la guerre aux créatures » (aux choses créées), mais au Créateur, « à celui qui nous monstre ici un miroir de sa bonté[2]. » — « Brusler les païs, c'est plus que coupper les gorges. Car que feront les povres habitans, quand il y aura dix lieues de païs bruslé ? Il faut qu'ils s'en aillent mourir parmi les hayes et les buissons.... On leur feroit plus de miséricorde, si on les escorchoit du premier coup[3]. » — Mais « aujourd'hui, la loi du Turc domine entre les chrestiens.... On brusle tout. Et que bruslera-on ? Les povres sujets qu'un prince aura en sa protection[4]. »

Et « s'il faut espargner les arbres fruictiers, que sont choses mortes, combien plus devons nous espargner les personnes[5] ? » — Calvin a beau trouver légitime la guerre de défense, on dirait que sa conscience, déchirée, lutte avec son cœur : « Quand il n'y aura qu'un homme tué, hélas ! voilà une image de Dieu qui est deffaite. Mais quand on viendra à tuer une multitude qu'il y aura tant de vefves, tant d'orphelins[6].... » « Il semble que le monde doyve abysmer, qu'on oublie là quasi toute nature[7]. » — « Malheur sur nous, si nous sommes tuez ; » mais malheur « aussi bien, si nous tuons[8]. » Car il ne suffit pas que « nostre cause soit bonne, » il faudrait qu'elle fût « aussi bien démenée, » qu'il n'y eût point en nous de « cholère », de « passion excessive et désordonnée. » C'est impossible. Et alors, même en cas de légitime défense, celui qui tue n'est point puni, « mais tant y a qu'il n'est point excusable devant Dieu[9]. » « Et voici un acte horrible, que quand une ville sera assaillie, et prinse par force, que tous masles soyent exterminez. Qu'on face une telle effusion, cela nous devroit faire dresser les cheveux en la teste[10]. »

1. *Opera* XXVII, p. 636. — 2. *Ibid.*, XXVII, p. 637. — « Nostre Seigneur a ordonné la terre comme pour estre nostre mère nourrice; et quand elle ouvre ainsi ses entrailles pour nous substanter, que nous cognoissions que c'est autant comme si Dieu nous tendoit la main, et que il nous présentoit les témoignages de sa bonté. » (*Ibid.*, p. 639.) — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, p. 638. — 5. *Ibid.*, XXVII, p. 636. — 6. *Ibid.*, XXVII, p. 636. — 7. *Ibid.*, p. 621. — 8. *Ibid.*, p. 622. — 9. *Ibid.*

10. *Opera* XXVII, p. 621. — Et Calvin ajoute : « Et toutes fois c'est Dieu qui parle. » Il s'agit de l'extermination des Amorrhéens, Cananéens, Jébusiens, etc. Calvin explique que Dieu ne s'est pas montré si sévère... sans cause. « Ces peuples, Dieu les a supportés « longtemps », avec « patience ». Mais ils sont « empirez de mal en pis ». Déjà du temps d'Abraham, « ils estoyent si meschans que c'est pitié ». Ils n'étoient déjà alors « guères meilleurs que Sodome et Gomorrhe, leurs voisins ». Et cependant Dieu s'est tenu « coy ». Et « combien attend-il ? non point seulement dix, ou vingt ans. Mais il dit : « Je les ay condamnez, et ay prononcé la sentence sur eux, toutes fois je leur donneray loisir jusqu'à quatre cens ans. » Or, au lieu de « s'amender », ils se « desbordent encores plus ». « Quand nous voyons que Dieu s'est ainsi modéré, et qu'il a tenu une procédure tant douce envers ces peuples ici, que dirons-nous, sinon que nous avons bien de quoy le glorifier, et confesser qu'il est tant libéral envers le genre humain, qu'il ne faut point toutesfois se jouer avec luy, et que nous devons cheminer en sa crainte. » (*Opera* XXVII, p. 626.)

II

Si c'est surtout contre les anabaptistes que Calvin maintient les principes économiques de conservation, c'est surtout contre le Moyen Age et les catholiques qu'il expose les principes de progrès.

1. Et voici d'abord l'obligation du *travail*. — N'oublions pas que nous sommes à l'époque des Ordres mendiants, c'est-à-dire de l'oisiveté élevée à la hauteur d'une vertu de premier ordre[1].

a) Luther restitue au travail sa dignité. Selon lui il nous est ordonné de travailler jusqu'à ce que « la sueur nous coule sur le nez[2]. » — « Comme l'oiseau est fait pour voler, ainsi l'homme est fait pour travailler[3]. » — Zwingle n'est pas moins catégorique. « Le travail est une divine chose, » et, « ce qui est le plus joyeux, des mains du travailleur sortent les fruits et les produits, comme à l'origine de la création la main de Dieu rendait tout vivant[4]. »

b) On peut prévoir l'attitude de Calvin en sociologie, si l'on pense que, dans sa théologie, il prêche un Christ « non oisif » (*non otiosus*) ; un « évangile qui ne doit point estre oisif en nous, mais doit fructifier[5] ; » qu'il admet seulement des « doctrines de pratique. » Puis, dans son ecclésiologie, il crée l'organe, par excellence, du travail dans l'Eglise, le diaconat.

Le travail a précédé la chute. « Nous sommes nais à cela.... Et mesme devant le péché, il est dit qu'Adam a esté mis au jardin pour le cultiver.... Devant que le péché soit venu au monde,... desja si falloit-il que les hommes s'éxersassent à quelque labeur. Et pourquoy ? Cela est contraire à nostre nature, d'estre comme des troncs de bois inutiles[6]. »

En conséquence, « la paresse et l'oisivcté sont maudites de Dieu. » « L'homme est créé afin qu'il face quelque chose. » C'est ce qu'enseignent « l'Ecriture » et la « nature ». « Il est donc raisonnable que ceux qui se veulent exempter de la loy et règle commune, soyent aussi privez de nourriture, qui est le salaire du labeur. » « Le bon sens le dit et S. Paul l'enseigne clairement, » quand il défend

1. La question du travail a été étudiée par Weinand, *Antike und moderne Gedanken über die Arbeit* (hgg. vom *Volksverein: das Kath. Deutschland*, 1911). — Un critique, W. Thumme, dans la *Theol. Literaturzeitung*, 27 avril 1912, p. 268, 269), montre qu'Augustin a en effet souligné le devoir du travail manuel, surtout chez les moines, et qu'il a affranchi l'agriculture, pas tout à fait le commerce, du mépris, qu'avait pour eux l'ancien monde. Mais, selon Augustin, le travail est depuis la chute un fardeau que l'on porte avec obéissance et volontiers, une partie d'ascétisme utile. Quant à la valeur du travail en soi, quant à la joie du travail, il y en a à peine trace chez saint Augustin.

2. Wiskemann, *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformatoren herrschenden National-Ansichten*, 1861, p. 59. — 3. Erhardt, *Die National-ökonomischen Ansichten der Reformation*, dans les *Studien und Kritiken* (1er oct. 1880; 2 oct. 1881), I, p. 678. — 4. Erhardt, II, p. 111. — 5. Psaume 115. *Opera* XXXII, p. 459. — 6. Sermon XXXV sur le Deutéronome. *Opera* XXVI, p. 296. « Il n'y a chose plus vilaine qu'un homme paresseux et fainéant, qui n'estant utile ne pour soy ne pour les autres, semble estre nay seulement pour boire et manger. » *Commentaires*, 1 Cor. IV, 11.

aux Thessaloniciens « de les nourrir [les ventres paresseux] en leur train d'oisiveté, en leur baillant tous jours leur repas [1]. » Il ne faut pas toutefois ranger parmi les gens oisifs ceux qui « aident et portent profit par leur industrie à la société des hommes, » administrateurs des affaires privées ou publiques, conseillers, professeurs [2], etc. — Il faut travailler toute la vie jusqu'à la mort. « L'apostre n'a point laissé de lire, combien qu'il se préparaît déjà à la mort [3]. » « Dieu n'entend pas que nous soyons oisifs... car il a donné aux hommes pieds et mains ; il leur a donné industrie.... Il est bien certain qu'il nous faut appliquer à quelque labeur tout le temps de notre vie [4]. »

Cette passion du travail a poussé notre Réformateur à une triple opposition : 1° opposition au monachisme ; 2° opposition à la mendicité ; 3° opposition au chômage des fêtes ecclésiastiques.

c) Le moine est le type du « fai-néant ». « Plaute, poète latin ancien, quand il veut parler de gens qui vivent à leur aise, il dit qu'ils vivent musicalement, c'est-à-dire en chantres. Mais à la vérité on peut bien dire des moines, en tout sens qu'on le voudra prendre, qu'ils vivent musicalement [5]. »

d) Ni moines mendiants, ni mendiants du tout. Les Ordonnances de 1541, « pour empescher la mendicité », chargent un « officier » de la ville d'aller « à l'issue des églises pour oster ceulx de la place qui vouldroient bélistrer, et si c'estoient affronteurs, ou qu'ilz se rebecquassent, les mener à l'ung de Messieurs les syndicques. Pareillement que, au reste du temps, les dizeniers y prinsent garde que la deffence de ne point mendier feust bien observée [6]. » Calvin, dans une lettre de 1559 [7], et les Criées de 1560, rappellent et maintiennent ces règlements [8].

e) C'est dans ce milieu qu'il faut se placer pour comprendre quels sentiments ont poussé Calvin à supprimer les fêtes catholiques. Ces fêtes avaient fini par dévorer la moitié de l'année de travail, et on a pu dire que la Réformation, en abolissant le culte des saints, avait doublé l'année. Calvin écrit : « Il y a trop de fêtes ; quatre suffisent, à condition qu'elles ne soient pas trop rigoureusement observées, et que ceux qui le voudront aient la liberté d'aller à leur travail après le sermon [9]. » — Seulement, pour éviter les malentendus, il est nécessaire de distinguer entre *fêter* et *chômer*. Calvin ne veut pas interdire de *fêter* religieusement par un culte les quatre fêtes. Il veut seulement qu'on ne soit pas obligé

1. *Opera* XVII, p. 454. — 2. *Commentaires*, 2 Thessaloniciens III, 10. — 3. *Ibid.*, 2 Timothée IV 13 — 4. *Opera* XXVI, p. 296. — 5. *Commentaires*, 2 Thes. III, 10. — 6. *Opera* X^a, p. 25.

7. Lettre à Olevianus. *Opera*, XVIII, p. 236 : « Les dizainiers ont le droit d'enquêter dans les maisons, si on est paresseux. » — Les Criées de 1560 : « Que nul soit si osé ne si hardi de paillarder, yvrongner, vagabonder, *ne perdre son temps folement*, ne se desbaucher l'un l'autre ; mais *qu'un chacun doive travailler jouxte sa qualité, sur peine d'estre puni par justice*, selon l'éxigence du cas. » Edition R. de Cazenove, 1879, p. 6.

8. Calvin à Poppius, février 1559. *Opera*, XVII, p. 454. — « Calvin donnait l'exemple d'une activité étonnante, et il réclamait de ses concitoyens avant tout activité et travail. » (Kampschulte, I, p. 429. — Voir *R. d. C.*, 12 déc. 1542 «... pour fere vuyder telles gens... » Vol. 36, f. 190. — 9. *Opera* X^b, p. 191.

de les *chômer*, et qu'après le culte du matin, le fidèle ait le droit de travailler l'après-midi, s'il le veut [1].

Cette question souleva les plus nombreuses et les plus longues difficultés. Le 4 juin 1537 il est arrêté « que chacuns doibve travailler... sans faire feste que le dimanche [2]. Les pasteurs sont chassés de Genève, en partie à cause de ce règlement. A Zurich, le 1er mai 1538, ils déclarent ne pouvoir concéder l'institution des quatre fêtes, « à moins que liberté ne soit accordée à ceux qui le voudront, de se rendre à leur ouvrage après le sermon [3]. » — A son retour, Calvin n'obtient pas gain de cause, malgré ses tentatives auprès du Conseil, le 19 mai 1542 [4], le 21 mars 1544 [5], le 22 mai 1544 [6]. Et cela dure jusqu'en 1550. Le 11 novembre, Calvin « remonstre de la diversité du peuple, à cause de ce que aulcungs ovrent leurs botiques, les autres non ; que est une division scandaleuse. » Le Conseil est, en effet, d'avis que « est chose de scandale [7]. » Et enfin le dimanche 16, le Conseil général décide « tout d'une voix, que dès icy à l'avenir, l'on ne face plus de feste, sinon le dimanche [8]. »

f) Vient la question du *dimanche* [9]. C'est le seul jour de fête, le jour que l'on *fête* et *chôme*. « Il ne nous faut point plaindre de donner au Seigneur et dédier un jour certain, quand il nous en laisse six pour un. Comme s'il disoit : vous coûstera-il beaucoup à choisir un jour qui soit pleinement réservé à mon service, que vous ne faciez autre chose en iceluy que de lire, et vous exercer en ma loy, ou bien escouter la doctrine qui vous sera preschée, de venir au temple, afin que là vous soyez confermez par les sacrifices qui s'y font ; d'invoquer mon nom et protester que vous estes de la compagnie de mon peuple [10] ? »

Mais ce que nous venons de dire le fait présager : l'interprétation du quatrième commandement sera large et pratique. Le septième jour, dit le catéchisme, « il n'est loisible de besongner. » Toutefois, le commandement interdit-il « *toute* besongne » ? Pas précisément, « car l'observation du repos est une partie des cérémonies de la loy ancienne. Parquoy à la venue de Jésus-Christ elle a esté abolie [11]. »

1. En revanche, il faut *chômer* le sermon du dimanche et les prêches de semaine. « Que nul n'ait à jouer ne vagabonder par les rues, pendant que l'on sera au sermon, les dimanches, ne d'ouvrir les boutiques le jour de la prière, pendant que l'on presche. » (*Les criées*, de 1560. — Ed. R. de Cazenove, 1879, p. 4.)

2. *Annales*, p. 211. — 3. *Opera* X^{b}, p. 191. — 4. *R. d. C.*, Vol. 36, p. 18. — 5. *Ibid.*, Vol. 38, p. 131. — 6. *Ibid.*, Vol. 38, p. 209v. — 7. *Ibid.*, Vol. 45, p. 125 et 125v. — 8. *Ibid.*, p. 128v. Ces fêtes ne devaient être rétablies qu'au début du dix-huitième siècle, après une lutte qui dura de 1638 à 1738. (Gaberel, *Histoire de l'Eglise de Genève*, III, 1862, p. 45, 49.) — 9. Voir *Jean Calvin*, IV, p. 183, 186. — 10. Sermon XXXV sur le Deutéronome, *Opera*, XXVI, p. 296, 297.

11. *Le Catéchisme de Genève*, 1545, *Opera* VI, p. 61, 63. — « L'intention sociale et économique de ce jour apparaît dans la seconde édition du *Catéchisme*. » Foster, o. c. p. 414. — En 1538, parmi ceux qui refusèrent de prendre la cène le jour de Noël, se trouva un citoyen qui donna cette raison : « Pour ce qu'il dist aux commandements de Dieu : Six jours tu travailleras, et que l'on avoyt faict le jour de Noël feste. » (*Annales*, p. 242. — *R. d. C.*, vol. 32, p. 255, 27 déc. 1538.) Foster, o. c. p. 428, dit : « C'est probablement le premier exemple d'un laïque *puritain*, protestant contre l'observance de Noël, ou contre l'imposition d'une fête religieuse par l'Etat. »

g) Pour achever de caractériser le *travail calviniste* [1], — ce travail qui s'interrompt avec peine même pendant les fêtes, et même le dimanche, — il faut voir de quelle façon il arrive à se combiner avec la confiance en Dieu. Certes, si un croyant a cru à la souveraineté de Dieu, c'est le calviniste, l'élu, le prédestiné. Eh bien ! la confiance la plus absolue en Dieu ne doit pas arrêter ni diminuer le travail, l'action de l'homme. « Joab, écrit Calvin, combien qu'il connoisse que l'issue de la bataille où il entroit, dépendoit du bon plaisir de Dieu, et estoit en sa main (*in arbitrio manuque*), ne s'annonchalit point (*inertiæ se dedit*), qu'il ne regardast à exécuter (*sedulo*) ce qui estoit de sa *vocation*, résignant à Dieu le gouvernement de tout. Nous tiendrons bon, dit-il, pour nostre peuple et pour les villes de nostre Dieu. Le Seigneur face ce que bon luy semblera (2 Sam. X, 12). — Telle pensée aussi nous despouillera de témérité et de présomption pour nous inciter à invoquer Dieu continuellement et, d'autre part, elle soutiendra nos cœurs en bon espoir, afin que nous ne doutions point de mespriser hardiment et avec magnanimité les dangers qui nous environnent [2]. »

Vingt ans plus tôt, parlant de Capiton, qui trouvait l'état de l'Eglise désespéré, Calvin disait déjà : « Mais si notre *vocation* est de Dieu, comme nous n'en doutons pas, Dieu nous bénira, quoique tout serait contre. Donc tentons tous les remèdes; s'ils ne réussissent pas, continuons cependant jusqu'au dernier souffle (*ad ultimum spiritum*) [3]. »

C'est de cette mentalité que sortit une piété, pétrie de confiance et d'action, absolument originale et caractéristique. En 1559, le duc de Savoie menaçait Genève. Un conseiller déclare : « Pour la souveraineté de Dieu et pour la parole de Dieu nous sommes décidés à hasarder nos vies. » Sur quoi le Conseil décide : « Que nous recommandans à Dieu, on face tous les efforts de se munir et fortifier [4]. » — Et plus tard, apprenant le massacre de la Saint-Barthélemy, le Conseil ordonne « que chasecun ayt à tenir ses armes prestes *et* hanter les sermons [5]. »

On a dit : « Quelques puritains priaient avec leurs yeux ouverts, peut-être pour se conformer littéralement à l'ordre : Veillez *et* priez. » — Et c'est sur le sol réformé qu'est né le proverbe : « La foi transporte les montagnes, *et* y travaille avec la bèche et la pioche. »

2. Donc, le travail : tous les Réformateurs sont d'accord. Quel travail ? Les Réformateurs diffèrent.

1. « Calvin plus que qui que ce soit, a *insisté* sur ce point, que ce qui rend le travail productif ce ne sont pas seulement les forces physiques et intellectuelles, ce sont avant tout les forces morales. » — « La valeur objective du résultat obtenu par le travail, le gain économique, ne réside pas dans le gain apparent, mais seulement et uniquement dans ce fait que l'on travaille *reell* (disent les allemands), c'est-à-dire d'une manière vraie, solide. » Une pensée d'une portée véritablement immense. Dr D. Arnold, *Calvin*, 1909, p. 31.

2. Texte ajouté en 1559, I, XVII, 9. — 3. *Opera* X[b], p. 331 à Farel, mars 1539. — 4. *R. d. C.*, 4 sept. 1559, vol. 55, p. 91. — 5. H. Fazy, *La Saint-Barthélemy et Genève* dans les *Mémoires de l'Institut national genevois*, XIV, p. 9.

a) Luther, fils du paysan de Moehra, est un « agrarien » incarné [1]. L'état de paysan est meilleur que celui des princes, des négociants [2]. — Après le travail des champs, vient le travail manuel, les métiers. — Puis vient le marchand, qui vend ce qui est utile et nécessaire. Mais il est difficile qu'un marchand « soit sans péché », parce qu'il veut « vendre la marchandise aussi cher qu'il le peut. » Il devrait la vendre aussi cher qu'il le doit, c'est-à-dire ce qui est juste [3]. Qu'est-ce qui est juste ? Grande difficulté. Le mieux serait que l'Etat fixât les prix, en prenant pour base de son appréciation le prix de la journée d'un ouvrier.

Surtout Luther est opposé aux grandes sociétés commerciales, qui reçoivent des monopoles, aux grands banquiers, les Fugger (ils s'étaient chargés du commerce des Indulgences).... Il est opposé au commerce et surtout au commerce d'importation, « qui des Indes, et de ces pays, nous apporte des soieries... tout ce qui favorise le luxe, mais ne sert à rien, et dévore l'argent du pays et des habitants. » Ce commerce devrait être interdit comme la Foire de Francfort.

Zwingle ne met pas l'agriculture au-dessus de tout ; mais il estime à si haut prix le travail manuel que, selon lui, aucun citoyen ne devrait être reçu dans la cité, s'il ne connaît pas un métier [4].

b) Calvin estime et recommande l'*agriculture*. Il blâme Jonathan d'avoir interdit à sa postérité de cultiver les champs (Jér. XXXV, 1-7) [5]. « Car l'agriculture en soi est une manière de vivre, non seulement pure et innocente, mais éloignée de toute ambition, fraudes et rapines. Enfin, entre des manières de vivre elle paraît être, plus que tout autre (*in primis*), simple et sincère [6]. » — Les laboureurs ont Dieu pour « maistre et docteur [7]. »

3. Mais Calvin approuve également le *commerce* et l'*industrie*.

On invoque à l'encontre son Commentaire de Sophonie I, 11, où il dit que « pour le plus souvent les marchans, par leurs astuces et artifices, attirent à eux la plus part des richesses du monde. » Et « il est vraysemblable que les marchands [dont parle le prophète] s'estoient enrichis pour lors par fraudes et traffiques illicites et meschantes. » Mais où a-t-on vu que blâmer un abus soit condamner un usage ?

Les commentateurs citent également l'explication de Gen. XLVII, 13-21 où Joseph achète pour Pharaon les troupeaux et les terres des Egyptiens pressés par la famine. Mais au contraire Calvin défend la conduite de Joseph. « Il n'y a eu, dit-il, ne fraude, ne circonvention, ne force, ne menaces.... Il a conduit les affaires du roy de bonne foy. »

A propos de Jean II, 16 et des vendeurs dans le temple, il n'y a pas un mot

1. Dr D. Arnold, *Calvin*, 1909, p. 29. — Nous avons vu plus haut comment Trœltsch voit en Luther le prédicateur de l'agrarianisme prussien. — 2. Wiskeman, p. 48. — 3. Erhardt, I, p. 685, 687. — 4. Wiskemann, p. 49, 50. « Il a manqué à Luther la complète intelligence du commerce et des relations com[illegible] Erhardt I, p. 601, 603.) — 5. *Ibid.*, p. 71. — 6. *Leçons sur Jérémie* XXXV, 1-7. — 7. Esaïe XXVIII, [illegible].

contre la marchandise et la vente. Tout ce qui est mauvais, c'est « de convertir le temple en un lieu de marché, » de le « faire servir à usages estranges [1]. »

Kampschulte reconnaît que Calvin « a recommandé le commerce et l'industrie. » — Bien que « dans ce sens il ne soit pas allé trop loin. » C'est exact et bien. Pourquoi ajoute-t-il : « Le jugement défavorable, plein de colère (*zürnende*) qu'il porta plusieurs fois sur les grandes villes de commerce et d'industrie de son temps, Venise et Anvers, démontre suffisamment combien peu il réclamait pour lui le mérite que ses admirateurs du seizième et du dix-neuvième siècles lui ont attribué [2]. » — Kampschulte est dans une erreur complète : nulle part Calvin ne porte sur ces deux villes le jugement en question.

A propos de Esaïe XXIII, 2, 3, 8, 12 et XLII, 1, Calvin nomme Tyr, Venise, Anvers ; mais il n'y a pas l'ombre de jugement.

A propos d'Esaïe XXIII, 9, 10, Calvin dit que les « Tyriens estoient orgueilleux, ambitieux, avaricieux, paillards et dissolus. Les richesses et l'abondance de toutes choses trainent ces vices avec elles ; et les villes marchandes en sont volontiers entachées. » Mais il ajoute immédiatement : « On se demande si Dieu hait la grandeur des princes et seigneurs ? » Et il répond : « C'est luy qui les esleve.... Comme donc pourroit-il les haïr ? » Et il distingue l'essence de la richesse de ce qu'il appelle l'*accident*, à savoir de mal user de la richesse. « La hautesse, en laquelle les princes et seigneurs sont eslevez, n'est point haye de Dieu, *sinon à cause du vice accidentel* (*vicium accidentale*), assavoir qu'estans haut montez, ils méprisent les autres. »

Même distinction au verset 15 : « Par la chanson de paillarde, il entend la marchandise... *non pas que de soi elle doive estre condamnée*, veu qu'elle est profitable et nécessaire en la république ; mais il taxe les fraudes et meschancetez dont elle abonde. »

Même distinction, chap. XLII, 8 : « Le prophète adjouste que Babylone a esté enivrée de délices : car encore que la prospérité *ne soit pas à condamner en soy*, *à cause que c'est un don de Dieu*, toutes fois on sait assez combien les enfans de ce monde sont sujets à tomber de délices en arrogance. »

Toujours la même fermeté de bon sens : aucun excès, ni à droite, ni à gauche. Le commerce et les richesses mêmes de Venise et d'Anvers sont bons en soi ; ils sont de Dieu ; il faut seulement en bien user.

4. C'est à quoi Calvin s'efforce de pourvoir par tous les moyens (nous l'avons vu), — mais en particulier par ce moyen pas le moins important : la loyauté

1. Naturellement Calvin fulmine contre les spéculateurs, « qui aimeront mieux laisser gaster le bled en un grenier, qu'il sera mangé de la vermine, qu'il se pourrira, plustost que de le vendre, quand il y aura nécessité ; car ils ne demandent que d'affamer le povre peuple. » (*Opera* XXVII, p. 639.) — Autre part, il appelle les accapareurs et les exploiteurs, « ces pillars et larrons... qui, au temps de cherté, tiennent comme le pied sur la gorge aux povres gens et les font comme leurs esclaves... qui, quand la nécessité presse le povre peuple, vendent l'orge au lieu du froment, les pillons et les vannures au lieu d'orge. » (Amos VIII, 6.) — 2. Kampschulte, I, p. 429[1], 430.

des produits du commerce et de l'industrie, *la loyauté des marchandises.* Voilà qui est capital dans cette Economie politique : « Dieu vouloit qu'il y eust loyauté... que *la marchandise fût loyale*... tellement qu'on peust dire : voila du bled, voila de l'orge, voila des féves, voila des pois [1]. » — « Quand il y aura fausseté ou en l'argent, ou au poids, ou en la mesure, voila le lien de communication rompu entre les hommes.... C'est pour pervertir l'ordre commun, tellement qu'il n'y aura plus quasi d'humanité.... Dieu nous a ici ordonné de tellement traffiquer en marchandise, que celuy qui achète apporte *de l'argent loyal*..., » et « que ceux qui traffiquent en marchandise, advisent d'avoir juste balance, juste mesure, d'avoir aussi *marchandise loyale* [2]. »

De la *loyauté*, de la *rondeur*, en tout, jusque dans les matières dont l'industriel et le commerçant se servent. Pas de malfaçon. — Et voici une application curieuse de ce principe : Calvin n'aime pas le coton, l'étoffe en « laine et fil ». « Voila le lin, le chanvre, et toutes choses semblables. Et bien ! on s'en doit servir à tel usage. Aprés, la laine est pour faire du drap, et ceci et cela. Quand les hommes suyvront une telle sobriété, et bien, ils sont tousjours admonnesté en se vestant de la provoyance de Dieu, de ce qu'il a eu un soin plus que paternel de nous. Car avons-nous besoin d'estre vestus ? Nous avons la chemise, nous avons une robe, nous avons la chaussure. Nous voyons : voila le cuir qui nous sert pour nous chausser ; voila le drap, qui est pour nous couvrir ; *voila la chemise qui est encores de superabondant* [3]. Et Seigneur ! comme tu as bien proveu à tout. »

Calvin fait observer que, sans doute, la loi pour les Juifs n'est plus la loi pour les chrétiens. « Nous avons desja dit que la servitude n'est pas telle aujourd'huy, comme elle a esté sous la loy. » Mais sa piété désire conserver les choses telles quelles avec leur marque de fabrique divine. — Et puis sa loyauté commerciale s'alarme de tous ces mélanges. « Qu'on ne s'occupe point tant à cercher des inventions nouvelles, que cela soit pour oster toute loyauté entre nous, et qu'on ne regarde qu'a faire des *attrape-deniers;* comme toutes ces subtilités tendent là. » « Et cela fait que le prix des marchandises hausse ; et puis les marchandises ne sont plus *loyales*, comme elles devroyent estre, si chacun y alloit en rondeur et *intégrité.* » — Or il semble « qu'on ait conspiré de changer tout ce qui est en nature. Je vous prie ne voila point une souillure quand on desguise ainsi l'ordre de Dieu ? » Est-ce à dire que « tous meslanges sont autant de péchez ? Je ne parleroy pas si rudement [4]. » Mais le principe de ces mélanges est vicieux.

1. *Opera* XXVIII, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 235 236, 237. — Une ordonnance relative aux Halles, porte : « Item de reprendre les marchandises non loyales. » *Opera* Xa, p. 129. — Le Synode de Vertueil 1567 prit un règlement contre ceux « qui sophistiquent et déguisent les marchandises, et usent de telles autres tromperies, avec dénonciations expresses que s'ils ne s'en veulent désister, ils seront sujets aux censures. » Les Synodes avaient ainsi pris soin de remédier à tout ce qui peut apporter quelque préjudice aux intérêts du prochain, bien que d'ailleurs il ne soit pas sujet aux peines civiles. *La Discipline ecclésiastique*.... avec les observations des Synodes nationaux sur tous les articles.... A La Haye, 1760, ch. XIV, art. 22, p. 564.

3. L'usage de la chemise n'était pas encore bien ancien. — 4. *Opera* XXVIII. Sermon CXXVII, p. 32-35

5. Devons-nous aller plus loin encore et voir en Calvin l'initiateur direct et pratique de certaines industries à Genève ? Oui, à condition de ne pas tomber dans de facheuses exagérations.

A la suite des troubles, il y avait à Genève de l'oisiveté et de la misère. Calvin se présente devant le Conseil, le 29 décembre 1544, et « prie mestre ordre sur les povres et trover le moyen pour avoyer un mestier pour fère travaillé les povres gens [1]. »

La question revient le 31 décembre : « Causant la chierté du temps, la multitude des povres est habundante en Genève. » Or « affin que nul ne soyt oiseux, a esté ordonné de regardé de mestre ung mestier en Geneve, comment la drapperie, ou de fère les fustenes, les ostades [sorte d'étoffe de serge] et demy ostades. » Pour « trouver un bon moyen, » le Conseil nomme une commission de quatre membres (dont Michel Varro), qui appellera dans son sein Calvin et le maître de la monnaie. La commission fera son rapport « demen » [2]. Il y a réunion du Conseil le 2 janvier 1545 ; puis le 27 janvier, on ne semble avoir rien fait. Calvin réapparaît le 27 janvier. « Aussi y a prié mestre ordre sur les povres, qui vont mendier par la ville. Et que, par cy devant, il fut commencé et mys en avant quelque moyen, requérant il mestre fin [3]. » — Le Conseil ordonne à sa commission de suivre l'affaire [4]. — Il n'y a plus rien jusqu'au 19 mars 1545. Ce jour-là, Michel Varro offre de « dresser le mestier pour faire travaillé les oysseux, » et un des syndics demande « qu'on luy preste trois centz escus à interest pour eslever ung mestier... et sera pour l'avancement de la ville. » Il est décidé : « Si est possible de trouver moyens d'argent [5]. » — Et les Registres ne disent plus rien les semaines suivantes. Le jeudi 8 avril, M. Varro parle d'autre chose [6].

6. Pour cultiver son champ, pour être ouvrier, on n'a pas besoin de ressources, ni d'avances. Il en faut pour se livrer au commerce, à l'industrie. Comment se les procurer, sinon en les empruntant ? Et nous arrivons ainsi à la grosse révolution opérée par le Calvinisme dans l'Economie politique. Calvin a formulé la *théorie du prêt à intérêt.*

a) Le Moyen Age avait interdit le prêt à intérêt. Il l'avait interdit d'abord aux

1. *R. d. C.*, Vol. 39, f. 89. 2. *Ibid.*, f. 84v. 3. *Ibid.*, Vol. 39, f. 115. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, Vol. 40, p. 57.

6. Voilà ce qui a donné lieu au roman brodé par l'imagination de Gaberel : « Calvin se présente au Conseil, le 29 déc. 1544 : Messieurs, dit-il, il est nécessaire de mettre ordre sur les pauvres et de trouver un moyen de faire travailler les indigents. Je propose qu'on leur enseigne un métier, et qu'on leur apprenne à tisser des draps de laine et de velours. » Le Conseil adopta cette mesure avec empressement, et Calvin fut chargé d'aviser aux moyens d'exécution. Deux mois plus tard, il revint avec un plan bien mûr. « La ville prêtera au syndic, Jean-Ami Curtet, 300 livres (17 000 fr.) dont il paiera bon intérêt et donnera caution : au moyen de cette somme, il élèvera une maison avec des métiers, où viendront travailler les pauvres et tous les oisifs que l'hôpital est obligé de nourrir. » Ce projet fut mis à exécution; la nouvelle fabrique prospéra, etc., *R. d. C.*, 29 et 31 déc. 1544; 19 mars 1545. » (Gaberel, I, p. 524.) Ce roman a fait le tour du monde et se trouve dans presque toutes les histoires : Ph. Volmer, *Johann Calvin*, 1909, p. 137 — qui l'emprunte à Ph. Schaff; Dr D. Arnold, *Calvin*, 1909, p. 30, etc., etc.

clercs (concile de Nicée, 325)[1], puis aux laïques (capitulaires de Charlemagne, concile de 813 à Châlons-sur-Marne, concile de Meaux en 845). Il y a usure quand on redemande plus qu'on n'a prêté. Enfin en 1311, au concile de Vienne, la doctrine fut officiellement proclamée. L'usure (*par où il faut entendre le prêt à intérêt*), est contraire à tout droit divin et humain. L'usurier doit être puni comme hérétique[2]. — Thomas d'Aquin formule la théorie officielle sur la stérilité de l'argent. Le seul usage légitime de l'argent consiste à l'échanger, c'est-à-dire à le consommer[3].

Mais cette interdiction était trop absolue et, à côté de la règle, s'établissent peu à peu des exceptions de plus en plus nombreuses, des atténuations, des accommodations. L'orthodoxie se maintient par la casuistique[4]. — On finit par admettre, dans certaines circonstances, le droit à une indemnité, à des dommages-intérêts (*interesse*, *id quod interest*)[5]. Benoit XIV, en 1745, fixe à trois les titres d'*interesse*. Et c'est ainsi que la doctrine du Moyen Age trouva moyen de subsister jusqu'à ce qu'on peut appeler l'Edit de tolérance, 18 août 1830. Pie VIII déclare que le prêteur à intérêt ne doit pas être inquiété (*non est inquietandus*)[6].

b) Luther partage les idées du Moyen Age. Tout homme qui prête à la condition de recevoir plus qu'il n'a prêté, est un usurier. Luther ne permet que l'hypothèque, et encore il ajoute : « Le plus grand malheur de la nation allemande, c'est certainement le prêt sur hypothèque ; c'est le diable qui l'a inventé[7]. » Ce qui choque Luther, c'est que le prêteur gagne ses intérêts tranquillement, tandis que l'emprunteur doit travailler[8].

Luther développa ses idées dans sa célèbre *Instruction aux pasteurs contre l'usure*[9], « pamphlet vigoureux, éloquent et véhément[10], » qui se terminait par une admirable péroraison : « Je connais un Seigneur qui est prêt à accepter votre argent à usure,... qui donnera non pas 10 ou 20 %, mais cent pour un, et mille

1. Et sans doute avant. P.-A. Diepenhorst, *Calvijn en de Economie*, 1904, p. 37. — Voir *Ibid.*, p. 35, 46.

2. Marcel Le Goff, *Du Moulin et le prêt d'intérêt*, 1906, (thèse pour le doctorat en droit, p. 72-81. — Le principe premier est que : *pecunia pecuniam parere non potest; nummum nummum parere non potest*. L'argent, la monnaie, ne peut créer, enfanter de l'argent, de la monnaie. Elster, o. c. p. 197.

3. *Somme théologique*, II, II, 9, 78, art. 1, ad. 5. Cité par M. de Boeck, *L'économie politique moderne et le protestantisme* dans *Foi et vie*, 1900, p. 227.) — « Cette condamnation du prêt d'intérêt a pu aider le chétif peuple d'alors à traverser moins douloureusement une crise financière de plusieurs siècles. »

4. Voir Rachfahl, p. 1299 ; Le Goff, p. 124T. — 5. Le Goff, p. 122 ; De Boeek, p. 230.

6. La vieille idée de la prohibition de l'usure a été reprise tant en France qu'à l'étranger par des écrivains catholiques, plus intransigeants que l'Eglise catholique elle-même : Vogelsang, *Zins und Wucher*, 1884 ; G. Platon, *La démocratie et le régime fiscal*. — Voir De Boeck, *Foi et vie*, p. 260, 261.

7. Erhardt, I, p. 707.

8. Finalement Luther accepterait une loi fixant à 6 % le taux de l'intérêt, si elle mettait un terme aux abus de ceux qui prêtent à 10, 20, 30 et 40 %. — Voir G. Schmoller, *Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten* in Deutschland während der Reformationsperiode, dans la *Tübinger Zeitschrift* für die gesammte Staatswissenschaft, XVI, 1860, 3me et 4me Heft, p. 554.

9. *An die Pfarrherren* wider den Wucher, 1540. — Luther, *Opera* VII, p. 437.

10. De Boeck, *Foi et vie*, p. 241.

pour dix. Le Seigneur Dieu a des mines d'or et d'argent en quantité innombrable[1]. »

c) Zwingle voudrait qu'il n'y eût pas de propriété. Mais du moment que l'égoïsme humain l'a constituée, on ne peut éviter le péché du prêt à intérêt. « Zwingle ne repousse pas seulement les intérêts trop élevés, mais aussi les intérêts sans gage, et sans partage des risques par le prêteur. »

Telle était la doctrine dont on a dit : « L'interdiction de l'usure était pratiquement le point central de toute l'économie politique selon le droit canon. » (Roscher.) Et encore : « La théorie de l'usure domine en quelque sorte la vie économique du moyen âge » (Brands)[2].

d) « Calvin, dit Wiskemann, est le premier qui, sans y être forcé, et par la seule considération de la méchanceté de ce monde, approuve l'intérêt. Par sa discussion détaillée et, pour l'époque, *vraiment digne d'admiration* (*bewunderungswürdig*)[3], » etc. — Lisons.

« Premiérement, il n'y a point de témoignage ès escritures par lequel toute usure soit totalement condamnée. Car la sentence de Christ vulgairement estimée très manifeste, c'est asçavoir : prestez (Luc VI, 35), a été faulsement retournée en ce sens.... » — Le Christ dit seulement qu'il « faut ayder les pauvres vers lesquelz l'argent est en danger. » Il veut corriger la « coustume vitieuse du monde », et « commande de survenir aux pauvres (desquelz il n'y a point d'espoir de recouvrer) plustost qu'aux riches. Nous ne voyons donc pas encore que toute usure soit déffendue. »

Il y a l'Ancien Testament. Et sans doute le Saint Esprit se courrouce contre les usuriers. Car « usure a quasi tousjours ces deux compaignes inséparables, asçavoir cruaulté tyrannique et l'art de tromper, » et il est « bien rare de veoir ung homme de bien et ensemble usurier. » Mais sur ce point, comme sur d'autres, la loi des Juifs n'est pas la loi des chrétiens. La société actuelle n'est pas la société ancienne. Il n'y a pas même « situation de lieu, » et « beaucoup d'autres circonstances » diffèrent. « Nostre conjunction n'a point de similitude. » En conséquence, Calvin ne « recognoit pas encore que simplement les usures nous soyent défendues, sinon en tant qu'elles sont contraires à équité ou à charité. »

Il s'agit donc d'examiner le grand argument contre le prêt à intérêt, ce qu'on appelle la *stérilité* de l'argent. « Cette raison (de saint Ambroise et de Chrysostome) est trop *frivole* à mon jugement, asçavoir que l'argent n'engendre point l'argent[4]. » — « Certes je confesse ce que les enfants voyent, asçavoir que si vous enfermés l'argent au coffre, il sera stérile. » Mais aussi « nul n'emprunte

1. Ce qui n'a pas empêché un auteur catholique d'écrire : « Le père de la Réforme est bien le père de l'hérésie morale par excellence : la proclamation de la légitimité de l'usure. » G. Platon, *La démocratie et le régime fiscal*, 1899, p. 235. — Cité par De Boeck, *Foi et vie*, p. 245.

2. Cités par Diepenhorst, p. 30, 31. — 3. Wiskemann, p. 80. — 4. « On a prins ceste raison frivole : qu'argent n'enfante point argent. » — « Ceste raison est puérile : l'argent n'enfante point l'argent. » (*Opera* XXVIII, p. 118, 119.)

de nous à ceste condition, » mais pour « le faire proffiter. Par quoy le fruit n'est pas de l'argent, mais du revenu.... Qu'est cecy aultre chose, sinon se jouer avec Dieu, à la manière d'enfants, de estimer des noms (*ex nudis verbis*), et non pas de vérité de ce qui se faict ?... Il fault donc conclure que telles subtilités de prime fasce esmouvent, mais si on les considère de plus près elles s'évanouissent d'elles mesmes, car elles n'ont rien de solide au dedans. Je conclus maintenant qu'il faut juger des usures non point selon quelque certaine [c'est-à-dire isolée] et particulière sentence de Dieu, mais seullement selon la règle d'équité. »

« On comprend, dit M. de Boeck, qu'une telle discussion de la question de l'usure ait suscité l'admiration des historiens de l'économie politique, tant en France qu'en Allemagne [1]. »

Mais après la règle les exceptions, ou plutôt après le principe, qui permet l'usage, les règles qui en préviennent l'abus : « Maintenant je viens aux exceptions : car il fault bien regarder, comme j'ay dict au commencement, de quelle cautelle [précaution] il est besoing ;... « Quand je permets quelques usures, je ne les fays pourtant pas toutes licites. »

1. Calvin « n'approuve pas si quelcun propose faire mestier de faire gain d'usure. » — 2. Il ne faut pas prendre usure du pauvre, ni contraindre celui qui est totalement indigent ou affligé de calamité. — « Que celuy qui preste ne soit tellement intentif au gain, qu'il défaille aux offices nécessaires, ne aussi voulant mettre son argent seurement il ne défrise ses pauvres frères. » — 3. « Que rien n'intervienne qui n'accorde avec équité naturelle, et si on examine la chose selon la régle de Christ, asçavoir ce que vous voulés que les hommes vous fassent, etc., elle ne soit trouvée convenir partout. » — 4. « Que celui qui emprunte, face autant ou plus de gain de l'argent emprunté » (ce qui semble autoriser le prêt de production ; mais ne permettre le prêt de consommation que gratuit). — 5. Il ne faut point apprécier ce qui est licite d'après la coutume reçue et vulgaire, ni mesurer ce qui est droit et équitable par l'iniquité du monde; mais il faut prendre pour règle la Parole de Dieu. — 6. Il faut considérer non seulement la commodité privée, mais aussi ce qui est expédient pour le public. « Car il est tout évident que l'usure, que le marchand paie, est une pension publique. Il faut donc bien aviser que la pache [le pacte, contrat] soit utile au commun plustost que nuisible. » — 7. On ne doit pas excéder la mesure que les lois publiques de la région ou du lieu concèdent. « Combien que cela ne suffit pas toujours. Car souvent elles per-

1. *Foi et Vie*, 1900, p. 258, — *Revue de théologie*, VII, 1878, p. 690. — « Le bon sens de Calvin, ce bon sens qui atteint en lui des proportions colossales, non seulement pour son temps, mais pour tous les temps, ce bon sens qui fait de lui l'un des plus grands jurisconsultes théologiens, et peut-être le premier interprète de la Bible, que le monde chrétien ait encore possédé, ce bon sens fut plus fort que le préjugé. » (*Eglise libre*, 4 août 1876.) « La nature de l'argent, dit Wiskemann, a été le mieux reconnue et appréciée par Machiavel, Pirkheimer et Calvin. C'est celui-ci, qui, en étudiant le prêt à intérêt, exposa directement la productivité de l'argent, et repoussa l'opinion erronnée d'Aristote, des Pères de l'Eglise et des scolastiques, que l'argent ne produit rien. » (Wiskemann, p. 139.) — « Calvin vit ici beaucoup plus clairement et avec plus de précision que les autres Réformateurs. » (Elster, p. 198 et 199; voir plus loin, p. 685, n. 3.)

mettent ce que elles ne pourroyent corriger ou réprimer en défendant. Il fault donc préférer équité, laquelle retranche ce que sera de trop [1]. »

M. de Boeck conclut : « On ne saurait méconnaître la grandeur morale de cette discipline ; loin de lâcher la bride à la cupidité humaine, Calvin fait appel aux plus délicats et sévères scrupules de la conscience chrétienne et huguenote [2]. » Et Wiskemann : « Ce que Calvin dit de l'intérêt et des conditions à observer est tellement plein de sagesse que cela restera, en très grande partie, vrai pour toujours [3]. »

Dans le document précédent, Calvin a donné, *ex professo*, une consultation juridique, scientifique. A propos de la parole des Psaumes : « il ne baille point son argent à usure », laissant de côté la question économique, il traite surtout la question morale. Et, selon son habitude, son bon sens commence par écarter les deux solutions extrêmes. « Si on condamne toutes usures, il y a danger que plusieurs se voyant pressez de si près, asçavoir que tousjours il y ait péché en ces matières, de quelque costé qu'ils se sçachent tourner, ne viennent par un désespoir à s'enhardir et s'y fourrer sans aucun advis ou discrétion ». — Mais il ne faut pas moins se garder de tomber dans l'extrême opposé : « Si tost qu'on aura permis quelque chose en cest endroit, il s'en trouvera beaucoup qui se lascheront la bride, pensans qu'on leur donne congé d'exercer usure sans aucune modération. »

Puis Calvin constate les faits, la pratique : « Il est bien malaisé de trouver au monde un usurier qui ne soit aussi ravisseur et pillard, c'est-à-dire adonné à gain déshonneste et inique.... Le but de telles manières de gens est de sucer le sang des autres. — Aussi il y a que c'est une chose fort estrange et inique, ce pendant que chacun gaigne sa vie avec grand'peine, ce pendant que les laboureurs se lassent à faire leurs journées, les artisans à grand sueur servent aux autres, les marchans non seulement travaillent, mais aussi s'exposent à beaucoup d'incommoditez et dangers, que messieurs les usuriers, assis sur leur banc, sans rien faire, reçoyvent tribut du labeur des autres. — D'avantage, nous sçavons que le plus souvent ce ne sont pas les riches, lesquels on mange d'usures, mais les povres gens qui n'ont guères, lesquels il faloit plustost soulager. » — On notera certainement la préocupation du paysan, de l'ouvrier, du marchand, des pauvres gens, chez celui dont on s'obstine à faire un aristocrate sans entrailles et plein de mépris pour le peuple [4].

1. *Opera* Xa, p. 245-249. — « Voilà la loy qui sera de 5 %. Or c'est une loy générale, d'autant que les magistrats ne peuvent point à chaque cas donner taxe certaine. Mais ils ordonneront qu'on prenne 5 %. Or est-ce à dire pourtant qu'il soit tousjours licite de prendre 5 %? Nenni. » (*Opera* XXVIII, p. 121.)

2. *Foi et Vie*, p. 259. — 3. Wiskemann, p. 144.

4. Cette préoccupation se fait jour à propos des hypothèques et des gages. Il est permis de prendre hypothèque sur un pré, sur un champ. Mais « les gages que nous prenons ne doivent point estre de ce qui servira à un homme pour la nécessité ordinaire. Car si un homme est dépouillé, et qu'il fait froid, quand nous serons si cruels de prendre sa robbe, c'est comme une espèce d'homicide. ...C'est comme si un homme estoit en danger de s'estrangler; et bien, je luy lacherai le cordeau, mais je lui couperai la gorge au lieu. » (*Opera* XXXIV, p. 283.)

Et alors, entre les deux erreurs contraires, Calvin pose la vérité simple et pratique : « Devant toutes choses », il ne faut pas s'imaginer « que quelque chose soit licite, qui grève nos prochains, et leur porte dommage. » — « Qu'on n'oppresse point cruellement les povres, desquels il fault plustost avoir pitié et compassion. » — « Que nous nous donnions garde de piller ou gourmander les povres gens, qui sont pressez d'indigence. »

Finalement voici la règle : « Dont s'ensuyt que le gain, lequel celuy qui preste argent prend sans faire tort à aucun, n'est pas tenu pour usure illicite. » Le mot dont se sert le texte hébreu vient d'un autre mot qui signifie mordre[1]. « Il monstre assez que les usures sont condamnées, en tant qu'elles emportent une licence de desrober et piller. » — Et alors « le sommaire de tout ceci, pour le faire brief, est que pourveu que nous ayons bien engravé en nos cœurs ceste reigle d'équité, laquelle Christ nous prescrit : qu'un chacun face à ses prochains comme il voudrait qu'on luy feist, il ne faudra point faire de longues disputes touchant les usures[2]. » — Il serait dificile de rêver une règle plus humanitaire, plus évangélique et plus débarrassée de toute casuistique[3].

Enfin, Calvin aborde ailleurs un détail plus embarrassant encore : Est-il permis à un pasteur de prêter à intérêt ? C'est « une matière chatouilleuse », dit-il, « car de condamner simplement une telle façon de prester, il y auroit une trop grande rigueur.... De fait, je n'oseroye pas affirmer qu'il ne soit licite », mais « cela est sujet à beaucoup de calomnies et scandales ». Volontiers, Calvin « s'abstiendrait de respondre, » et se bornerait à dire que « le plus seur et expédient seroit de ne point entrer en telles pratiques et contrôles ». — D'autre part, prêter ainsi est « plus supportable que de marchander »... et d'être « distrait de son office. » « Je ne voy point pourquoy le fait doive estre condamné en général. Mais ce pendant je vouldroye bien qu'on y gardast telle modération, que ce ne fust point pour en tirer profit certain, mais qu'on se contentast, en baillant son argent à quelque marchant homme de bien, de se rapporter à sa foy et loyauté à ce qu'il en fist profit équitable, selon que Dieu ferait prospérer son labeur[4]. »

e) A Genève, du temps de la Savoie et du moyen âge on était bon catholique. L'Eglise interdisait l'usure. Les princes temporels, bons fils de l'Eglise, en profitaient pour en tirer, seuls, des revenus. En leur nom particulier, et moyennant fortes finances, ils autorisaient l'érection de « tables de prets. » « Pierre et Philippe de Savoie couvraient donc de leur protection l'établissement d'un *caorsin* (*lombard* ou *banquier*), et plus tard d'un Juif, qui étaient placés sous leur garde spéciale. Le *caorsin* payait pour cela un impôt considérable, 20 livres

1. « Notons que ce mot d'*usure* vient du verbe qui est ici mis *ronger*. Il est dit : *Tu ne rongeras point*, de *rongeure* (si nous le voulons translater mot à mot); ou, *Tu ne morderas point*, de *morsure*.... Car cela ronge et mine une povre personne, quand elle en est chargée. » (*Opera* XXVIII, p. 117.)

2. *Commentaires*. Psaume XV, 5. — 3. « Il ne faut point prendre simplement le mot d'usure, mais il faut regarder l'intention de Dieu. » — (*Opera* XXVIII, p. 122.) — 4. 10 janv. 1562. Calvin à Morel. *Opera* XIX, p. 245, 246.

par an, le Juif, qui n'avait sans doute qu'un plus petit commerce, beaucoup moins. » Il est question, en 1287, d'un prêt à 50 % [1].

Du reste l'Eglise, ici comme ailleurs était entrée en composition avec le siècle, et les franchises d'Adhémar Fabri avaient autorisé, dans la ville des Foires, le prêt à intérêt.

L'article 35 permet à « chascun... soit usurier public ou bastard » de faire un testament. — L'article 36 déclare que même s'il n'y a pas de testament, les enfants héritent toujours, même d'un usurier public ou non, bastart ou autre [2]. » — Et l'article 77 protège les usuriers d'une manière générale. « Que nulz à cause de usure, faite publiquement par quelconque que ce soit, bourgeois, citoyen, habitant, clerc, ou lay, ou homme ou femme, par nous, nostre successeur, nostre vidomne, ou austres officiers, ne soit inquiété, accusé, argué, en en aulcune manière molesté [3]. »

C'est sur ces textes et ce fait que certains critiques se fondent pour dire que Calvin fut inspiré par l'exemple de Genève et se borna à le copier. — En vérité il ne s'agit pas d'un fait, il s'agit d'une théorie. L'importance et l'histoire de cette théorie dispense de discuter l'hypothèse de ces critiques. — Nous nous bornerons à faire observer que l'opinion des Genevois, relative au droit du prêt à intérêt, devait être, en tout cas, bien confuse. Non seulement le Duc

1. *Mémoires et documents* de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, VII, p. 269, 270.

2. *Ibid.*, II, p. 284, 285, 299 et 300.

3. Voici les textes : Lundi 24 déc. 1543. — « Ordonné que tous renèves, tant blé que vin et aultres choses, soyent réduyctes à argent à cinq pour cent.» R. d. C. Vol. 38, 8. 16v. — Mardi 19 fév. 1544 : Conseil général. « Nulz ne soyt si osé ne sy hardy de prester argent à usure, ny aultrement, pour en avoir de gaing, plus de cinq pour centz.» R. d. C. Vol. 39, 8. 81.

[Renève, renevoz, renouvellement.]

Mais il y a un texte antérieur. — Jeudi 17 janvier 1538. « Icy est proposé qu'il y a beaucoup de povres gens qui ont emprompté de l'argent à renevoz, et aulcungs pour dix florins baillent une coppe de froment pour an, des aultres moings, des aultres plus, que semble gros renève pour autant que quelquefois le bled est chier ; et que de cela les pouvres débiteurs en sont bien chergés ; et sur ce est résolu et arresté que dès icy en avant tels renèvos soyent réduyts à cinq pour cent, et de tels renevos ne soit exigy, sinon à raison de cinq fl. pour cent. »

E. de Girard, le très catholique économiste, s'est emparé de cette décision pour conclure qu'il y avait à Genève « un taux légal maximum avant le régime de Calvin. » Mais en 1538, Calvin était à Genève depuis deux ans, et il est difficile de prouver, et surtout de penser, que Calvin n'a été pour rien dans cette décision du Conseil. Car E. de Girard pose en axiome ce qui est contestable : « On sait en effet que son influuence sur le régime politique de la ville n'a commencé qu'au retour de son bannissement, en 1541.» Cette influence a été beaucoup plus forte après qu'avant. Mais sur quoi peut-on s'appuyer pour prouver qu'avant elle était nulle ? — En veine d'hypothèses, l'économiste catholique en émet une autre. « Calvin a pu emporter le souvenir de la législation sur l'usure qu'il avait vue fonctionner en ce temps-là à Genève. » E. de Girard, *Histoire de l'économie sociale jusqu'à la fin du XVIe siècle*. 1900, p. 222, n. 2. — Troeltsch adopte l'hypothèse de Girard : « Genève avait déjà avant Calvin une réglementation gouvernementale du prêt à intérêt : il se borna à l'accepter (*die er einfach übernahm*). » *Sozial-Lehren*, I, p. 707, n. 384. — Dr Ludwig Elster, *Johann Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom*, dans les *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, XXI, 1878, p. 196 : « L'importance de Calvin en économie nationale réside dans sa conception sur la productivité des différents genres de travaux et dans sa politique de l'intérêt. »

permettait et protégeait ce que l'Eglise générale interdisait, mais il y avait contradiction entre l'Eglise générale et l'Eglise particulière. Bien plus, ce qu'un évêque, Adhémar Fabri, avait édicté (1387), un autre évêque, Félix V, administrateur, l'avait biffé de la loi (1414) ; et, pour comble d'imbroglio, malgré la loi, les usuriers étaient mis à l'amende, 1414, 1416. « Il est curieux de voir l'usure permise en droit, et l'usurier pratiquant condamné [1]. »

f) Ce qui est autrement caractéristique, c'est que la réglementation du prêt à intérêt est introduite dans les Ordonnances de 1547 : « Que nul ne preste à usure ou à prouffit plus hault de scinq pour cent, sur poienne de confiscation du principal et d'estre condamné en amende arbitraire, selon l'exigence du cas [2]. »

Et enfin, le 22me article du chap. XIV de la *Discipline des Eglises réformées de France* porte : « Toutes usures seront étroitement prohibées et réprimées, et on se réglera, en matière de prêt, selon l'Ordonnance du roi, et selon la règle de charité [3]. » — Cet article est peu connu. Qui songerait à aller le chercher là où il se trouve ? Et précisément pour cela, il justifie les deux appréciations suivantes : « L'enseignement de Calvin fut, dans un sens réel, un *turning-point* (un point tournant) dans l'histoire de la pensée européenne [4]. » Et : « L'effet de cette interprétation fut grand ; car elle donna aux calvinistes qui l'acceptèrent, dans les deux grandes nations commerciales, les Hollandais et les Anglais, un avantage économique décisif sur les catholiques et les luthériens, qui restèrent attachés à la loi canonique, et à son interdiction de l'intérêt. Incidemment l'interprétation de Calvin illustra sa tendance vers un nouvel examen et une plus libre interprétation de la Bible, et vers une plus grande liberté intellectuelle et économique [5]. »

g) Il est impossible de comprendre et d'apprécier le rôle de Calvin, si on ne rapproche son œuvre de celle de Charles du Moulin, surtout, et de quelques autres jurisconsultes postérieurs.

Il y aurait toute une étude à faire sur les rapports de Calvin avec Du Moulin [6] (né vers 1500), le plus grand légiste de son temps, dont l'orgueil vaniteux [7] était égal à la science, et qui fut un césaropapiste, un « gallican » forcené. Ce césaropapisme explique sa carrière ultra-mouvementée, sa rupture avec Rome, son

1. Fr. Borel, *Les foires de Genève au quinzième siècle*, 1892, p. 131, 133. — 2. *Ordonnances* sur la police des églises de campagne. *Opera* Xa, p. 57. — 3. Cet article définitivement arrêté au Synode de Saumur 1596, date en réalité du Synode d'Orléans 1561, et du Synode de Lyon, 1563. — 4. Ashley, *Economic History*, II, p. 458-460. Cité par Foster, *Calvin's Programme for a Puritan State in Geneva* dans le *Harvard Theological Review*, oct. 1908, p. 426. — 5. Foster, *Ibid.*

6. Voir *Ommia quæ exstant opera*, de Du Moulin, 1681; et la biographie de Julien Brodeau, en tête de ces œuvres; — voir Heelo, avocat général à la Cour de Cassation, *Essai sur la vie et les ouvrages de Du Moulin*, 1879; — Charles Appleton, *Coup d'œil biographique sur quelques jurisconsultes français du seizième siècle* : Du Moulin, son rôle en Suisse, Cujas, 1874; — Le Goff, o. c., 1905; — *Opera Calvini*, XIV, p. 310. — *France protestante*, 1re et 2me éditions.

7. Il avait choisi pour emblème le Dieu Terme avec cette devise, *Nemini cedo* (je ne le cède à personne), et en tête de ses consultations il écrivait : « Moi, qui ne le cède à personne et à qui personne ne peut rien apprendre. » (*France protestante*, 1re édit.)

adhésion au Calvinisme en 1542, ses relations avec Calvin, qui le crut « son ami », son accord avec Berne, son adhésion au luthéranisme, sa rupture avec le Calvinisme, dont il devint un adversaire passionné [1], et sa mort de bon catholique sans doute, en tout cas de bon gallican, ce qu'il avait toujours été en réalité.

En 1547, Du Moulin publia son *Traité des contrats*, *de l'usure et des rentes constituées*. Et ce traité soulève pour nous seulement deux questions.

1° Quelle analogie y a-t-il entre la pensée de Calvin et celle de Du Moulin ? Vu notre incompétence, nous nous bornons à reproduire les conclusions de M. Le Goff : « Les moyens, les raisonnements de Calvin et de Du Moulin diffèrent, comme différaient les hommes. Calvin fut un théologien, un Réformateur religieux. Du Moulin fut un jurisconsulte et un légiste. Tandis que Calvin exposait avec clarté une doctrine absolument nouvelle, Du Moulin, plus habile et plus pratique (?), ne cherchait, après tout, que les moyens d'échapper à une obligation gênante, d'accorder ce que réclamait le commerce, la situation économique, sans toutefois encourir les sanctions et les réprobations de l'Eglise [2]. » — « Du Moulin a, de moins que Calvin, cette hardiesse intellectuelle, dont nous avons parlé [3]. » — « Calvin semble avoir devancé son siècle plus que Du Moulin [4]. » — « Le point par lequel Calvin est profondément original, c'est lorsqu'il prouve la productivité de l'argent, contre l'argumentation d'Aristote. Il fait preuve ici d'une profondeur de vues et d'une clairvoyance étonnantes.... Cette opinion très originale sera moins nettement et plus timidement, sans doute, *reprise* par Du Moulin [5]. »

De Calvin et de Du Moulin, lequel a la priorité ? M. Le Goff, nous venons de le voir, dit : Calvin. — M. Ch. de Boek, professeur de droit à l'Université de Bordeaux, sans avoir étudié cette question de priorité, est porté à croire que Du Moulin n'a rien connu des opinions de Calvin sur le prêt à intérêt, et réciproquement. Du Moulin n'aborde pas le point de vue philosophique que Calvin a exposé en attaquant l'argument aristotélique sur la stabilité de l'argent [6]. » — Ainsi rien ne prouve qu'un auteur ait connu l'autre. Seulement les historiens et les critiques sont d'accord sur un point, à savoir que Calvin seul a posé le fondement rationnel de la doctrine du prêt à intérêt. — Et cela suffit, sans doute, à son honneur.

Malheureusement la date décisive qui permettrait de trancher le reste de la

1. C'est dans son libelle intitulé : *La défense de Messire Charles Du Moulin*, etc. Dans ce libelle, — où il attaque avec la dernière violence Calvin et les calvinistes, où il dénonce les pasteurs et les consistoires comme dangereux, et traîtres à la France, — il rend un double hommage, aussi curieux qu'inattendu, à Calvin. Dans l'hiver 1552, étant à Genève, il entre en discussion, dans le temple de Saint-Pierre, avec un pasteur qui veut le traduire devant le Consistoire. « Pourquoy on fit venir Calvin, lequel voyant les remontrances honnestes, et constance du dit Demolin, feit signe de la main, par le quel il feit tout cesser. » (*Opera* III, p. 1431.) — Peu de temps après il y a un Synode à Neuchâtel. Calvin y arrive avec un projet d'ordonnances ecclésiastiques. « Le dit du Molin en feit casser et rayer trois, à quoy Calvin acquiesça paisiblement. » (*Ibid.*, p. 1134). Il est vrai que si Calvin se montrait si doux, c'est qu'il avait peur de Du Moulin, pense et écrit Du Moulin.

2. Le Goff, p. 214. — 3. *Ibid.*, p. 234. — 4. *Ibid.*, p. 222 et n. 2. — 5. *Ibid.*, p. 169. — 6. Lettre particulière.

question manque. Le premier traité de Du Moulin est de 1547. De quand est le premier document, donnant la pensée de Calvin? Il est sans date [1].

C'est une lettre, une réponse. A qui ? On peut discuter, car il existe deux lettres posant à Calvin la question, à laquelle il répond. La première est de Sachinus, 7 novembre 1545 [2]; la seconde est de Utenhove, 26 novembre 1549 [3]. — Mais toutes les vraisemblances, toutes les probabilités sont que Calvin répond à Sachinus, parce que l'ordre suivi par Calvin dans ses réponses est exactement l'ordre suivi par Sachinus dans ses questions : opinion des Ecritures, opinion des anciens docteurs, opinion d'Ambroise. — Utenhove n'écrit pas à Calvin pour le questionner simplement sur ce sujet. Et il lui envoie une réponse, qu'il a déjà faite lui-même à un ami, le priant de la corriger et de lui retourner son avis par le messager. Ainsi la réponse de Calvin cadre admirablement avec la question de Sachinus et ne rappelle en rien celle d'Utenhove. — Les éditeurs des *Opera* [4] voient donc sans hésiter dans l'étude si complète de Calvin un document écrit peu après la lettre du 7 novembre 1545. — On peut considérer comme presque certain que Calvin a écrit avant Du Moulin, lequel sans doute n'a eu aucune connaissance de ces pages.

Calvin [5] avait de beaucoup devancé les temps. Sa théorie fut reprise par un des savants protestants les plus célèbres et les plus universels de la fin du seizième siècle, Saumaise (1588-1633). Ses trois traités sur la matière (1638, 1639, 1640) soulevèrent les plus violentes oppositions des théologiens et des jurisconsultes [6]. — Hugo Grotius n'innova qu'en « apparence », a-t-on dit [7]. — Et encore au dix-huitième siècle, Domat lui-même, dans ce livre si célèbre, où il s'occupe à faire concorder les lois civiles et les lois naturelles ou plutôt à ranger les lois civiles dans leur ordre naturel, écrit que le prêt ayant pour but, non la commodité du prêteur, mais celle de l'emprunteur, *l'intérêt dénature le prêt* [8].

A propos de cette question spéciale du prêt à intérêt, il ne nous reste plus qu'à examiner la thèse générale qui a été soutenue par G. Klingenburg [9], à savoir que l'honneur de toute cette Economie politique revient à Bucer et non à Calvin.

Déjà le professeur Lang avait attiré notre attention sur l'influence théologique et ecclésiastique exercée par le Réformateur de Strasbourg sur le Réformateur de Genève. Et sans méconnaître l'intérêt et la valeur des idées nouvelles défendues par M. Lang, sans méconnaître l'importance qu'ont eue pour Calvin ses relations avec Bucer et son séjour à Strasbourg, nous avons cru devoir formuler quelques réserves. M. Klingenburg semble être un disciple qui, — cela se voit souvent, — a poussé à l'extrême et à l'excès l'enseignement de son maître.

1. *Opera* Xa, p. 245. — 2. *Ibid.*, XII, p. 210. — 3. *Ibid.*, XIII, p. 473. — 4. *Ibid.*, XII, p. 211.

5. « L'intervention de Calvin et de Molinaeus resta absolument la seule pendant un certain temps encore. » (Bohm-Bawerk, *Histoire critique des théories de l'intérêt de capital.* Cité par Le Goff, p. 213, 214.)

6. *France protestante*, 1re édit., IX, p. 164, 165. — 7. De Gérard, *Histoire de l'économie sociale*, etc., p. 230. — Au lieu d'être en avance, il fut en retard sur Calvin. Diepenhorst, *Calvijn en de Economie*, p. 157.

8. *Eglise libre*, 4 août 1876. — 9. Lic. theol. G. Klingenburg, *Das Verhältnis Calvins zu Butzer*, untersucht auf Grund der wirtschaft-ethischen Bedeutung beider Reformatoren, 1912.

M. Lang avait dit avec prudence : « L'originalité de Calvin n'a pas à souffrir de sa dépendance vis-à-vis de Bucer. Car ce que celui-ci voulait ne s'est vraiment réalisé que grâce à l'éclaircissement et à l'approfondissement de ses idées par celui-là. » Mais M. Klingenburg n'accepte pas un pareil jugement. « Bucer, dit-il, apparaît tout à fait comme le premier et à côté de lui la prétendue originalité de Calvin éprouve une diminution [1]. De plus, sur beaucoup de points, les pensées de Bucer n'avaient pas besoin d'être éclaircies ni approfondies par Calvin. Le Genevois est seulement celui qui historiquement a été la personnalité la plus influente et la plus remarquée (*beobachtete*), à qui il a été donné de rendre au loin fécondes des idées déjà représentées par son ami strasbourgeois, duquel au reste il se déclare lui-même être un imitateur [2]. »

Telle est la thèse que, avec soin, avec érudition, M. Klingenburg essaie de justifier, point par point, sur tous les chapitres de l'Economie politique. Je me borne à titre d'exemple (*ab uno disce omnes*) à analyser son plaidoyer à propos du prêt à intérêt.

Bucer aborde ce sujet en 1523. A ce moment, nous dit-on, il en est à Luther [3]. — Bucer parle de nouveau de l'usure en 1527. Il écrit : « Si quelqu'un veut rendre capital et intérêt à son avantage (*cum suo commodo*), qui voudrait l'empêcher de se montrer reconnaissant ? » Ici encore, rien qui présage Calvin. — En 1529, Bucer explique dans le Ps. XV, 5 un mot hébreu comme l'expliquera Calvin ; il se moque des subtilités de la scolastique et trouve peu sage de condamner toute usure, même celle qui est exercée sans aucun détriment du prochain. Et cela ne constitue en aucune façon une théorie du prêt à intérêt. Enfin, en 1539, Bucer dit qu'on doit réduire à 5 % l'intérêt pris par les Juifs. — Luther avait déjà parlé de cet intérêt à 5 %. — Et c'est tout jusqu'en 1550 ; c'est tout ce qu'a trouvé M. Klingenburg, c'est tout ce que Bucer a publié avant la fameuse consultation de Calvin sur le prêt à intérêt de 1545.

Nous nous fions, sans aucun contrôle, sans aucun examen, au résumé de M. Klingenburg, et nous nous demandons en quoi ces quelques déclarations, sages, prudentes, remarquables, si l'on veut, de Bucer, diminuent l'originalité de cette consultation ? D'après son panégyriste, Bucer n'a pas aperçu le fond de la question, à savoir la doctrine de la productivité de l'argent. Il n'a pas combattu l'idée régnante d'Aristote et d'Ambroise. Or, c'était l'essentiel. Tandis que Calvin pose ce fondement qui porte tout, Bucer n'en dit rien. — Il n'en dit rien non plus dans son traité *de Usuris* de 1550, traité fort intéressant par maintes considérations religieuses, morales, sociales, qui sont communes à Bucer et à Calvin, mais qui ne constituent pas une théorie, et sont en tout cas postérieures à 1545.

Il ne peut être question d'une influence exercée par Calvin sur Bucer, dit bien naïvement M. Klingenburg, évidemment non, puisque Bucer ne professa pas la

1. Neben dem die bisher behauptete Originalität Calvins eine Einbusse erfährt. — 2. Zu dem er selbst sich mit einem *Imitatus sum* bekennt. (*Ibid.*, p. 95, 96.) — 3. *Ibid.*, p. 33. Es klingt deutlich an Luther an.

théorie de Calvin. Mais comment serait-il question d'une influence de Bucer sur Calvin ?

M. Klingenburg imagine que Bucer et Calvin auront causé, à Strasbourg, de la question du prêt à intérêt, et que Bucer aura communiqué à Calvin ses idées. Il est incontestable que les deux Réformateurs ont pu causer. Mais comment et de quel droit imagine-t-on que Bucer aura émis dans ses causeries des idées, dont il ne soufflait mot dans ses écrits, c'est-à-dire qu'il n'avait pas ? Et l'on est tenté de sourire en voyant le calme avec lequel notre auteur conclut « que Calvin a reçu aussi de Bucer des excitations directes pour son jugement sur la légitimité de l'intérêt. » Et encore : « Avant Calvin, Bucer a avancé dans la question de l'intérêt une opinion toute nouvelle qui *jusque dans les détails* se retrouve plus tard chez Calvin[1]. » — C'est inexact et très bizarre.

III

Tout aboutit à la moralité, tout se résume dans la moralité. La moralité est l'alpha et l'oméga de toute cette Economie politique, la moralité religieuse du Décalogue, que le Christ a résumée dans l'ordre double : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu ; tu aimeras ton prochain comme toi-même. En conséquence, la conclusion de l'Economie politique, soit qu'elle travaille à la conservation, soit qu'elle travaille au progrès des nations, c'est la lutte contre les vices.

1. Le *luxe* est-il un vice ? Cela dépend : quelquefois, oui, quelquefois, non. Calvin combat-il le luxe ? Cela dépend.

Baudrillart, dans son grand ouvrage sur l'*Histoire du luxe*, range Calvin dans « l'école rigoriste, » et s'écrie : « Qu'apportez-vous donc à la place de ce mobile puissant : *le besoin*, de ce principe moralisateur : *le travail* ? Son ennemi le plus redoutable, le plus destructif, la force d'inertie.... Oui, au fond de la théorie du retranchement, il y a tantôt la haine, tantôt le mépris systématique du travail et du mouvement[2]. » Et voilà Calvin dûment confondu avec les fakirs de l'Inde et les anachorètes de la Thébaïde ! — En effet, la question du luxe n'est qu'une forme particulière de la question générale de l'ascétisme.

Nous pourrions presque nous contenter de renvoyer le lecteur à ce que nous avons déjà dit sur ce sujet[3] ? — Mais surtout, ne pourrions-nous pas nous contenter d'en appeler au Dieu même de Calvin, à ce Dieu, qui est le Dieu du « superabondant », c'est-à-dire du superflu et du luxe[4] ? Ce Dieu ne se contente pas de « donner *maigrement* » à l'homme ce qui lui est « nécessaire. » Dieu « s'eslargit[5] ; » Dieu « use de superabondant ; » Dieu « nous veut *resjouyr* en toutes sortes ; » il

1. *Ibid.*, p. 93. — 2. Cité par Diepenhorst, p. 212, 213. — 3. Voir *Jean Calvin*, IV, p. 305-317.

4. Vers 1532, Calvin a écrit quelques pages, *De Luxu*, sur le luxe. A cette époque, humaniste, il s'occupait de Senèque. Ces pages sont mal ordonnées, des phrases ne sont pas finies .. et il n'y a rien à en tirer, à aucun point de vue. (*Opera* Xa, p. 203-206 et 203 n. 1.)

5. Il y a lieu de noter l'emploi si fréquent que Calvin fait de ces mots : *elargir*, *plus au large*, *elegantius*, *ornatius*, *liberalius*, *liberaliter*, etc., etc.

donne une foule « de choses qui sont pour *délecter* » ; « il adjouste de superabondant beaucoup de biens, qui nous *servent de plaisir*[1]. »

Tel Dieu, tel homme. L'homme peut jouir du superflu, du « superabondant », que Dieu lui accorde. Seulement il doit en jouir en Dieu. Ainsi, Calvin ne condamne pas tout luxe *du logement*. « Ceux qui sont logez à leurs commoditez peuvent-ils estre chrétiens ? » — Sans doute. Mais « on ne sauroit tenir trop bonne mesure et sobriété en cest endroict. » Non pas qu'on puisse « imposer loy certaine ». En somme, la loi est « d'user des créatures [choses créées] de Dieu librement. Si nous faisions scrupule de toutes choses, qu'adviendroit-il ? » — « Jamais nous ne pourrions remercier Dieu des biens qu'il nous eslargit. » En conséquence « il nous faut bien user des maisons comme de toutes autres commoditez de la vie présente » ne pas nous faire « de scrupules de toutes choses », sans toutefois « lascher la bride à nostre chair[2]. »

Et ce que Calvin dit à propos du luxe du logement, il va le répéter à propos de tout luxe, de toutes les formes du luxe, qui peuvent se ramener à deux principales, le luxe du vêtement et le luxe de la nourriture.

2. Calvin déclare « que le *vestement*[3] est une chose indifférente (comme sont toutes choses extérieures), » et que dès lors, « il est bien difficile de limiter et déterminer précisément jusqu'où il est loisible de passer[4]. »

« En nous accoustrant, Dieu veut que nous regardions l'usage et l'honnesteté[5], » « l'honnêteté et la nécessité[6]. » — Avant tout, respectons la nature. « Il est certain que nature n'enseigne point... ces finferluches et desguisemens ;... ces « meslinges et déguisements ;... ces asfiquets, ces finferluches ;... ces fanfares pour desguiser les choses. » Tous « meslinges » sont mauvais. Il faut s'en « tenir à cest ordre de nature, qui est la vraye reigle ».... Pas de « fard, pour pervertir la simplicité que Dieu a mise en nature[7] ; » pas de « mignardises braves, pour nous faire reluire, comme si nous estendions nos ailes, ainsi que des paons pour nous y mirer[8]. »

« Quand il n'y auroit point de loy escrite, nature ne l'enseigne-t-elle point ?... Ceux qui prennent plaisir à se desguiser despittent Dieu, comme en ces masques et en ces momons, quand les femmes s'accoustrent en hommes et les hommes en femmes[9]. »

Il faut que la femme soit « modeste : voilà le vray ornement d'une femme

1. Deutéronome, *Opera* XXVII, p. 108. — Nous avons cité le très beau passage où Calvin montre Dieu ajoutant à la « *nécessité* » pour nous « *resjouir*... outre la nécessité, » « plus qu'il ne faut » pour « nous resjouir en tous nos sens, en toutes sortes, » etc. (*Opera* XXVIII, p. 35-38.)

2. Deutéronome. (*Opera* XXVII, p. 401, 402.) — 3. On possède un traité de Lambert-Danneau, de 1580 : *Traité de l'estat honneste des chrestiens en leur accoustrement*. — 4. *Commentaires*. 1 Timothée II, 9.

5. *Opera* XXVIII, p. 19. — 6. *Ibid.*, LIII, p. 205. — 7. *Ibid.*, XXVIII, p. 35-38. — 8. *Ibid.*, LIII, p. 204. — Il ne faut pas « changer à chaque minute, » de costume, et « nous desguiser; » c'est « une chose desplaisante à Dieu », encore qu'il n'y ait rien de « mal ». (Deutéronome. *Opera* XXVIII, p. 22.)

9. *Opera* XXVIII, p. 18, 19. — « Ces grands seigneurs, et ces braves, qui voudront là porter des miroirs au col, c'est-à-dire, des poupées qu'on regarde de loin, on les devroit faire tous cousturiers, puisqu'ils prennent si grand plaisir à trouver tant de diverses sortes d'habits pour se desguiser. (*Ibid.*, p. 21.)

qui craint Dieu. » Alors elle ne sera pas « comme une idole peinte, » avec des fards, des dorures, des fausses perruques et choses semblables... ; » « elles ne seront point ainsi doraillées[1], » bien que, même les bijoux en or, Calvin ne le défende pas absolument. « Non pas, a-t-il bien soin de dire, qu'il soit totalement défendu de porter de l'or ou des pierres précieuses[2]. » — « En tout cas, nostre ornement est intérieur. Car si nous pensions à nous orner devant Dieu et devant ses anges, nous n'aurions pas si grand loisir de chercher des paremens pour les corps. Celuy qui se soucie d'estre tant bien accoustré et bien paré, c'est signe qu'il a son âme rouillée, pleine d'ordure, et qu'il ne se soucie guère de la nettoyer, ni de l'entretenir[3]. »

3. Comme les vêtements, les *aliments*[4] doivent être naturels ? « O voilà un bon cuisinier... quand ils ont meslé les choses pour faire des saupiquets nouveaux, et je ne say quoy pour complaire à ceux qui demandoyent d'estre traittez trop délicatement. Il faut détester tout cela, et seroit à souhaiter que telles gens fussent avortez au ventre de leurs mères[5]. »

La nature, et pas d'excès : entre ces deux limites tout est compris. « Nous aurons honte de gourmander, de sorte que nous ressemblions à des chiens, ou à des porceaux, et que l'image de Dieu soit déffigurée en nous, quand nous serons crevez de boire et de manger à outrance[6]. »

Encore une fois, tenons-nous au « moyen », à la bonne moyenne, au juste milieu. « Le moyen, dit-il, de reprendre et corriger un abus, n'est pas de le mesler et confondre avec le bon usage, pour condamner indifféremment l'un et l'autre ensemble. »

Comme exemple prenons le vin.

Calvin ne condamne pas du tout l'usage modéré du vin. « Si, dit-il, pour reprendre les abus (au boire et au manger) quelcun condamnoit totalement l'usage du vin, et de toutes bonnes viandes, ne seroit-ce pas blasphémer Dieu, d'ainsi vitupérer et réprouver les bonnes créatures qu'il a destinées à nostre usage[7] ? » — Ce sont les Nazaréens, et non tous les fidèles qui « doivent s'abstenir de toute boisson énivrante,... et de toutes les délices communes (*communibus omnibus delitiis*)[8]. »

1. *Opera* LIII, p. 201, 202. — 2. *Commentaires*. 1 Timothée II, 9. — 3. *Opera* LIII, p. 205, 206.

4. Sur les repas, voir *Jean Calvin*, III, p. 83 et ss.

5. *Opera* XXVIII, p. 35. — « Nous prophanons l'usage pur et naturel des bénéfices de Dieu, quand nous faisons des mixtions trop grandes par nos cupiditez, » comme si nous avions « conspiré de changer tout ce qui est en nature. » Faut-il alors dire que « tous meslinges » sont des péchés? « Je ne parleray pas si rudement, mais tant y a que ce principe est venu d'une convoitise mauvaise. »

6. Deutéronome. *Opera* XXVII, p. 196. — 7. *Opera* VII, p. 93[1]. — Brève instruction contre les anabaptistes.

8. I Lib. Sam. *Opera* XXIX, p. 267. — Calvin signale parmi les papistes, « qui ont grand soin de ne pas faire vœu de s'abstenir de vin, » les Chartreux, ces « demi-anges », qui « se feroient scrupule de toucher à une bribe de viande, et se gorgent de vin » (*vino vero ingurgitare*). — (*Opera* XXIX, p. 267, 268.) — Qu'aurait-il dit des Chartreux fabriquant de la Grande-Chartreuse?

En latin et en français, dans l'*Institution* [1] et dans ses sermons, il commente le texte du Psaume, disant que le vin réjouit (*laetificat*) le cœur de l'homme : « Dieu ajouste le vin pour conforter (*ad sustentandum*) et resjouyr (*ad exhilarandum*) le cœur de l'homme [2]. » On sent qu'il a bu avec plaisir maint verre de vin avec ses amis, quelquefois trois verres et plus. « Si un homme sent son cerveau débile et qu'il ne puisse porter trois verres de vin qu'il ne soit surprins, s'il boit sans discrétion, n'est-il pas comme un porceau [3] ? » C'est à chacun de se connaître. Mais il n'en a pas moins horreur de l'ivrognerie, et il en parle absolument comme nous parlons de l'alcoolisme. C'est une malheureuse passion qui fait « préférer mourir plutôt mille fois que de s'abstenir » Ils sentent que cela « est nuisible à leur âme et à leur corps, » mais « cela leur fait plaisir [4]. » — « Ils se tuent d'eux-mesmes, comme s'ils se vouloyent coupper la gorge : quand ils viennent à table, ils s'y mettent comme chiens, et s'en lèvent comme pourceaux.... En un homme yvre il n'y a plus ni honnesteté, ni discrétion, non plus qu'en un asne ou en un cheval, et encores il est beaucoup pire. Car les bestes retiennent encores leur naturel, mais un homme est tout desfiguré, c'est un monstre [5]. » Son style réaliste vient en aide à son indignation et à sa répulsion. « Les yvrongnes sont tellement adonnez au vin qu'ils rendent à plein gosier une puanteur insupportable ; jamais ils ne sont souls de boire, et d'entonner le vin en leur estomac, jusques à ce qu'en roulant, ils jettent, voire mesme en vomissant, une senteur pour tout empuanter [6]. » Bref, « l'ivrongnerie est la mère de tous maux.... L'ivrongnerie en soy mérite bien une griefve punition [7]. »

4. La question des *jeux* et du jeu nous amène en face du reproche le plus général fait à Calvin. La réponse est toujours la même : rien d'absolu, mais en tout de la modération.

Nous avons déjà eu occasion de voir que Calvin ne prétendait pas interdire tout délassement, tout jeu. A propos d'une révolte d'étudiants à Strasbourg, il écrit : « Il faut avoir quelque indulgence pour la folie humaine (*aliquid indulgendum*) et ne pas pousser la rigueur au point de ne pas leur accorder ici et là *le droit de faire des inepties* (*ineptire liceat*) [8]. » Plus tard à Genève, à propos de représentations théâtrales, contre lesquelles son collègue Cop a fulminé du haut de la chaire, il estime au contraire que le Conseil doit user d'indulgence (*indulgeri*), car « on ne peut refuser au peuple tout divertissement (*non posse negari omnia oblectamenta*) [9]. » « Vray est, dit-il, que nous n'oserions pas condamner du tout les

1. III, x, 2. — 2. *Opera* XXVII, p. 108; XXVIII, p. 36, 37; XXX, p. 565. — 3. Deutéronome. *Opera* XXVI, p. 510. — 4. I Lib. Sam. *Opera* XXX, p. 589. — 5. Sermon sur Tite. *Opera* LIV, p. 441, 450.

6. Osée, IV, 18.

7. Sermon sur Daniel. *Opera* XLI, p. 323, 324. — Les ordonnances de 1547 portent « qu'on ne ynvite poient l'un et l'aultre à boire d'autant, sur poienne de troys sols. Si quelcun est trouvé yvre, il poiera pour la première fois trois solz, et sera remis au consistoire; pour la seconde fois, sera tenu de poier la somme de cincq solz, et pour la tierce de dix solz et estre mys en prison. » (*Opera* X^a, p. 56.)

8. 13 déc. 1539. *Opera* X^b, p. 441. — 9. 3 juin 1536. *Opera* XII, p. 348. — Voir E. Doumergue, *Iconographie calvinienne*, p. 122, 123, et *Jean Calvin*, III, p. 581-586.

jeux, sy on en sçavoit user licitement. Mais où se trouve telle sobriété ? » L'usage est bon, l'abus est mauvais : rien de plus [1].

Un diacre de Montbéliard, Matth. Vattel, consulta Calvin en 1562 sur ce sujet. « On ne peut, lui écrit-il, interdire tous les jeux au peuple. En conséquence, on lui permet de s'amuser (*delectare*) avec les bombardes, les arbalètes. Mais peut-on permettre les quilles (*pyremidulæ*), les cartes, les cornets à dés ? C'est douteux. Il est plus facile de se faire une opinion sur le jet des pierres plates vers un but, sur le jeu de la paume (*pila palmaria*), puisqu'il y a de l'adresse. Mais peut-on permettre tel jeu, tel jour [2] ? »

On voit la minutie des questions. Calvin, qui, nous le savons, jouait lui-même aux clefs, aux palets, écarte toute casuistique, selon son habitude, et se contente dans sa réponse de poser les principes. « Pour les jeux, ce que je désire, c'est la modération. Que les jeux ne dépassent pas la mesure, ni en dépense ni en fréquence [4]. » Et surtout Calvin interdit les jeux d'argent [3]. « D'abord qu'il n'y ait pas de profit, que l'appât du gain ne séduise pas les fous.... Combien de mesnages en voit-on dissipés ? Car nul ne tient mesure qu'il ne destruise ou se mine petit à petit.... Sur tout il est quasi impossible de jouer pour l'argent, que Dieu n'y soit offensé en quelque sorte [5]. »

Ce qui est terrible, c'est tout ce qui accompagne presque inévitablement les jeux : les blasphèmes, les fraudes, les excitations [6]. On le nie, et là est le danger. « On n'appercevra point que les jeux soyent une chose dangereuse, voire pernicieuse du tout ; que ce soyent pour destruire les mesnages, et pour gaster tout ; que ce soit une semence et une racine de laquelle procéde toute impiété pour despitter Dieu ; que ce soyent occasions de noises, de débats, de querelles, de blasphèmes, et de toutes villenies ; que ce soit pour appovrir ceux qui autrement

1. 1559. Calvin aux fidèles de France. *Opera* XVII, p. 714. — 2. *Opera* XIX, p. 533. — 3. 25 sept. 1562. *Opera* XIX, p. 549.

4. La condamnation et l'interdiction du *jeu à l'argent* caractérisent la pensée et la législation calvinistes. Les *Cries* du 16 fév. 1557, portent : « Que nul n'aye à jouer à point de jeux à or, ny argent, ny monnoye.... » Et, dans sa *Remontrance sur les jeux*, 1579, Lambert-Daneau donne une explication claire et intéressante : « En général, il n'est permis jouer à l'argent, pour gagner et embourser, c'est-à-dire, ou perdre le sien, ou gagner celui d'autrui. » Pourquoi? « Le jeu n'est ni institué ni permis à quel qu'il soit, pour estre moyen de gagner argent ou l'acquérir, ains seulement pour exercice du corps ou récréation de l'esprit, tellement que quiconque en use à autre fin, cestui là n'use pas du jeu, ains en abuse, *change et altère la nature* de la récréation en une espèce de gain vilain et non permis, et partant deshonneste. » Voilà qui est singulièrement calviniste de pensée et de style : respecter la nature. Mais ce Calvinisme, si authentique, n'est pas ennemi des plaisirs honnêtes, et il se hâte de faire une exception à l'usage de ceux qui jouent ensemble leur « consommation » (selon l'argot moderne) : « Ce qui se fait par courtoisie et amitié, et pour entretenir la société humaine et compagnie des hommes les uns avec les autres, et non pour autre fin. » Le calviniste est sociable. Il s'agit d' « un petit escot et collation. » « Il n'y a ni gain ni acquit, rien qui n'est despendu [dépensé] sur le champ, et revient mesme en partie au profit du perdant, qui en boit sa part. » C'est bien permis, mais beaucoup de prudence! « Et pourtant telle somme qu'on joue pour boire, doit estre fort petite et modeste. » (p. 138, 145.)

5. *Opera* XVII, p. 714. — Cette lettre est imprimée en latin, dans les *Consilia*, *Opera* Xa, p. 261.
6. *Ibid.*

pourroyent mener un train et un estat honneste ; brief que ce soit pour faire dire : les chrestiens deviennent comme bestes brutes [1]. »

5. Et si les jeux sont à ce point dangereux, que dire des *danses* ? Ici il nous faut penser aux danses de l'époque [2]. Gaberel déclare ne pouvoir les décrire et nous ne pouvons reproduire lettre à lettre les termes dans lesquels Calvin les condamne. Ceux qui veulent danser disent : « O moyennant qu'il n'y ait point de paillardise, cela est-il mauvais ? » Mais Calvin déclare qu'en fait la danse et l'impureté sont inséparables. Soutenir le contraire, « c'est comme si on se vouloit mocquer pleinement de Dieu, et luy boucher les yeux pour le souffleter, et cependant qu'il devine s'il y a du mal. » « On sait bien, continue-t-il, que les danses ne peuvent estre sinon des préambules à paillardise, qu'elles sont pour ouvrir la porte notamment à Satan, et pour crier qu'il vienne, et qu'il entre hardiment [3]. » Et enfin : « Si nous *considerons bien qu'elle est la nature des danses*, on trouvera que c'est un maq... ; et que quand les danses sont permises, voilà le b... tout ouvert [4]. »

6. Maintenant nous pouvons être bref sur les fameuses *lois somptuaires* [5] qui ont donné lieu aux critiques les plus faciles, les plus nombreuses, auxquelles nombre d'historiens réduisent volontiers tout ce qu'ils disent sur la Réforme de Calvin à Genève.

Calvin, naturellement, affirme la nécessité de ces lois : « Si on lasche la bride de tous les vices qui sont condamnez, comme aux yvrogneries d'un costé, et aux paillardises ; si les chansons vileines sont permises, et les danses et les dissolutions aussi ; s'il est licite de desgorger des paroles infames et vileines pour attirer à paillardise et autres dissolutions ; si cela, dis-je, est licite, en quoy les hommes différeront-ils plus aux chiens et aux pourceaux [6] ? » — Les payens, les incrédules ont édicté de pareilles lois. Les chrétiens devraient avoir honte quand ils donnent

1. Deutéronome. *Opera* XXVI, p. 579. — Les *Cries* du 16 fév. 1557 disent : « que nul n'aye à fère, ny fère fère imprimer, achepter, ny vendre cartes, ny dés.... »

2. M. Gaberel (o. c. I, 1858, p. 381) dit : « Il est impossible de comparer les fêtes du seizième siècle aux bals de nos jours. Un mémoire est resté qui donne une description détaillée de ces étranges amusemens.... La lecture de ces hideux détails fait comprendre que Calvin devait anéantir ces saturnales le plus promptement possible, et ne souffrir aucune récidive. » Ce mémoire est le *Traité des danses*, de Lambert-Daneau, « auquel est amplement résolue la question de savoir s'il est permis aux chrestiens de danser. » Ce traité eut en quatre ans trois éditions. La seconde, que nous citons, est de 1580. L'honorable Gaberel, ici encore, a été un peu entraîné par son imagination, et le traité de Lambert-Daneau ne constitue pas une hideuse description pornographique. Il est assez probant cependant. « Mettre en avant les danses des femmes israélites et de David, » c'est, nous est-il dit, « tout autant à propos que si quelqu'un interrogué d'un cheval respondoit d'un asne. » (p. 11.) Et il demande à toute femme honnête de montrer « qu'elle n'est point une folle sauterelle et enragée, qu'elle ne veut point que les autres hommes l'approchent, qu'ils la touchent, la caressent avec telles privautés.... » (p. 90, 91.)

3. Deutéronome. *Opera* XXVI, p. 341. — *Ibid.*, p. 579. — 4. Sermon sur 1 Timothée. *Opera* LIII, p. 145. — 5. Nous avons déjà examiné la question des lois somptuaires dans notre *Jean Calvin* III, p. 423-432. — 6. Sermon sur 1 Timothée. *Opera* LIII, p. 140, 141.

plus de licence que n'ont fait les payens [1]. — Mais il faut se contenter d'une doctrine « en général ». « Nous ne pouvons pas mettre une certaine loy, pour dire, cela est défendu, cela est permis, voire traittant par le menu de chaque chose. Si on veut deschiffrer tout ce menu bagage des accoustrements des femmes, que seroit-ce ? Jamais on n'en viendroit à bout, et il faudroit venir jusques à une espingle [2]. »

C'est en 1558 que furent rédigées les lois, qui devaient si longtemps façonner la vie genevoise. Le mardi 11 octobre 1558, le Conseil prit la décision suivante [3] : « *Cries des habitz et banquetz*. Icy est parlé de défendre totes vertugales, doreures sur teste, coiffes d'or, chaînes d'or ou d'argent, brodeures sus manchons, et généralement tous excès en habitz, tant d'hommes que de femmes. — Daventage, que ès banquetz n'y ait plus hault de troys venues [4], et à chasque venue plus hault de quatre platz, et est arresté que on en co[u]che des Cries en bonne forme, pour les veoir et passer. » — Ce qui eut lieu deux jours après, le 13 octobre. Il fut décidé « qu'elles seront criées demain, » et, pour en avoir « meilleure notice », qu'elles seroient « imprimées » [5].

Si ces lois sont très fameuses, il faut reconnaître qu'elles sont plus fameuses que connues. On en a beaucoup parlé ; on les a peu lues.

Et d'abord l'erreur capitale [6] est de s'imaginer qu'elles constituent une innovation, une invention spéciale et caractéristique de Calvin. Rien n'est plus faux. Elles étaient d'un usage général. Elles existaient à Genève avant Calvin [7]. Elles existaient à Berne, en France, dans les Pays-Bas, etc., partout [8].

1. C'est bien l'esprit de Calvin qui anime Bèze, quand celui-ci écrit : « Si les magistrats ne font pas leur devoir, ne punissent pas ou punissent trop peu les blasphèmes, les meurtres, les adultères, les pasteurs sont tenus de réprimander, de reprendre, de menacer du plus grave jugement de Dieu, à l'exemple des prophètes, et de tous les pieux évêques. Toutefois nous y mettons deux conditions, que le zèle du Seigneur soit pur de toute passion ; et que chacun ne s'occupe pas à tort et à travers des choses qui ne sont pas assez connues, car les pasteurs ne sont pas chargés de la connaissance et du jugement des causes criminelles. » (*Epistolarum theologicarum*, Th. Bezæ, Vezelii, Liber unus, 1573, p. 99.)

2. *Opera* LIII, p. 200. — 3. Roset (*Les Chroniques de Genève*, édit. 1894, p. 424) est heureux de signaler le fait que les premiers auxquels furent appliqués les lois, furent les magistrats eux-mêmes. « Peu de jours après advint que ceux de la justice, ayant outrepassé d'ung plat en ung banquet qu'ils faisoient ès seigneurs du Conseil, furent eux-mesmes les premiers en exemple aux autres, car pas un denier de l'amende ne leur fut remis. » — 4. *Venue*, c'est-à-dire : service. — 5. R. d. C., Vol. 54, p. 307v et 308.

6. Amis et ennemis se sont trouvés d'accord pour commettre cette erreur, à l'avantage de Calvin selon ses amis, à son désavantage selon ses ennemis. — Gaberel, o. c. I, p. 266 : « Ces ordonnances sont un phénomène législatif, dont l'équivalent ne se présente que chez les Spartiates et les Hébreux. » — Kampschulte, o. c., II, p. 349 : « Rarement sans doute ont été édictées de pareilles lois, pénétrant d'une manière si rude, si tranchante, si profonde même dans la vie privée et de famille. »

7. C'est un fait de plus et plus reconnu. Il est du reste reconnu par Galiffe lui-même, qui dit : « Ces dispositions, passablement catholiques, passèrent ensuite, comme beaucoup d'autres, dans ces édits calvinistes qui, sous bien des rapports, ne furent qu'une édition revue et aggravée [?] des ordonnances civiles et ecclésiastiques en vigueur à Genève depuis des siècles. » (Galiffe, *Genève historique et archéologique*, 1869, p. 296.) — Par exemple, pour les dés et les jeux de hasard, Galiffe montre que ces jeux étaient défendus « en public et en particulier » de temps immémorial. L'Eglise lançait son excommunication contre les délinquants, et « les syndics n'y allaient pas de main morte. » (*Ibid.*, p. 295.) — La grande différence, c'est que Calvin veille à l'application régulière et impartiale des lois.

8. Voir par exemple Diepenhorst, o. c. p. 241-243.

Au fond, ce qui nous choque, c'est l'immixtion de l'Etat dans les détails intimes de la vie privée. Or précisément ce principe n'était pas contesté alors. Et il n'est pas même sûr qu'on n'y revienne pas de nos jours (interdiction de l'absinthe, des jeux, etc.)[1]. Calvin, — nous l'avons vu, — avait fixé à l'application de ce principe des limites assez sages. Sans doute il peut nous paraître qu'il ne les a guère observées, tout au moins à notre goût et à notre jugement actuels. Mais y a-t-il rien de plus faux et de plus injuste que de vouloir juger, d'après les habitudes du vingtième siècle, certains détails de la vie du seizième, des détails qui relèvent de ce qui est le plus changeant, non pas de la morale, mais des mœurs ? Là est une seconde erreur et une seconde injustice trop communes.

Remarquons encore que, même pour l'observateur le plus superficiel, ces lois somptuaires étaient d'une nécessité particulière au seizième siècle, époque rude[2], et à Genève, ville aux mœurs rendues à la fois rudes et relâchées par les guerres et les foires[3].

Remarquons enfin que nous sommes à un moment de crise religieuse et morale, de lutte pour la vie de la Réformation et de l'Evangile. Cette lutte religieuse ne pouvait être menée, avec un succès définitif, que sur le terrain moral. Alors Calvin n'inventera rien en fait de législation : tout ce qui sera nouveau, original, c'est que cette législation il la fera appliquer rigoureusement.

Cela dit, que l'on veuille se donner la peine de lire les fameuses lois somptuaires. Bien des détails choqueront nos habitudes : mais en définitive l'horrible et ridicule rigueur, dont on parle, où est-elle ?

On pourrait se demander même où sont ces lois ? Gaberel les reproduit[4]. Malheureusement il ne dit pas où il les prend. Il semble qu'aucun exemplaire de l'impression primitive, de 1558, n'ait subsisté. Et en réalité nous nous trouvons en présence de quatre textes, de date, et de valeur, et d'étendue très différents.

Le premier texte est la courte décision du Conseil que nous avons reproduite plus haut. — Le second texte est celui donné par Gaberel comme étant le texte complet de la législation adoptée en 1558. — Le troisième texte (de 1564) porte ce titre « *Addition* aux ordonnances faites en ceste ville de Genève, l'an 1558, sur la Réformation des accoustremens, contenant déclaration plus spéciale. » Cette addition est le plus ancien texte imprimé, à nous connu[5]. — Et enfin le

1. Au moment où ces pages, écrites depuis longtemps, s'impriment, on sait que tous les Etats de l'Europe y sont revenus. Et de quelle façon !

2. Que dire d'une époque où (à Berne) il y avait des sociétés, dont chaque membre s'engageait à s'énivrer chaque jour ? Une autre société était composée de membres pesant cent kilos : le président devait peser davantage. Ces dernières sociétés n'ont pas du reste complètement disparu aujourd'hui. (Voir Wiskemann, p. 85, n. 5. — Elster, p. 208.)

3. « Centre de plaisirs et d'affaires des pays environnants à quinze lieues à la ronde ; rendez-vous commercial quatre fois l'an de marchands accourus de tous les coins de l'Europe. » (Galiffe, *Genève historique et archéologique*, 1869, p. 289.)

4. Gaberel, o. c., I, p. 260-266, de la 2me édition. (Car le premier volume de Gaberel a eu deux éditions, l'une en 1853 et l'autre en 1858.) — Kampschulte et Diepenhorst citent Gaberel, 1re édit., p. 339-342.

5. « A Genève, l'an MDLXIV, chez Artur Chauvin. » (Bibliothèque de Genève.)

quatrième texte est : « *Ordonnance sur la Réformation des excès* qui se commettent aux accoustremens et banquets, reveues par nos très honorez Seigneurs, Syndiques et Conseil de Genève, ce XV[e] jour de septembre M.D.LXXXI, et publiées le dit jour [1]. » — Les revisions se sont ensuite succédé. Mais voilà les quatre textes primitifs.

Or ces textes offrent pas mal de différences.

Pour les vètements, d'après le texte Gaberel, seules les femmes de « qualité » peuvent porter des « chapperons de velours. » La valeur de ces « chapperons » n'est pas indiquée. — Les femmes des « artisans mécaniques » ne doivent pas porter des coiffes qui coustent plus d'un escu (ou 4 fl., 10 sols, = environ 30 fr.) ; — et les servantes ne doivent pas porter de coiffes « de plus haut prix que 18 sols (soit 10 fr. 80) [2]. » — L'addition de 1564 fixe le maximum des coiffes pour les femmes de qualité à 12 fl. (soit 86 fr. 40), pour les femmes des artisans ménagers à 4 fl. (soit 28 fr. 80, au lieu de 30 fr.), et pour les domestiques à 12 sols (soit 7 fr. 80 au lieu de 10 fr. 80). C'est une petite réduction. — Le texte de 1581 revient au texte Gaberel, pour les coiffes des femmes d'artisan, et conserve le texte de l'addition pour les servantes. Il ne dit rien pour les femmes de qualité, et il insère la plupart des indications de l'addition.

Quant aux banquets, la décision du Conseil permet « troys venues » et à chaque venue « quatre plats, » soit douze plats. — Le texte Gaberel ne permet qu'une « venue de chair et poisson » et de « cinq plats [3], » ce qui est maintenu en 1581. — Seulement le texte Gaberel permet un festin « aux fiançailles et baptisailles, » tandis que le texte de 1581 défend « aucuns festins aux fiançailles et baptisailles, » et ne permet de festin qu'aux noces.

Donc nous pouvons constater que toutes ces prescriptions n'imposaient guère un régime de famine, ni même de carême par trop insupportable. Douze plats ! Il y a de quoi se nourrir.

Il semble ensuite que l'on constate une marche vers la sévérité, laquelle augmente après la mort de Calvin. Et nous constatons le même phénomène plus marqué et plus important, dans la sévérité des peines relatives à l'adultère. — Une fois de plus, les disciples auraient exagéré la pensée du maître, et on lui ferait porter la responsabilité, l'exagération dont il ne serait pas coupable.

Aujourd'hui, les adversaires du Réformateur en font un « moine spartiate, » selon le mot de James Fazy [4]. — Mais, pendant sa vie, ses grands calomniateurs, au lieu de lui reprocher son ascétisme lui ont reproché son luxe. Bolsec consacre

1. Par I. Baptiste Pinereul, MDLXXXI. (Bibliothèque de Genève.)

2. On peut dire que l'écu valait 4 florins, 10 sols ; le florin : 12 sols ; le sol : 12 deniers, et le denier environ 5 cent. ; le sol valait environ 60 cent. ; le florin, 7 fr. 20, et l'écu 30 fr. (Voir *Jean Calvin*, III, p. 449-467.)

3. « Plus d'une venue ou mise de chair ou de poisson, ou de tous deux ensemble, et de cinq plats au plus, honnestes et raisonnables, en ce non comprinses les menues entrées, et huict plats de tout dessert. »

4. James Fazy, o. c. p. 264, 265. — A ce propos le dictateur démagogue de Genève écrit une phrase qui le peint lui et son système : « Partout où le peuple règne, on est à la fois laborieux et *dissipé*. Calvin ne comprenait rien à cela. »

un chapitre au pain et biscotte, aux vins fins ou mousseux dont le réformateur aurait été friand. Et dans sa préface des *Commentaires* sur les Psaumes, Calvin lui-même écrit : « D'autres parlent de mes délices et magnificences (*ab aliis jactantur meæ lautitiæ*) [1]. »

7. On peut dire que toute cette législation culmine dans les Ordonnances relatives aux *blasphèmes* et aux *adultères*.

Les Ordonnances de 1541 mettent les blasphèmes, commis par les pasteurs, au nombre des crimes dignes de peine civile, et ne spécifient pas les blasphèmes, quand elles parlent des péchés commis par les fidèles [2]. Et il ne semble pas qu'il y ait eu une législation spéciale jusqu'en 1551. — Le 3 août de cette année, Calvin attire l'attention du Conseil sur cet état de choses, et demande qu'on fasse « de condignes castigations » des blasphèmes, jurements et reniements. Une pièce qui porte ce titre : « advys sur les sermens et blasphèmes, veu le 18 auguste 1551, » semble être un premier projet, peut-être présenté par le Réformateur.

Mais sans doute ce projet fut trouvé trop sévère. Une autre pièce, du 23 novembre, porte qu'au lieu de deux récidives on en prévoira trois ; la première amende, au lieu d'être de 1 fl. sera de 10 sols ; en cas de première récidive, au lieu de trois jours de prison il n'y en aura que deux, et l'amende au lieu d'être de 5 fl. sera de 20 sols ; en cas de seconde récidive, au lieu du bannissement il y aura une prison de trois jours, et ce sera seulement après la troisième récidive que le blasphémateur sera banni de la ville.

Mais ce projet adouci dut paraître trop doux, car une troisième pièce du 25 décembre rétablit, ou à peu près, le premier projet, — on avait même ajouté, après la seconde (et dernière) récidive « trois heures au collier, à la discrétion toutes foys des dictz très redoutez seigneurs. » Mais ces lignes sont barrées. — Il est probable qu'une décision très ferme n'est pas intervenue [3].

Pendant qu'il combattait le blasphème, Calvin combattait l'impureté sous sa double forme : impudicité (paillardise) et adultère.

Le 3 juillet 1545, Calvin demande au Conseil d'établir « une poienne [aux impudiques] qui seront reprys pour la seconde foys, et semblablement soyt establys poienne sur les adultayres. » Le Conseil charge spécialement les quatre syndics et Calvin de leur présenter des « articles [4]. » — Mais, dit l'historien Gautier, on travailla à cet ouvrage « avec une extrême lenteur [5], » et il n'y a plus rien aux Registres de cette année [6].

Il y a un règlement en 1546, 2 août. Ceux qui n'étaient pas mariés devaient tenir prison six jours au pain et à l'eau et payer 5 florins d'amende, et ceux qui étaient mariés devaient faire une semblable pénitence pendant neuf jours, avec

1. *Opera* XXXI, p. 31, 32 : « Voire quand un homme se contente d'un petit ordinaire et d'habillemens communs, et ne requiert point plus de frugalité des plus petis qu'il ne monstre et pratique luymesme, dira-t-on qu'un tel soit trop somptueux, et face du brave ? »

2. *Opera* Xª, p. 19. — 3. Voir pour les textes, *Opera* Xª, p. 61 et n. 1. — 4. R. d. C., Vol. 40, f. 202. — 5. Gautier, III, p. 225. — 6. Sauf une mention mardi 13 oct. 1545, Vol. 40, f. 259.

une amende proportionnée à leurs biens ; les uns et les autres devaient demander pardon à Dieu et la justice [1]. — L'année suivante, « toutes femmes trouvées grosses par [impudicité] doybgent venyr, le dimenche aut gran sermon, publicquement cryé mercy à Dieu et à la justice [2]. »

Mais, c'est ici qu'on s'en aperçoit : ni ces règlements, ni ceux relatifs aux blasphèmes n'étaient considérés comme ayant force de loi, et le mal empirait, dit Gautier, « soit par la légèreté des peines, soit par l'impunité [3]. » Vaincu enfin par les nouvelles sollicitations des Ministres, le Conseil se décida à rédiger des Ordonnances. — Mais, présentées aux Deux-Cents, ces ordonnances « y furent non seulement très mal reçues (5 février 1552), mais aussi rejetées avec une fureur qui marquait à quel point la plupart avaient le cœur corrompu [4]. » — Il y eut presque une sédition.

Une nouvelle et grande tentative fut faite en 1555. Le Consistoire vient parler, le 12 juillet, « des blasphèmes, paillardises et adultaires ; » il se plaint que « la palliardise est pugnie comme le adultaire de poyenne semblable, » et il demande d'aviser. Mais les choses n'avancent pas. Le 30 septembre 1555, Calvin, avec un de ses collègues, réapparaît devant le Conseil, au nom du Consistoire, et représente que « par cy devant, ja *souventes fois* avoit esté dict de faire édictz et loys sur les paillardises et adultères et autres blasphèmes. *On n'en a encore rien faict.* » Il serait nécessaire d'aviser. — Un an et plus se passe. Calvin revient à la charge, le 13 novembre 1556. Il apporte, semble-t-il, un « papier. » On le lit : le Conseil enfin approuve et renvoie le projet à la sanction définitive du Conseil général. Celui-ci se réunit le dimanche 15 novembre 1556. Mais l'opposition est de nouveau très violente. « Plusieurs ont crié que les éditz des paillardises et blasphèmes fussent revuez et non passez, comme trop rudes.... Messieurs ont heu beaucoup de peyne à faire taire ceux qui ainsy s'eslevoient en crierie.... Finalement... pour ce qu'ils semblent à aucuns trop rudes, qu'ilz soient modérez et reveuz [5]. »

Après quoi, silence. Sans doute on resta dans le statu quo.

Mais pour Calvin, le *statu quo* était la continuation de la lutte, et, bien peu de temps avant sa mort, le jeudi 23 mars 1564, il est dit au Conseil que les impudiques « ne font pas grand cas du chastiment, qui est estably, à sçavoir de 6 jours en prison au pain et à l'eau. » Le Conseil décide « qu'ils soyent chastiés, la première foys par 9 jours en prison, au pain et à l'eau, et condemnés au bamp [publication] et à une amende arbitraire, et s'ils y retombent pour la seconde fois que, oultre la dicte peine, ils facent réparation honorable devant le temple à l'issye du sermon, ce qui a esté approuvé par Messeigneors des Deux cents. »

Pour la première fois, le blasphémateur sera condamné « un jour et une nuict

1. Gautier, III, p. 275. — R. d. C., Vol., 41, f. 162v. — 2. *Ibid.*, 19 sept. 1547. — 3. *Ibid.*, Vol. 46, f. 98v.

4. Gautier, III, p. 453 — Roset, o. c. p. 344 : « furent rejectez avec tumultes et crieries les ungs contre les autres ; mais les plus grans criars, appellans le peuple, disoient : Vous voyes comme ceste maison nous gouverne, avec ces édictz des Francoys et de Jehan Calvin. »

5. Pour les textes de ce paragraphe sans références spéciales, voir *Opera* Xa, p. 60, n. 1.

en prison, et à sa sortie vienne demander pardon à Dieu, à la porte du temple le plus prochain du lieu, où il aura délinqué, et ce à deux genoilz, la teste nue, en présence de quelqu'un de la justice, oultre cela paie un florin d'amende. » — Pour la seconde fois, « qu'il y ait prison de trois jours au pain et à l'eau, et qu'il demande pardon à Dieu, à l'issue du sermon, et, si sa faculté le porte, qu'il y ait amende de cinq florins ; » — pour la troisième fois : « S'il continue, ne s'amendant point, oultre telles punitions, qu'il soit banny de la ville, pour demy an, et ceulx qui seroient en office publique, déposez pour ung an de tout honneur. »

Ainsi Calvin avait lutté toute sa vie. Nous noterons que sous son gouvernement, si l'on veut s'exprimer ainsi, l'adultère n'est pas puni de mort : il le sera deux ans après sa mort, en 1566 [1]. Nous noterons surtout que dans cette lutte, d'une persévérance si obstinée, Calvin unit indissolublement le blasphème et l'impudicité, l'honneur de Dieu et l'honneur de l'homme. Le Dieu de Calvin est saint. L'homme de Calvin doit être saint [2].

Et cette fois-ci nous sommes bien arrivés au bout de toute cette théologie, de toute cette ecclésiologie et de toute cette sociologie. Nous en connaissons maintenant le secret et la force : voilà son esprit [3].

IV

Il resterait à dire ce que cet esprit a fait dans le monde, non pas seulement d'après quelques théologiens ou quelques sociologues, d'après quelques faiseurs de systèmes dits métaphysiques, mais d'après les historiens, racontant les faits, les événements de la vie des peuples et de l'humanité. — Ce serait l'affaire d'un ouvrage [4]. A titre de conclusion, il faut nous borner à indiquer les jugements de quelques-uns seulement de ces historiens, pris parmi ceux dont l'autorité est indiscutable et indiscutée.

1. Et d'abord représentons-nous bien que le moment est unique dans l'histoire. « C'était un moment où toute l'Europe se réveillait de son sommeil politique et social, autant que de son sommeil religieux et intellectuel. Et ce

1. Edits de 1566 : « L'homme non marié qui aura paillardé avec la femme mariée sera condamné et puni au fouet publicq et banni perpétuellement; et s'il estoit serviteur en la maison sera puni de mort. — La femme mariée qui aura paillardé sera, pour la cause ci-dessus déclarée, punie de mort. — L'homme marié qui aura commis adultère avec la femme mariée sera semblablement puni de mort. » (*Archives de Genève.*)

2. « Calvin résolut le problème social. Il bannit de la cité la mendicité et l'oisiveté, le vice et le crime.... Nous ne pouvons pas approuver tous les moyens qu'il employa : il restreignit trop la liberté.... En tous cas quand nous voulons critiquer les moyens employés par Calvin, n'oublions pas qu'il résolut le problème et que nous ne l'avons pas résolu. » (Stalker, o. c. p. 35, 36.)

3. « Calvin fit succéder à la génération qui avait défendu les franchises et leur liberté politique, une génération qui défendit les dix commandements et l'Institution. » Foster, o. c. p. 406.

4. Nous avons publié un volume sur *La Hongrie calviniste*. Il faudrait encore une Hollande calviniste, une Angleterre calviniste, une Amérique calviniste, et plusieurs autres volumes.

« Français », Calvin, eut l'occasion unique, sous l'autorité de Dieu, de conduire la marche, de guider vers le but [1]. »

2. *Il guide.* Un Américain, le professeur Glasgow, a dit : « C'est seulement par le Calvinisme que le « Psaume de la liberté » trouva son chemin des consciences troublées jusque sur les lèvres, et le Calvinisme, en fait, a conquis et garanti pour l'humanité la liberté constitutionnelle [2]. » — Un Allemand, Erhardt : « Il savait apprécier l'importance de tous les genres de travail humain, il savait apprécier la légitimité historique des nouvelles conditions de la société et l'indépendance de ses vues est telle que, en fait, sa conception économique n'a plus rien de la conception du moyen âge.... Nous ne pouvons pas ne pas l'avouer. Calvin, par la rationalité de ses vues, par son indépendance vis-à-vis des préjugés traditionnels, par l'intelligence exacte de la vie sociale, de sa nature, de ses relations, des exigences de la production et de la consommation, a dépassé la plupart de ses contemporains [3]. » — Un Belge, le professeur Friedericq, a dit : « Calvin apparaît au moment précis où le *self-government* semble sur le point d'expirer en Occident, et n'a plus guère conservé de refuges que dans quelques cantons suisses pauvres et obscurs. — Calvin affranchit l'Eglise du pouvoir temporel et fonde une organisation religieuse débarrassée de toute la hiérarchie romaine. Chaque paroisse calviniste est une petite république égalitaire et autonome, régie par le suffrage universel.... C'est un retour tout à fait imprévu du *self-government*, vaincu et presque extirpé dans le domaine politique, mais rentrant en scène dans le domaine religieux.... A la fin du seizième siècle, toute l'Europe catholique,

1. Professeur G. Boardmann Eager : « *Calvin as a civic and social Influence* », dans *The Review and Expositor*, 1909, p. 557. — « Calvin étoit non seulement un théologien profond, il étoit encore un habile législateur ; la part qu'il eut aux lois civiles et religieuses qui pendant plusieurs siècles ont fait le bonheur de la république de Genève, sont peut-être un plus beau titre à la gloire que ses ouvrages théologiques, et cette république, célèbre malgré sa petitesse, qui sut allier les mœurs aux lumières, la richesse à la simplicité, la simplicité au goût, la liberté à l'ordre, et qui a été longtemps un foyer de talents, de vertus, a prouvé que Calvin connaissoit les hommes et savoit les gouverner. » (Fr. Ancillon, *Tableau des Révolutions*, etc., 1803, II, p. 93, 94.) — C'est à peu près ce que dit J.-J. Rousseau : « Ceux qui ne considèrent Calvin que comme un théologien, connaissent mal l'étendue de son génie. La rédaction de nos sages édits, à laquelle il eut beaucoup de part, lui fait autant d'honneur que son *Institution*. » (*Contrat social*, II, VII, note).

2. Glasgow, o. c. p. 192. — Voir aussi dans le *Deutsches Staatswörterbuch*, de Bluntschli et Brater, l'article de Bluntschli sur Calvin, 1857.

3. Erhardt, o. c. dans *Studien und Kritiken*, 1881, p. 131, 139. — Un autre allemand, Elster, o. c. p. 189, 203, 209, 225, dit : « Celui des Réformateurs, chez qui nous trouvons la plus grande intelligence des questions d'économie politique, c'est incontestablement Calvin. » — « Parmi les hommes qui ont énergiquement contribué à propager une nouvelle et libre manière de penser, et qui en même temps se sont efforcés de développer les doctrines d'économie politique et de politique, se trouve à la première place Calvin. — Mais ce qui rend surtout précieuses les conceptions politiques et sociales de Calvin et leur confère avant tout une grande importance, c'est que nous n'avons pas avec cela affaire avec des utopies. Toutes ces doctrines ont été transportées dans la vie, et ont confirmé leur bienfaisante influence dans la pratique. » — « On peut penser de *l'Institution* ce que l'on veut ; elle n'est certainemet pas sans défaut ; mais par elle Calvin a accompli en peu de temps des choses grandioses. » — « La science politique doit aujourd'hui encore regarder avec remerciements et reconnaissance à l'homme qui, au XVI[e] siècle, a annoncé de pareilles idées à l'hmanité. »

luthérienne et anglicane, est encore livrée à la monarchie plus ou moins absolue. Mais il y a déjà trois foyers de *self-government* issus du Calvinisme : la Suisse, la Hollande et l'Ecosse. Et ces trois petits foyers de liberté politique, qui occupent si peu de place sur la carte de l'Europe, vont rayonner bientôt sur tout l'Occident et de là sur le monde entier.... Certes les philosophes et les hommes de l'Encyclopédie n'étaient pas des calvinistes. Mais où ces grands penseurs de la France ont-ils puisé leurs doctrines, si nouvelles et si hardies pour la France, si contraires à celles de la génération qui les avait précédés dans leur propre patrie, si radicalement opposées aux principes du « grand siècle » de Louis XIV? Ils ont puisé, c'est indéniable, à des sources calvinistes [1]. »

Enfin un Anglais, John-Richard Green (1837-1883), l'auteur de la plus grande histoire du peuple anglais, après avoir appelé l'organisation ecclésiastique de Calvin « une république chrétienne », ajoute : « C'est dans le Calvinisme que le monde moderne plonge ses racines. Car c'est le Calvinisme qui d'abord révéla la valeur et la dignité de l'homme. Appelé par Dieu, héritier du ciel, le marchand dans son comptoir et le paysan dans son champ devinrent tout à coup l'égal du noble et du roi [2]. »

3. Donc Calvin *guide*, et la *Hollande* suit. « La Réformation est entrée dans les Pays-Bas par la porte wallonne » (c'est-à-dire calviniste) [3]. Et le grand historien de la Hollande, Motley [4], dit : « Les libertés politiques de la Hollande, de l'Angleterre et de l'Amérique sont dues aux calvinistes plus qu'à toute autre classe d'hommes [5]. » — Grœn van Prinsterer : « Dans le calvinisme gît l'origine et la garantie de nos libertés constitutionnelles. » Et M. Kuyper, l'ancien premier ministre de Hollande : « Historiquement, le Calvinisme creusa le canal, dans lequel coula la Réformation en tant qu'elle n'était ni luthérienne, ni anabaptiste, ni socienne. Et politiquement, il désigne ce mouvement qui a garanti la liberté des nations dans le régime constitutionnel [6]. »

4. Calvin *guide*, et l'*Angleterre* suit.

Sir James Stephen, le célèbre homme d'Etat, homme d'Eglise, jurisconsulte et professeur d'histoire moderne à Cambridge, parlant de l'organisation réalisée par le Synode général de France en 1559, dit : « Une grande révolution a été alors accomplie. Au centre de la monarchie française, Calvin et ses disciples ont établi une république spirituelle et ont solennellement reconnu à sa base quatre

1. Paul Frédévicq, professeur à l'Université de Gand : *L'influence du calvinisme sur les libertés modernes*, 1906, p. 4-6. — 2. Cité par Glasgow, o. c. p. 177, 187. — 3. Frank T. Glasgow, *Calvin's Influence upon the political Development of the World* dans *Calvin memorial Addresses, at Savannah*, 1909, p. 187.

4. Motley (1814-1877), Américain qui a écrit une série d'ouvrages importants sur la Hollande, huit à dix volumes. — 5. Professeur Philip Vollmer, *John Calvin*, 1909, p. 160. Voir les deux chapitres intitulés : *Calvin as Statesman*, et *Calvinism and civil Liberty*.

6. Pour la Hollande, tout a été dit par Groen van Prinsterer, A. Kuyper, Rutgers, etc., etc., c'est-à-dire par l'école calviniste hollandaise. Voir ce que nous avons dit nous-même et cité à ce sujet, à propos du Droit naturel selon Calvin et les publicistes calvinistes. Voir aussi notre conférence sur *Rembrandt et l'art calviniste* dans notre volume *L'art et le sentiment chez Calvin*.

principes, chacun plein de résultats de la plus haute importance pour la société politique. » (Il s'agit du rôle de la volonté du peuple, de la délégation des pouvoirs par le peuple, de l'égalité du clergé et des laïques, et de l'indépendance mutuelle de l'Etat et de l'Eglise [1].)

Comparant Hobbes, Cromwell et Calvin, John Morley, homme d'Etat et publiciste, dit : « Hobbes et Cromwell ont été des géants, chacun à leur manière. Mais si nous considérons leur pouvoir de réunir et d'organiser d'une façon stable les hommes, leur influence sur les convictions morales et la conduite de vastes masses d'hommes, génération après génération,... l'empreinte qu'ils ont laissée sur les institutions sociales et politiques, là où prévaut la foi protestante, depuis le pays de John Knox jusqu'au pays de Jonathan Edwards, il faut bien le reconnaître, comparés à Calvin, non pas pour les capacités intellectuelles, mais pour le pouvoir de façonner un monde, Hobbes et Cromwell ne sont guère que des noms écrits sur la surface de l'eau [2]. »

Avec Guillaume III, d'Orange, le Calvinisme hollandais et le Calvinisme anglais opèrent leur jonction. « Ce fut la bataille de la Boyne, en Irlande, en 1690, qui décida le sort du protestantisme, non seulement pour la Grande-Bretagne, mais pour l'Amérique et pour le monde, en vérité. Car si Guillaume avait été défait, le protestantisme n'aurait pas trouvé un abri sur la face de la terre [3]. » Or, à la Boyne, il y avait deux chefs. — Guillaume ! « Le dogme de la prédestination formait la clef de voûte de sa religion. Souvent on l'entendit déclarer que s'il lui fallait abandonner cette doctrine, il perdrait sa foi en une Providence toute puissante et deviendrait un simple épicurien [4]. » — Schomberg ! « Un Hollandais et un Français, cela soit dit pour la gloire immortelle de leur pays [5]. » Avec eux était tout le protestantisme : « Il y avait à peine une Eglise protestante, ou une nation protestante, qui ne fut représentée dans cette armée qu'une étrange suite d'événements avait amenée dans l'île la plus reculée de l'Occident, pour y combattre dans l'intérêt de la religion protestante. » La moitié était anglaise, l'autre

1. Cité par Glasgow, o. c. p. 177.

2. John Morley, *A new calendar of great Men*, dans *The nineteenth century, a monthly Review*, XXI, 1892, p. 317-319. — John Morley né en 1838, critique un calendrier positiviste, qui parlait de Hobbes et de Cromwell, et ne parlait pas de Calvin. (*The new Calendar of great Men, edited by Frederic Harrison*). — Les ennemis et les adversaires de Calvin sont d'accord avec les historiens les plus favorables ou les plus indépendants : Jacques Ier Stuart, le représentant de l'absolutisme, dit en 1604 : « Un presbytère écossais s'accorde avec la monarchie [absolue], comme Dieu et le diable. Alors Jack et Tom, et Will et Dick, s'entendront et censureront à leur gré et moi et mon conseil, et toutes nos décisions. » (Cité par Hiester, o. c. p. 306.) — David Hume (1711-1776), le célèbre philosophe et historien, dont la philosophie était si éloignée de tout Calvinisme : « Cette précieuse étincelle de liberté a été allumée et préservée par les Puritains seuls, et c'est à cette secte que les Anglais doivent toute la liberté de leur constitution. » (Cité par Vollmer, p. 161.) — H.-Th. Buckle (1821-1862), appelé « historien de la civilisation », et qui, en matière religieuse, inclinait vers une certaine libre pensée : « C'est un fait intéressant que les doctrines appelées en Angleterre calvinistes, ont toujours été unies à un esprit démocratique, tandis que l'arminianisme a trouvé le plus de faveur dans le parti aristocratique. Dans les républiques de Suisse, du nord de l'Amérique, et de Hollande, le Calvinisme a toujours été la foi populaire. » (Cité par Vollmer, p. 158.)

3. Macaulay (1800-1859), *Histoire d'Angleterre depuis l'avènement de Jacques II.* (Trad. de de Peyronnet, 2me édit., 1861, II, p. 365.) — 4. Glasgow, o. c. p. 186. — 5. *Ibid.*, p. 185.

moitié était écossaise, hollandaise, allemande, danoise, allemande, finlandaise; il y avait surtout les Huguenots de France, et les Irlandais de l'Ulster [1]. Et le mot d'ordre était *Westminster* ; « le mot qui a été imprimé, avant et depuis, sur le symbole des Eglises calvinistes [2] ». « Le roi avait perdu deux ou trois onces de sang.... Mais telle était son énergie morale que, malgré sa faible santé, malgré sa blessure récente, il resta ce jour-là dix-neuf heures en selle [3]. » Le maréchal, à un moment, juge qu'il doit payer de sa personne. Sans cuirasse, sans armure défensive, il traverse la rivière à cheval, et rallie les réfugiés : « Allons, s'écrie-t-il en français, allons messieurs, voilà vos persécuteurs. » Ce furent ces dernières paroles. Il tomba atteint de deux coups de sabre à la tête, et une balle de carabine lui était entrée dans la gorge. Le roi acheva de traverser la rivière. A peine sur la terre ferme, il prit son épée de la main gauche, car sa blessure et ses bandages ne lui permettaient pas de se servir de son bras droit. Il se jeta au plus fort de la mêlée, criant aux gens de l'Ulster : « Que ferez-vous pour moi ? » et le sort de la journée était décidé [4]; Guillaume, l'Angleterre, le protestantisme, le monde moderne étaient sauvés.

5. Calvin *guide*, et l'*Europe* du dix-huitième siècle suit l'Angleterre et Calvin [5]. « L'étude des institutions anglaises par Montesquieu [6], Turgot, Voltaire et Rousseau, a donné la forme et la direction de la Révolution française [7]. »

6. Enfin, Calvin *guide*, et l'*Amérique* suit [8].

Rufus Choâte (1799-1869), le grand jurisconsulte américain, remontant aux années 1553-1558, à la fuite des Anglais hors de leur pays, et à leur refuge à Genève, dit : « J'attribue à ces cinq années, à Genève, une influence qui a changé la face du monde. Je crois pouvoir y faire remonter une influence sur le caractère anglais, une nouvelle théologie, une nouvelle politique, un autre ton, un autre caractère, le commencement d'une autre ère du temps et de la liberté. Je crois pouvoir y faire remonter la grande guerre civile en Angleterre, la Constitution républicaine, élaborée dans la cabine du *May-Flower*, la théologie de Jonathan Edwards, le combat de Bunkers Hill [9] et l'indépendance de

1. Lord Macaulay, *Histoire d'Angleterre sous le règne de Guillaume III.* (Trad. A. Pichot), 1861, V, p. 117, 118. — 2. Glasgow, o. c. p. 185. — 3. Macaulay, *Ibid.*, V, p. 118. — 4. Macaulay. *Ibid.*, V, 124, 125. — 5. Nous renvoyons à tout ce que nous avons dit sur ce sujet, dans ce volume même, à propos de Calvin, des publicistes calvinistes et de la déclaration des droits de l'homme.

6. Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 7 : « Le peuple anglais est le peuple du monde qui a su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses : la religion, le commerce et la liberté. » — 7. Prof. A. V. Hiester, *Calvin and civil Liberty* dans *The reformed Church Review*, 1900, p. 312.

8. A. Kuyper, *Calvinisme*, 1898, p. 98 dit : « Ces trois terres historiques de la liberté politique, la Hollande, l'Angleterre et l'Amérique. » — H. Taine : « Ils fondèrent l'Angleterre ; ils fondèrent l'Ecosse ; ils fondèrent les Etats-Unis et aujourd'hui, par leurs descendants, ils fondent l'Australie et colonisent le monde. » (Cité par Boardmann Eager, p. 558, 559). — Castelar, le célèbre orateur espagnol, libre-penseur : « La démocratie anglo-saxonne est le produit de la sévère théologie, apprise par quelques chrétiens fugitifs, dans les cités obscures de la Hollande et de la Suisse, où s'étendait l'ombre morose de Calvin. » (Cité par Glasgow, o. c. p. 187.) — 9. Localité près de Boston, célèbre par la bataille du 17 juin 1775, après laquelle les troupes anglaises durent se retirer du pays.

l'Amérique [1]. » — Bancrofft [2], le grand historien de l'Amérique, homme politique, ambassadeur, dit : « Nous, républicains, nous ne devons pas oublier que Calvin n'a pas été seulement le fondateur d'une secte ; avant tout, il a été parmi les législateurs républicains modernes.... il fit de Genève la forteresse imprenable, le *deadplot* de la démocratie [3]. » — « Celui qui était fanatique de Calvinisme était fanatique de liberté, de la liberté dans le bien être moral. Sa foi était une partie de son armée, et son plus sûr allié dans le combat [4]. » — Dr Smith, auteur d'un ouvrage extrêmement remarquable, intitulé *The creeds of Presbyterians*, dit : « Les pères de notre République... eurent un modèle. Les constructeurs de la Constitution des Etats-Unis empruntèrent beaucoup, pour façonner notre république, à la constitution des Eglises presbytériennes d'Ecosse [5]. » — « Jean Calvin, dit Ranke [6], a été virtuellement le fondateur de l'Amérique [7]. »

7. Calvin *guide*, et continue à guider. De plus en plus il guide les Eglises. Les Eglises luthériennes adoptent, les unes après les autres, l'organisation presbytérienne synodale et réclament le diaconat de Calvin. A leur tour, les Eglises anglicanes, et même les Eglises catholiques (à leur manière), voient dans cette organisation sociale et charitable des forces laïques le seul salut de l'Eglise chrétienne dans le monde moderne.

Et si Calvin est toujours un des hommes les plus méconnus et les plus détestés, jamais peut-être il n'avait été plus étudié. Là où sa personne et son œuvre ne rencontraient que calomnies, elles commencent à trouver respect et hommage, et malgré tout, l'influence de sa pensée va, ira grandissant. On dirait que l'heure de la justice et de la rétribution a sonné.

1. Cité par Glasgow, p. 182. — 2. Né en 1809, mort en 1891. Il a mis cinquante ans à écrire sa célèbre *Histoire des Etats-Unis de l'Amérique du Nord*, en douze volumes. — 3. Cité par Vollmer, o. c. p. 139, 140. — 4. Cité par Kuyper. — 5. Cité par Glasgow, o. c. p. 178. — 6. Leop. Ranke (1795-1886), le plus célèbre historien allemand du dix-neuvième siècle, si remarquable par l'acuité et la profondeur de sa psychologie. — 7. Vollmer, o. c. p. 162. — Horace Walpole apprenant la révolte de l'Amérique dit dans le Parlement : « Cousine Amérique est partie avec un clergyman presbytérien. » (*Cousin America has run of with a Presbyterian Parson*) (Cité par Glasgow, o. c. p. 190.) — « La première déclaration d'indépendance, certainement le premier ensemble de résolutions à cet effet, fut envoyée par l'Assemblée de Mecklemburg, réunie à Charlotte, N. C., composée de vingt-sept rigides calvinistes, dont neuf étaient anciens, et un, prédicateur presbytérien. » (Glasgow, o. c. p. 189.)



TABLE DES MATIÈRES

La Pensée politique de Calvin.

LIVRE PREMIER

La pensée ecclésiastique.

LIVRE SECOND

La pensée politique.

LIVRE TROISIÈME

Conclusion.



IMPRIMERIES RÉUNIES S. A. LAUSANNE





BX
9418
D687
1899
v.5
c.1
ROBA

